

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Akademischen Grades
eines Dr. phil.

Die Rezeption der Philosophie des Aristoteles im Islam
**als Beispiel die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnās Buch (‘Ilm al-
nafs: Die Wissenschaft der Seele)**

vorgelegt
der Philosophischen Fakultät,
Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients,
der Ruprecht–Karls–Universität Heidelberg

Von Nizar Samir Gara
aus Israel
August 2003

Erster Gutachter: Prof. Dr. Raif G. Khoury
Zweiter Gutachter: Prof. Dr. M. Hayoun

Danksagung

Die Anregung zu der vorliegenden Arbeit über das Fortleben der Seelenlehre des Aristoteles ging von meinem verehrten Doktorvater Prof. Dr. R. G. Khoury vom Seminar für Sprachen und Kulturen des Vorderen Orients an der Universität Heidelberg. Seine wertvollen Hinweise und kritischen Ratschläge haben meine Aufgabe sehr erleichtert. Ihm gilt für seine anregende Betreuung der Arbeit mein aufrichtiger Dank.

Ich möchte mich an dieser Stelle auch bei meinem zweiten Betreuer Prof. Dr. M. Hayoun herzlich bedanken für seine freundlichen Ratschläge und seine Bereitwilligkeit diese Arbeit zu betreuen.

Und bei Herren Prof. Dr. Jens Halfwassen für die hilfreichen Gespräche, die er mir gewidmet hat.

Auch mein herzlicher Dank richtet sich an Prof. Dr. Susanne Enderwitz für ihr Interesse für meine Arbeit.

Mein herzlicher Dank richtet sich zum Katholischen Akademischen Ausländerdienst KAAD (Bonn) für die willkommene finanzielle Unterstützung.

Den folgenden Herren möchte ich hier auch danken, mit denen ich Teile und Einzelprobleme dieser Arbeit durchsprechen konnte, und mir manchen Rat und Hinweis gaben: Nimetullah Akin, Sarjoun Karam und J. Zimmermann.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	9
Untersuchungsmethode	9
Gliederung	10
Erstes Kapitel: Allgemeiner Überblick über die Methode des Aristoteles und Ibn Sīnā	17
1. Allgemeiner Überblick über die Methode des Aristoteles	16
1.1. Die Methode der Untersuchung der Seele bei Ibn Sīnā	26
1.1.1. Die Definition der Seele	28
1.2. Die Existenzbeweis der Seele	33
1.2.1. Die Einheit der Seelenphänomene	33
1.2.2. Der fliegende Mensch	33
1.2.3. Die Identifizierung der Seele mit den Kleidern	34
1.2.4. Die Einheit der Wahrnehmung und ihre Abstraktion	35
1.2.5. Die Charakterisierung der Seele als immaterielle Wesenheit	38
1.3. Ibn Sīnās Methode: Die Stufungsmethode	42
1.3.1. Die Stufenmethode und das Seele – Körper Problem	43
Zweites Kapitel: Zur Übersetzung der griechisch-hellenistischen Schriften zur Seelenlehre in Arabische	46
2.1. Die arabischen Quellen der Übersetzung von „De anima“ des Aristoteles	47
2.1.1. Die klassischen Quellen	47
2.1.2. Die neueren Quellen	48
2.1.3. Das Fortleben der Texte der griechischen Philosophie	50
2.1.4. Die Quellen für die philosophischen Einflüsse auf Ibn Sīnā nach seiner Biographie	51
2.1.5. Die Benennung der ins Arabische übersetzten Schriften zur Seelenlehre	56
2.1.5.1. Platon und Aristoteles Schriften	56
2.1.5.2. Die Angaben Ibn Sāʿids über Aristoteles und Platon	57
2.1.5.3. Die Angaben von Ibn -al-Nadīm über die „De anima“	59
2.2. Die Ausleger der aristotelischen Seelenlehre	64
2.2.1. Die aristotelischen Schriften über die Seele, die ins Arabische übersetzt wurden	64
2.2.2. Parva naturalia	64
2.2.3. Von der Tiere	66
2.2.4. Die ethischen Schriften des Aristoteles und ihre Beziehung zu seiner Seelenlehre	67
2.3. Die ins Arabische übersetzten Kommentaren von „De anima“	69
2.3.1. Die Kommentar des Theophrast	69
2.3.2. Der Kommentar des Alexander von Aphrodisias	70
2.3.3. Simplicius	74
2.3.4. Athawalis	75

2.3.5. Der Kommentar des Themistius und seine Beziehung zu Ibn Sīnā	76
2.3.6. Ibn Sīnās Betrachtung der erwähnten Kommentatoren	78
2.3.7. Porphyrius und die orientalische Philosophie des Ibn Sīnā	81
2.3.8. Das Buch Theologie des Aristoteles	82
2.3.9. Die aristotelischen Elemente der Theologie des Aristoteles und die Auslegung dieser Elemente durch die Kommentatoren im Verhältnis zu Ibn Sīnā	86
2.3.10. Das Verhältnis zwischen den Neoplatonikern und Themistius	91
Drittes Kapitel: Die Bedeutung des Buches „al-Ġam‘ bayna ra’y al-ḥakīmayn „(Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen) von al-Fārābī	96
3.1. Leben und Werke des al-Fārābī in Bezug auf die Frage der Verfälschung des Aristoteles im Islam	97
3.1.1. Die Gründe für die Verbindung zwischen Aristoteles und Platon im Islam	98
3.1.2. Aristoteles als Mittel der Verteidigung des Islam	100
3.1.3. Der Stil (Formulierung) des Aristoteles	101
3.1.4. Das Lehrprogramm der Philosophie bei den Neoplatonikern	101
3.1.5. Al-Mu‘tazila und Aristoteles	102
3.1.6. Die falschen und die echten Schriften des Aristoteles	102
3.1.7. Das Ziel der Erklärungsebene der Methode al-Fārābīs	107
3.1.8. Alexander von Aphrodisias als Unterstützer des al-Fārābī	109
3.2. Einführende Gedanken zum Verständnis des Buches „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“	112
3.2.1. Die Gründe für das Verfassen dieser Schrift	112
3.2.2. Die Rezeption des Buches „Al- Ġam‘ bayna ra’y al ḥakīmayn“	114
3.2.3. Die geschichtliche Phasen des Aristoteles und der Schulen der Neoplatoniker, dargestellt nach islamischen Angaben	119
3.2.4. Ammonius von Hermeias und al- Fārābī	122
3.2.5. Philoponus und al-Fārābī	123
3.2.6. Das Ergebnis: Das islamische Verständnis des Platon, Aristoteles und des Neoplatonikers	124
3.3. Der Anlass für das Verfassen des Buches „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“	126
3.3.1. Die behandelte Fragen im Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“	126
3.3.1.1. Lebensweise des Platon und Aristoteles	127
3.3.1.2. Die Substanzfrage bei Platon und Aristoteles	127
3.3.1.3. Die Kategoriefrage	128
3.3.1.4. Die Frage nach der Verschiedenheit ihrer Erklärungsebene	128
3.3.1.5. Was bedeutet Widerspruch bei al-Fārābī?	129
3.3.1.6. Die Bedeutung des Widerspruches bei al-Šahrastānī- Eine weitere Erklärung für die Methode des al-Fārābī	129
3.3.1.7. Die Beurteilung der Aristoteles Schüler von al-Fārābī	131
3.3.1.8. Die Frage über die Lehre vom Sehen	132
3.3.1.9. Die Frage nach der Präexistenz der Seele	132
3.3.1.10. Al- Šahrastānī als Unterstützer der Ansicht des al-Fārābī	133
3.4. Ausführliche Behandlung einiger Fragen im Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“	135

3.4.1. Sind die Gewohnheiten überwindbar oder nicht? – Antwort aus „Die- Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“	135
3.4.2. Die Erklärung in Bezug auf die Gewohnheiten nach al- Šahrastānī	137
3.4.3. Der Ursprung des menschlichen Wissens	138
3.4.4. Die Frage nach der Intellektlehre	141
3.4.5. Schlussfolgerung	144
Viertes Kapitel: Aristoteles im Islam	146
4.1. Die Entstehung und die Entwicklung des Denkens im Islam	147
4.1.1. Die geschichtlichen Aspekten des Denkens im Islam	147
4.1.2. Die Entwicklungsphasen des philosophischen Denken im Islam	148
4.2. Der Arabische Aristoteles	152
4.2.1. Die Hauptidee dieses Teils	152
4.2.2. Die Verbindung zwischen den aristotelischen und platonischen Ideen	152
4.2.3. Die Verfälschung oder die Sublimierung „تهذيب“ der Ideen von Platon und Aristoteles	153
4.2.4. Die Begriffsdefinition bei Aristoteles und Platon	154
4.3. Die methodologische Diskussion über die Seele bei Aristoteles	157
4.3.1. Die Verstehensart des Ibn Rušd für die Erklärungsart der Seele bei Aristoteles	158
4.4. Platon und Aristoteles im Islam in Hinsicht auf die Verschiedenen Meinungen	162
4.4.1. Die Frage nach der Echtheit der Schriften des Aristoteles – Die Transformation des Aristoteles im Islam	163
4.4.2. Die Frage nach der Originalität der aristotelischem Schriften	164
4.4.3. Philo: Der erste Schrift zu einer Vermittlung zwischen Platons und Aristoteles	167
4.4.4. Clement aus Alexandria – Der zweite Schritt	168
4.4.5. Albinus: Die Diskussion über die Gründe für die Vermittlung zwischen Systemen der beiden Philosophen – alte und moderne Meinungen	169
4.4.6. Alexander von Aphrodisias	172
4.4.7. Die Stellungnahme von Olof Gigon	174
4.5. „De anima“ und „Eudemus“ des Aristoteles – Die Beziehung zwischen „De anima und den ethischen Schriften bei Aristoteles	176
4.6. Die Stufenweise der Seele	179
4.6.1. Die Bearbeitung der Beziehung zwischen Aristoteles, Platon und Plotinus bei Ibn Sīnā in seiner Seelenlehre	182
4.6.2. Die oben genannte Teilung der Philosophie bei Ibn Sīnā oder Philosophie und Religion nach A. Stigen:	183
4.6.3. Das Ergebnis der Stufenbehandlung	184
4.6.4. Die Methode der Orientierung der Seelenuntersuchung	186
4.6.5. Die Form und Materie als erste Definition der Seele bei Aristoteles Fortsetzung der Stufenweise	187
4.7. Die Platonische Seite des Aristoteles: eine methodologische Untersuchung als Erklärungsalternative	192
4.7.1. Der Kommentar des Simplicius	192
4.7.2. Die Rezeption des Aristoteles bei Imblichus	193
4.7.3. Die Vollkommenheit als zweite Definition der Seele	196
4.7.4. Das platonische Gesicht des Aristoteles in seiner Abhandlung Lambda	197

4.7.5. Der Verknüpfungspunkt des Aristoteles mit dem Neoplatonismus	199
4.7.6. Das Strebensprinzip	200
4.7.7. Das Zielprinzip	201
4.7.8. Das Gottheitsprinzip	201
4.7.9. Der aktiven (wirkende) Intellekt im Neoplatonismus und die Frage nach seinem Status	202
4.7.10. Der Intellekt bei Plotinus und seine Betrachtungsart der Seelelehre des Aristoteles	203
4.7.11. Der Intellekt nach Plutarch und Proklus	205
4.7.12. Der Intellekt nach Simplicius	206
4.7.13. Der aktive Intellekt als Engel oder Dämon	207
4.8. Platonismus bei Aristoteles	209
4.8.1. سلم الموجودات - Die Stufenleiter der Seienden in der Natur und die Erforschung der Seele bei Aristoteles	213
4.8.2. Die Erforschung der Seele bei Aristoteles	214
4.8.3. Die Frage nach der Präexistenz der Seele	215
4.8.4. Die Schöpfungsfrage	215
4.8.5. العشق - Das Streben	217
4.8.6. Der Unterschied zwischen Form und Materie liegt in ihrer Stufenordnung auf der Stufenleiter der Wesenheiten der Natur	219
4.8.7. Die Allgemeinheit der Formen und die Frage der Persönlichkeit	221
4.8.8. Die fortlaufende Folge (Stufenweise) der Formen in Bezug auf das Streben der menschlichen Seele zur Weltseele	222
4.8.9. مستويات البحث لدى افلاطون – Die Erklärungsebene bei Platon	224
4.8.10. Die Position der Seele zwischen der materiellen Welt und der Ideenwelt und ihr Zusammenhang mit der Erklärungsebene	224
4.8.11. Die Methode der Seelenbehandlung nach Aristoteles in Bezug auf die Stellung der Seele zwischen zwei Welten	226
4.9. Die Form- Materie Relation in Bezug auf das Bewegungsprinzip	228
4.9.1. Die Glückseligkeit	232
4.9.2. Die Identifizierung der Seele mit dem Kapitän	233
4.9.3. Der Unterschied zwischen der Seele als Phänomen und der Seele als Wesen	235
4.9.4. Der aktive Intellekt in Bezug auf diesen genannten Unterschied	236
4.10. Der Platonische Aristoteles nach Bertrand Russell	239
4.10.1. Die Ideen bei Platon	240
4.10.2. Ideen und Formen	241
4.10.3. Die Erkenntnis und die Wahrheit	241
4.10.4. Die Materie und die Existenz	242
4.10.5. Formlehre bei Aristoteles	243
4.10.6. Die Wahrnehmung und das Wissen bei Aristoteles	244
4.10.7. Der Unterschied zwischen der Seele und dem Geist	245
4.10.8. Fortsetzung: Vergleich zwischen Platon und Aristoteles	247
4.10.9. Die Möglichkeit und die Ursache der Analogie zu Verhalten der Seele mit dem Körper	248
4.10.10. Die Seelenarten, besonders die Stellungnahme des wirkenden Geist nach Aristoteles	249
4.10.11. Verstand und Vernunft	249
4.10.12. Der Status des wirkenden (aktiven) Geist	250
4.10.13. Die oben erwähnten Unterscheidung nach ihren Funktionen bei Aristoteles	252
4.10.14. Die Sinneswahrnehmung bei Aristoteles	254

4.10.15. Der leidenlose Geist und der leidenfähige Geist	255
4.10.16. Die Präexistenz der Seele	256
4.10.17. Der Gemeinsinn	261
4.10.18. Die Seelenteile	263
4.10.19. Das kognitive und biologische Denken bei Platon	264
4.10.20. Der Beweis der Seelenexistenz durch das Widerspruchsprinzip	265
4.11. Ein andere Blickwinkel auf die Seelendefinition bei Aristoteles	267
4.11.1. Die Möglichkeit und Wirklichkeit als Definition der Seele und die Stufenleite in der Natur	267
4.11.2. Die Stellungnahme des Aristoteles über die Seelenwiedergeburt	269
4.11.3. Das Beseelte und das Unbeseelte	271
4.11.4. Die Apriorität der Ideen (Formen)	273
4.11.5. Die Widererinnerung	265
4.11.6. Die Weltseele bei Aristoteles und Platon	277
4.11.7. Schlussfolgerung des vorherigen Themas	280
4.11.8. Die Frage nach dem Dualismus bei Aristoteles und Platon	281
4.11.9. Die Frage nach dem Status des Geistes	285
Fünftes Kapitel: Textvergleich zwischen der vierten und fünften Abhandlung des Buches „Die Wissenschaft der Seele“ aus al- Šifā' des Ibn Sīnā mit der arabischen Übersetzung von Iṣḥāq ibn Ḥunayn der dritten Abhandlung des Buches „De anima,, des Aristoteles	292
5.1. Allgemeines	291
5.1.1. Art der Untersuchung	294
5.1.2. Strukturvergleich der beiden Schriften	296
5.2. Allgemeine Vorstellung der äußeren und inneren Seelenfähigkeiten bei Ibn Sīnā	299
5.2.1. Die äußere Seelenfähigkeiten	299
5.2.2. Die Elemente, die die äußere Sinneswahrnehmung bilden	300
5.2.3. Der Gemeinsinn	301
5.2.4. Die Vorstellungskraft - الخيال -	303
5.2.5. Die Kombinierende - المتخيلة -	303
5.2.6. Die aestimativa - المتوهمة -	305
5.2.7. Die Erinnerung - الذاكرة -	306
5.3. Über die Existenz des sechsten Sinnes – der Gemeinsinn und seine erste Aufgabe: المقالة الثالثة من كتاب ارسطاطاليس في النفس : Dritte Abhandlung vom Aristoteles Buches „Über die Seele“	309
5.3.1. Die äußeren Sinnesorgane	309
5.3.1.1. Die gemeinsam Wahrgenommen	318
5.3.1.1.2. Die erste Aufgabe des ersten Gemeinsinnes	318
5.3.2. الحس المشترك: وظيفته الثانية والثالثة Seine zweite und dritte Aufgabe“	324
5.3.3. Eine allgemeine Vorstellung der inneren Sinne: Das Denken, die Wahrnehmung, und die Vorstellung „الفكر والادراك والخيال“	346
5.3.4. Die hyle Vernunft	377
5.3.4.1. Die Vernunft ist von Körper getrennt – wirkliche und nicht begriffliche Trennung	377
5.3.5. Der aktive Intellekt	407
5.3.6. Die Tätigkeiten der Vernunft; das Denkende zusammensetzenden Dinge und das Denkende der einfachen Dinge	418

5.3.7. Die praktische Vernunft – العقل العملي	431
5.3.8. Die Vernunft, die Wahrnehmung, die Vorstellung: العقل والحس والخيال	468
Sechstes Kapitel: Ibn Sīnā und Ğubrān Ḥalīl Ğubrān	476
6.1. Ibn Sīnā im Auge des Ğubrān	477
6.2. Zum Gedicht	479
6.3. Zum Kommentar	482
Literaturverzeichnis	486

Einleitung

1. UNTERSUCHUNGSMETHODE

Diese Arbeit untersucht die Rezeption der aristotelischen Seelenlehre bei Ibn Sīnā (Avicenna). Es handelt sich um die Version des Buches „De anima“¹ des Aristoteles, die als Version des Themistius bekannt ist². Es werden auch die anderen Kommentare dieses Buches berücksichtigt, wie zum Beispiel der Kommentar des Themistius und Alexanders von Aphrodisias. Diese Untersuchung berücksichtigt hauptsächlich die neuplatonische Tradition, besonders die von Plotinus und sein Erbe im Judentum, Christentum und im Islam. Diese Arbeit wird sich allerdings nur insoweit mit diesem Erbe beschäftigen, als es im Islam bearbeitet ist. Der Neuplatonismus war im Mittelalter die Hauptquelle für den Aufbau der drei philosophischen Richtungen in den drei Religionen.

Es gibt mehrere Forschungsarbeiten, die dieses Thema, aber sie sind nur in allgemeinen Vorstellungen behandelt, die allerdings den noch ohne die Tiefe der Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Avicenna genügend zu untersuchen - gemeint ist der Vergleich zwischen den beiden Texten beider Philosophen, Aristoteles und Avicenna. Es wird also zum ersten Mal eine Arbeit in dieser Form erstellt, die die beiden Texte der beiden Philosophen einem Vergleich unterzieht.

Das Problem, mit dem sich diese Untersuchung beschäftigt, bezieht sich auf die Frage der Verfälschung der aristotelischen Philosophie, besonders seiner Seelenlehre, durch Avicenna, aber hauptsächlich auch durch die Neuplatoniker. Deswegen versucht diese Arbeit zu zeigen, dass Avicenna - und die Neuplatoniker vor ihm - die Seelenlehre des Aristoteles nicht verfälschten und dass sie Kenntnis von all seinen Schriften hatten.

Die Rede von Rezeption bezieht sich an erster Stelle auf die Verstehensart des rezipierten Textes bei demjenigen, der diesen Text rezipierte. Es ist die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Avicenna in den ins Arabische übersetzten aristotelischen und platonischen Schriften, die diese Arbeit vorstellen wird. Im Laufe dieser Arbeit wird diese Vorstellung auf verschiedenen Untersuchungsebenen durchgeführt, wie zum Beispiel auf der Ebene der Geschichte der Philosophie und auf der Ebene des Textvergleichs. Platon und die Neuplatoniker werden als Hilfsquelle in dieser Arbeit benutzt, besonders was die

¹ Ich werde andere Titel für das Buch „De anima“ verwenden, wie der Titel „*Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*“, oder manchmal statt der ganze Titel zu schreiben, ich begnüge mich nur auf der erste Teil, d.h. „*Vom Himmel...* „. Der Grund dafür weil ich das Buch, das diesen Titel trägt, verwendete.

² Wir werden diese Ansicht im zweiten Kapitel noch weiter ausführen.

philosophiegeschichtliche Ebene betrifft und weniger in Bezug auf die Ebene des Textvergleichs.

In dieser Arbeit wird zum ersten Mal die platonische Seite der Rezeption der aristotelischen Seelenlehre bei Avicenna beleuchtet, und zwar ohne die Übernahme der Ansicht, die besagt, dass Avicenna Aristoteles falsch verstanden oder dass er falsche Schriften verwendet hatten, die Aristoteles nur fälschlicherweise zugeschrieben wurden. Mit anderen Worten: In dieser Arbeit soll erklärt werden, auf welche Weise Aristoteles aus Avicennas Sicht platonisch ist. Das Ziel dieser Art der Rezeptionsforschung ist es, ein neues Modell für das Verstehen der Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles durch Avicenna – dies betrifft auch al-Fārābī - darzustellen. Es wird in der vorliegenden Arbeit einen ersten Schritt in Richtung auf die Widerlegung der Ansicht gezeigt, die besagt, dass Ibn Sīnā und die Neuplatoniker die Seelenlehre falsch verstanden haben.

Es muss betont werden, dass die Erklärung der Methode sich nur auf die Schriften, die zum Lehrprogramm der Akademie des Aristoteles gehörten, bezieht und nicht etwa auf andere Teile seines Werkes, d.h. die exoterischen Schriften, die außerhalb der Akademie entstanden. Die exoterischen Schriften, wie wir es noch aufzeigen, sind unsystematisch, anders als die akademischen. Diese unsystematischen Schriften betonen die dualistische Auffassung der Seele-Körper Beziehung mehr als die akademische Schrift „De anima“. Diese Schriften, die außerhalb der Akademie entstanden, werden uns helfen, die dunklen Punkte, die Aristoteles nicht geklärt hat, in der akademischen Schrift - De anima - zu erhellen, d.h. nicht seine Methode, sondern den Inhalt. Deswegen entspricht die Untersuchung der Rezeption der Seelelehre durch Avicenna einer Untersuchung der Methode, die er und seine Vorgänger verwendeten, um die Verstehensart der aristotelischen Philosophie wie Aristoteles selbst sie verstanden hat, zu begreifen.

2. GLIEDERUNG DIESER ARBEIT UND VORGEHEN

1 - Einleitung

2 - Erstes Kapitel - Allgemeiner Überblick über die Methode des Aristoteles – In diesem Kapitel wird versucht, die Methode, die Aristoteles in seinem Buch „De anima“ verwendet, zu erklären. Diese Methode wird hier als „Erklärungsebene“ genannt. Jedes Phänomen hat eine bestimmte Methode, die seiner Funktion entspricht. Aristoteles unterscheidet in der Seelenforschung zwischen zwei Seiten der menschlichen Seele: Die erste Seite verbindet sich mit dem Körper, die andere Seite verbindet sich mit der Welt der Intellekte. Die erste Seite ist

die biologische Seite, die durch die biologische Erklärungsebene fassbar ist, die andere Seite ist die metaphysische, die ethische Seite, deren Erklärung nur durch die metaphysische Ebene möglich ist. Die Arbeiten, die die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnā untersuchen, weisen nicht auf diesen Punkt hin. Die hier vorliegende Arbeit betrachtet diese Methode des Aristoteles als Voraussetzung für das Verstehen der Rezeption seiner Seelenlehre - nicht nur bei Ibn Sīnā, sondern auch bei den Neuplatonikern.

2 - Zweites Kapitel - Die Übersetzung der griechischen Seelenschriften ins Arabische In diesem Kapitel wird das Projekt der Übersetzung der Seelenschriften aus dem Griechischen ins Arabische untersucht. Das Ziel dieser Untersuchung ist es, festzustellen, ob das Buch „De anima“ vollständig ins Arabisch übersetzt wurde. Es handelt sich nicht um die Originalschrift „De anima“ sondern um die Kommentare dieses Buches. Besonders wird versucht, eine Antwort auf folgende Frage zu erhalten: Ist der Kommentar des Themistius, den Ibn al-Nadīm erwähnt, in seiner Ganzheit, d.h. alle drei Teile des Buches, ins Arabische übersetzt worden, oder nicht. Diese Frage führt uns weiter zur einer anderen Frage, und zwar zu derjenigen, ob die Version von „De anima“, die Ibn Sīnā, als er sein Buch „Über die Seele“ schrieb, verwendete, die Version des Themistius, die Ibn al-Nadīm erwähnt, ist, oder nicht? Diese Fragen werden wir in diesem Kapitel beantworten. Es wird gezeigt, dass Ibn Sīnā doch die Version des Themistius verwendete, d.h. dass es dieser Kommentar war, der seiner Arbeit zu Grunde lag, obwohl uns keine arabische Version dieser Schrift überliefert ist.

Mit der Version des Themistius ist der Text ‘Abd al-Raḥmān Badawīs in seinem Buch „Aristū fī al-nafs“ gemeint.

3 – Drittes Kapitel: Al-Fārābīs Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen (Platon und Aristoteles)“ als Beispiel für das Verständnis der Methode der philosophischen Texte der beiden Weisen.

In diesem Teil wird das Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen (Platon und Aristoteles)“ von al-Fārābī behandelt. Diese Behandlung ist ein weiteres Element, das uns hilft, zu zeigen, wie die Philosophen des Mittelalters, sei es im Islam, im Judentum oder im Christentum, die philosophischen Texte der beiden Philosophen (Platon und Aristoteles) verstanden haben und welche Methode und welche Lesart sie verwendeten. Die Arbeit wird diese Methode des al-Fārābī verteidigen.

4 - Das vierte Kapitel – Die Bearbeitung des Aristoteles im Islam

In diesem Teil der Arbeit wird versucht werden, die Verstehensart der beiden philosophischen Texte, Platon und Aristoteles, zu erhellen - und zwar durch die Analyse ihrer Seelenlehre, wie sie in ihren Texten vorgestellt wird. Dieser Teil der Untersuchung wird auch die

verschiedenen Forschungsmeinungen, die dieses Thema behandelten, **erklären**. Durch diese **Erklärung** zeigen wir die Verstehensart beider Philosophien – der des Aristoteles und der des Platon. Mit anderen Worten werden wir in diesem Teil hauptsächlich die These, die diese Arbeit vertritt, mit den Meinungen der verschiedenen anderen Forschungsarbeiten, die dieses Thema untersuchten, **konfrontieren**.

Erst in diesem Kapitel werden die geschichtlichen Aspekte des Denkens im Islam behandelt. Es wird gezeigt, dass es im Islam innere Elemente gab, die ihm zugehörten, die die Entwicklung des Denkens im Islam gestalteten, und dass es auch fremde Elemente gab, die mit den inneren Elementen letztendlich erst die Gesamtstruktur des mittelalterlichen islamischen Denkens ergaben.

Es sollen auch die Quellen aufgezeigt werden, durch die Aristoteles in die islamische Kultur eindrang, und wie Aristoteles von den islamischen Gelehrten bewertet wurde.

Ein Teil dieses Kapitels behandelt die platonische Seite des Aristoteles und zeigt, dass Aristoteles und Platon zwei Seiten derselben Medaille sind, d.h. sie widersprechen sich nicht, sondern sie ergänzen einander. Aristoteles beschränkt sich auf die irdische Seite der Seele, während Platon auf die himmlische Seite der Seele Wert legt.

Das Ziel dieser Untersuchung ist es, die Art des Verstehens bei den Neuplatonikern in ihren Kommentaren der beiden Texte zu verteidigen. Durch diese Untersuchung wird eine alternative Art des Verständnisses der Texte dieser Philosophien dargestellt, die in klarer Opposition zu den oben erwähnten Forschungsmeinungen steht. Es handelt sich mehr um Modelle des Verstehens eines Textes.

Die Meinung dieser Arbeiten, die sich entgegen der These dieser Arbeit äußern, lautet: Die Neuplatoniker verfälschten die beiden Philosophien. Diese Annahme der Verfälschung ist oft von der modernen Forschung betont worden. Diese These richtet sich logischerweise nicht nur gegen die Neuplatoniker selbst, sondern auch gegen ihre Nachfolger im Judentum, Christentum und im Islam. Im Islam sind an erster Stelle al-Fārābī und Ibn Sīnā gemeint.

Die Hauptfrage, die in diesem Kapitel behandelt wird, ist die folgende: Hat Ibn Sīnā das Erbe der beiden Philosophen richtig rezipiert oder doch verfälscht? Eigentlich betrifft diese Frage eher die Neuplatoniker. Diese Rezeption entstand aus der Systematisierung beider Philosophien – der des Platon und der des Aristoteles -, wobei eine neue Einheit entstand. Die beiden Philosophen sind in der islamischen Literatur unter der Bezeichnung „die Philosophen der Gottheitslehre“ (*al-falāsifa al-ilāhiyyūn*) bekannt. Deswegen wurden ihre Philosophien bei den Philosophen der drei Religionen nicht als Philosophien, die entgegengesetzt sind, betrachtet.

Aus der oben erwähnten Frage nach der Verfälschung der aristotelischen Philosophie durch Ibn Sīnā folgt eine andere Frage, die mit der Rezeption des Aristoteles - aber nicht mit der Rezeption der allgemeinen griechischen Philosophie - in Verbindung steht. Diese abgeleitete Frage ist die Folgende: Verfälschten die Neuplatoniker (nicht nur Ibn Sīnā) die aristotelische Philosophie? Kannten die Neuplatoniker und die islamischen Philosophen die echten Schriften des Aristoteles? Wenn sie sie kannten, muss gefragt werden: War es ihre Absicht, die Ansichten Aristoteles' zu ändern - und zwar entsprechend ihrer eigenen Ziele, wie oft in der modernen Forschung behauptet wurde? Ist die Seelenlehre des Aristoteles bei den Neuplatonikern und später bei ihren Nachfolgern im Islam, in einen Prozess der Platonisierung gezwungen worden? D.h., haben die Neuplatoniker die Ansichten des Aristoteles aus ihrem aristotelischen Kontext gelöst und ihnen stattdessen ein „platonisches Maß“ aufgezwängt? Diese Fragen zeigen verschiedene Meinungen in der modernen Forschung in Bezug auf Aristoteles und in Bezug auf den Neoplatonismus, sowie in Bezug auf die islamischen Philosophen, besonders aber auf Ibn Sīnā und seine Seelenlehre.

Diese Arbeit vertritt die Meinung, dass die Seelenlehre des Avicenna keine Verfälschung der aristotelischen Seelenlehre ist. Auch wird in dieser Arbeit die These vertreten, die sich gegen die Ansicht wendet, dass Avicenna oder die islamischen Philosophen die aristotelische Philosophie und seine Seelenlehre nicht in ihrer tatsächlichen Form kannten. Alle diese Meinungen werden im Laufe dieses Teils der Arbeit behandelt werden. Das Hauptargument, auf das sich dieser Untersuchungsabschnitt vornehmlich stützt, ist, dass der Irrtum der modernen Forschung bei ihrem Verständnis der Methode des Aristoteles und Platons in ihren eigenen Philosophien anzusetzen ist. Diese Forschungsansätze haben diese Methode nicht begriffen.

Diese Arbeit verteidigt die Ansicht, dass die christlichen und kultischen Neuplatoniker und ihre Nachfolger im mittelalterlichen Judentum und Islam diese Methode verstanden haben, und auf ihrer Basis die Philosophien der beiden Griechen kommentierten. So entwickelten sie ihre eigenen Philosophien weiter.

Dieser Teil der Arbeit ist nach dem Textvergleich der zweitgrößte Teil der Untersuchung. Er behandelt das ganze Erbe der islamischen Philosophie, deren Ursprung auf die Griechen zurückgeht, aber auch auf die christlichen wie die jüdischen Philosophen wie Philon.

5 – Fünftes Kapitel: Textvergleich zwischen Aristoteles und Avicenna. An das vorangegangene Kapitel anknüpfend werden in diesem Teil die Thesen, die diese Untersuchung vertritt, behandelt. Dies geschieht allerdings nicht nur in Auseinandersetzung mit anderen Forschungsmeinungen wie im vorherigen Abschnitt, sondern soll vor allem auf

der Grundlage eines direkten Textvergleiches geschehen. Mit anderen Worten: Wir werden die dritte Abhandlung von „De anima“ des Aristoteles mit der fünften und sechsten Abhandlung aus dem Buch „Über die Seele“ des Avicenna vergleichen. Der Grund für diese Auswahl liegt darin, dass die strittigen Punkte in den Abhandlungen beider Philosophen und der Kommentatoren hier zu finden sind: So zum Beispiel die Frage nach dem Status der menschlichen Seele nach dem Tod. Ob sie sterblich ist oder nicht; wenn sie unsterblich ist, welcher Teil von ihr dann unsterblich ist, oder die Frage nach dem Ursprung des aktiven Intellekts, ob er ein Teil der menschlichen Seele oder doch ein Stück der himmlischen Welt ist.

Diese und ähnliche Fragen waren die Hauptursache für die Vorwürfe gegen die Neuplatoniker im Allgemeinen, und gegen Avicenna im Besonderen. Sie wurden beschuldigt, im Zusammenhang dieser Fragen aristotelischen Gedankengut verfälscht und nicht von Aristoteles stammende Schriften so behandelt zu haben, als sei es Aristoteles direkt zuzuschreiben, wie zum Beispiel das Buch „Theologie des Aristoteles“ und andere. Wir werden in diesem Kapitel auf diese Bücher zurückgehen und diese Fragen erörtern.

In Fortsetzung des vorangegangenen Kapitels widerlegt dieses Kapitel die Vorwürfe, die gegen die Neuplatoniker und gegen die islamische Philosophie, besonders in dieser oben erwähnten Frage, erhoben wurden. Durch diesen Vergleich wird gezeigt, wie nah Ibn Sīnā an Aristoteles ist. Indirekt wird durch diesen Vergleich klar, dass es keinen Widerspruch zwischen Platon und Aristoteles in diesen Fragen gibt. Der Unterschied zwischen den beiden liegt in der Formulierung (Sprache), oder was in dieser Arbeit bisher immer betont wurde, in ihren Erklärungsebenen. Dieser Unterschied entspricht den verschiedenen Seiten der Seele, die jeder von ihnen untersucht: Aristoteles betonte die biologische Seite der Seele, während Platon die metaphysische – ethische Seite der Seele betonte. Ibn Sīnā, wie vor ihm die Neuplatoniker, setzte die beiden Seiten zusammen in seiner Seelenbehandlung. Dieser Teil wird als Beleg gegen diese Vorwürfe verwendet.

Das Hauptthema dieser Arbeit ist die Seelenlehre des Aristoteles, wie sie in den Akademieschriften vorgestellt wurde, besonders in der Schrift „De anima“, die von vielen Forschern als unplatonisch bezeichnet wurde. Diese Behandlung wird durch den Vergleich mit der platonischen Seelenlehre, wie sie in seinen Schriften verarbeitet wurde, vorgestellt. Es wird damit gezeigt werden, dass auch in diesen bekannten Schriften, die als unplatonisch bezeichnet wurden, d.h., in den akademischen Schriften, der Geist Platons vorhanden ist. Durch den Textvergleich wird offenbar, dass diese akademischen Schriften des Aristoteles bei den Neuplatonikern, bei al-Fārābī und bei Avicenna immer verwendbar waren. In diesen Schriften befindet sich der verborgene Platon. Auch wird die Seelenlehre, wie sie in den

exoterischen Schriften des Aristoteles dargestellt ist, behandelt, um zu zeigen, dass diese Schriften die akademischen Schriften verdeutlichen, erklären und ergänzen, d.h., die platonische Seite des Aristoteles aufzeigen. Es wird geklärt, dass diese Schriften nicht zur frühen Schaffensphase des Aristoteles gehören, sondern im Laufe seines Lebens entstanden, um zu zeigen, dass Platon immer bei Aristoteles repräsentiert war.

In der ersten Reihe der ins Arabische übersetzten aristotelischen Schriften stehen der Kommentar des Themistius „De anima“ und seine Paraphrasen, die durch Ishāq Ibn-Ḥunayn übersetzt wurden. Wir werden uns hauptsächlich auf diese Version beschränken. Diese Version der Schrift „De anima“ des Themistius spielt eine Hauptrolle in der Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles durch Ibn Sīnā. Das bedeutet noch nicht, dass Ibn Sīnā den Kommentar des Themistius nicht kannte, oder nicht rezipierte. Es ist sehr wahrscheinlich, dass er auch diesen Kommentar rezipierte, aber die arabische Übersetzung dieses Kommentars für immer verloren ging.

6 – Sechstes Kapitel: Avicenna und Ğubrān Ḥalīl Ğubrān. Ğubrān erwähnt in einem seiner Bücher, dass der einzige Gelehrte, der ihm sehr am Herzen liege, Avicenna sei; besonders Avicennas Gedicht „Über die Seele“ sei ihm wichtig. Wir werden in diesem Teil der Arbeit die Gründe für diese Aussage Ğubrāns suchen. Es handelt sich bei dieser Aussage hauptsächlich um ein Bekenntnis zur anderen Seite der Philosophie Avicennas, der so genannten „orientalischen Philosophie“ oder der „Philosophie der Besonderen (Eliten)“. Die Untersuchung, die in den oben erwähnten Kapiteln dieser Arbeit zur Sprache kommt, behandelt nur eine philosophische Richtung bei Avicenna, die er selbst als „Philosophie der Öffentlichkeit“ bezeichnete. Mit Ğubrān wird die zweite Richtung seiner Philosophie erörtert, die nicht aristotelisch ist, sondern eher der gnostischen Philosophie, oder was als „Erleuchtungsphilosophie“ bekannt ist, zuzurechnen ist. Diese Philosophie hat Ğubrān inspiriert und ihn beeinflusst. Dieser Teil wird sich also vornehmlich der Rezeption des erwähnten Gedichtes durch Ğubrān widmen. Wir werden in diesem Teil nur die Hauptpunkte dieser Rezeption erwähnen, weil diese Untersuchung für sich eine selbstständige Arbeit wert wäre und nötig machen würde. Eine solche Arbeit wäre äußerst wünschenswert. In unserer vorliegenden Untersuchung wird nur auf die allgemeinen Züge dieser Rezeption aufmerksam gemacht werden.

Erstes Kapitel

Allgemeiner Überblick über die Methode des Aristoteles und Ibn-Sīnā

1. ALLGEMEINER ÜBERBLICK ÜBER DIE METHODE DES ARISTOTELES

In diesem Teil wird versucht, die Problematik, die in der Schrift „De anima“ erscheint aufzuzeigen und die Diskussion, die über die Glaubwürdigkeit der Rezeption der aristotelischen Seelenlehre bei Ibn Sīnā entstanden ist, zu erörtern.

In der ersten Abhandlung der Schrift „De anima“ stellt Aristoteles seine Forschungsmethode dar³. Die Frage, die Aristoteles in diesem Zusammenhang aufwirft - und zwar, nachdem er die Forschungsmethode auf das Wesen und auf die Eigenschaften der Seele bezogen hat, ist die folgende: Ist diese Forschungsmethode, die bei der Erforschung der Seele Anwendung findet, bei allen anderen Dingen dieselbe, oder doch anders? Die Antwort, die Aristoteles liefert, besagt: Die Forschungsmethode unterscheidet sich je nach Forschungsobjekt. Es folgt ein Unterschied in der Art der Behandlung der Probleme der verschiedenen Dinge. Denn es liegen stets auch unterschiedliche Prinzipien (Begriffe) vor, die die Grundlage verschiedener Methoden darstellen. Mit anderen Worten: Es handelt sich bei dieser Forschungsmethode um die verschiedenen Erklärungsebenen, die sich auf Grund des Unterschieds zwischen den Dingen ebenfalls unterscheiden.

Da Aristoteles die Seele mit dem Leben identifiziert, die Seele also ein biologisches Phänomen ist, geht er lediglich von der naturwissenschaftlichen Erklärungsebene – der Biologie - aus und erklärt die Seele von diesem Hintergrund. Die Definition der Seele bezieht sich nach Aristoteles auf alle Seelenstufen (Seelenarten): Von Pflanzen bis hin zum Menschen. D.h., diese Seelen haben eine gemeinsame Basis, die sich mit dem Leben –der Biologie- identifiziert. Ebenso kann man die Definition der Seele nach dem Unterschied zwischen den Lebewesen betrachten. Bei dieser zweiten Möglichkeit hat Aristoteles die Definition der Seele von der biologischen Ebene zur geistigen, metaphysischen Ebene erhoben, wie er das beim Übergang von der zweiten zur dritten Abhandlung der Schrift „De anima“ tat. Das bedeutet nicht, dass sich die Definition der Seele bei Aristoteles einzig auf die biologische Ebene beschränkt. In der Schrift „De anima“ betrachtet Aristoteles die Seele auf verschiedenen Ebenen, einmal biologisch, wie in der ersten und am Anfang der zweiten Abhandlung der Schrift „De anima“, in denen er die Seele als Prinzip des

³ O. Gigon, Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtkunst*, S. 257-261, § Nr. 402a 10-403a 31.

Lebens aller Arten von Lebewesen definiert und ihre Definition nicht nur auf den Menschen beschränkt. ein anderes Mal stellt er die Definition der Seele zwischen Biologie und Metaphysik vor, wie in der zweiten und zu Beginn der dritten Abhandlung, wo er erst die Seele als Form und den Körper als Materie identifiziert und sie dann auf der Basis der Beziehung zwischen Materie und Form erklärt. Diese Erklärungsart versucht, die Beziehung der Seele mit dem Körper in Analogie des Verhältnisses von Auge und Sehvermögen zu erklären. Bis zu diesem Punkt in der Schrift „De anima“ wurde die Seele im Rahmen der Biologie behandelt. Bei dieser Behandlungsart, wie sie in der ersten und zweiten Abhandlung vorgestellt ist, zeigt er die Gemeinsamkeiten bei den Lebewesen auf, d.h., das Leben selbst. In der dritten Abhandlung unterscheidet er zwischen Denken und Sinneswahrnehmung, d.h., zwischen dem Lebewesen, das als einziges die Fähigkeit des Denkens besitzt, gemeint ist der Mensch, und zwischen den Tieren, deren Fähigkeiten sich auf die Sinneswahrnehmung beschränken (die Wahrnehmung ist die höchste Fähigkeit, die unvernünftige Tieren erreichen können). An dieser Stelle der Behandlung tauchen die ersten Erklärungsprobleme und auch die ersten Verständnisschwierigkeiten der aristotelischen Texte auf. In der ersten Abhandlung zeigt er zwei Ansätze seiner Forschungsmethode: Einerseits einen naturwissenschaftlichen Ansatz, und andererseits einen dialektischen Ansatz.⁴ Um diese Methode zu erklären, verwendet Aristoteles die Definition des Zorns. Ihm zufolge ist der Zorn ein psychisches Phänomen. Durch dieses Phänomen wird die Methode der Dialektiker geklärt. Derjenige, der zornig ist, richtet seine Aufmerksamkeit nach dieser Methode auf „[ein] Streben, erlittene Kränkung zu vergelten...“; der Naturwissenschaftler dagegen wird dieses Phänomen folgendermaßen erklären: “er (gemeint ist der Zorn) sei ein Sieden des Blutes und des Warmen in der Herzgegend”.⁵ Aristoteles wendet diese Erklärung auf die o.g. Beziehung der Seele mit dem Körper, d.h., auf das Prinzip Form – Materie an.

Das Streben ist ein Phänomen, das mit der Zukunft verbunden ist, d.h., es gehört zu einem komplizierten Denkprozess, der Abstraktion erfordert und der nur möglich ist, wenn das Objekt des Denkens nicht zur materiellen, sondern zur metaphysischen Welt gehört.

Mit anderen Worten: Die Erklärung, die sich auf die materielle Seite des Menschen bezieht, ist dem Naturwissenschaftler eigen, der seine Forschung auf die

⁴ Ebd., S. 260, § 403a24.

⁵ Ebd., S. 260-261, § 403a24.

Sinneswahrnehmung ausgerichtet und konzentriert. Man könnte auch sagen: Die Erklärung dieser materiellen Seite des Menschen gehört zur biologischen Erklärungsebene der Seele, die die Seele als Prinzip des Lebens betrachtet. Aber die Erklärung, die sich auf die Form bezieht, gehört zum Dialektiker, der, wie wir in der dritten Abhandlung von „De anima“, sehen werden, die Seele nur in Bezug auf den Geist oder auf die immaterielle Seite des Menschen betrachtet.⁶ Wenn ein Ding zum Forschungsobjekt geworden ist, meint Aristoteles, dann wird dieses Ding nicht nur von einer Seite her untersucht, d.h., nicht nur von seiner materiellen Seite her oder bezüglich seiner Form, sondern beide Seiten müssen untersucht werden, d.h., der Forscher, der nur die Eigenschaften eines Dinges untersucht, muss dieses in seiner Ganzheit in Betracht ziehen, z.B. den menschlichen Körper - Materie und Form.⁷ Bei Platon betrifft die Untersuchung nur die formelle - dialektische Seite der Dinge, also ihr Wesen. Die Untersuchung der Eigenschaften eines Dinges und nicht ihres Wesens ist die Aufgabe eines Naturwissenschaftlers, und die Untersuchung der Formen wiederum ist die Aufgabe des Dialektikers. Aristoteles adoptiert in einem Teil seiner Schrift „De anima“ die Methode des Naturwissenschaftlers und Platon adoptierte die Methode des Dialektikers. Der Dialektiker behandelt die Formen, die in einer potentiellen Weise mit der Materie in Verbindung kommen können, wie z.B. die Beziehung des Geistes oder der Vernunft – des Verstandes - mit dem Körper, wie es bei Platon der Fall ist, und wie Aristoteles es in der dritten Abhandlung seiner Schrift „De anima“ ausführt. Aristoteles behandelt die Seele in dieser dritten Abhandlung nicht ausgehend von ihrer reinen Beziehung mit der Materie, sondern er behandelt sie dadurch, dass er sie in einer Abstraktionsweise betrachtet, d.h. als Wirklichkeit und nicht als Akzidens. Ähnliche Betrachtungen finden sich bei Platon.

Die Abstraktionsuntersuchung gehört in den Bereich der Metaphysik. Der Metaphysiker behandelt nur die reinen Formen, die keinesfalls in Verbindung mit der Materie stehen, oder die potentiellen Arten einer Verbindung mit der Materie sein können, wie der reine Geist bei Aristoteles, oder wie der Verstand oder die Vernunft bei Platon. Diese Untersuchungsart -Erklärungsebene- bezieht sich auf das Wesen der Seele, oder -wie es Platon ausgedrückt hat- auf die „Wirklichkeit“ und nicht auf die „Wahrscheinlichkeit“. Der Naturwissenschaftler behandelt die Eigenschaften der Dinge in ihrer Ganzheit, d.h. die Form in ihrer Verbindung mit

⁶ Ebd.

⁷ Ebd., S. 261, § 403b7.

der Materie, wie Aristoteles in seiner zweiten Abhandlung der Schrift „De anima“ dies darstellte.⁸ Wir finden diese Untersuchungsmethode bei Platon, die die Ganzheit des Menschen untersucht, die biologische und die metaphysische Seite. Platons Buch „Timaios“ legt diese Erklärungsebene jedoch nicht ausführlich genug dar, wie es bei Aristoteles in seiner Schrift „De anima“ der Fall ist.

Aristoteles betonte, dass er nach einer naturwissenschaftlichen Forschungsmethode verfähre: „Als der Ausgang der Untersuchung ist voranzustellen, was der Seele ihrer Natur nach am meisten zuzukommen scheint. Es scheint sich nun das Beseelte vom Unbeseelten vor allem durch zwei Dinge zu unterscheiden: Durch Bewegung und durch Wahrnehmung.“⁹

Wir sehen, dass bei Aristoteles die physikalischen, physiologischen Phänomene den Maßstab für die Unterscheidung zwischen Lebewesen und Leblosem darstellen. Aufgrund dieses Unterschiedes wählte er die naturwissenschaftliche Erklärungsebene. In der ersten und zweiten Abhandlung seiner Schrift „De anima“ untersucht er die Aktivitäten der Seele; diese Aktivitäten sind nicht vom Körper - der Materie getrennt. Die Aktivitäten der Seele können nicht allein existieren, sie müssen sich in einem Körper befinden, um sich zu verwirklichen, wie alle Arten der Vorstellungskräfte und wie die Sinnesorgane und wie das Gedächtnis usw. Wenn er also in der ersten und der zweiten Abhandlung sagt, dass die Seele nicht vom Körper getrennt ist, so meint er damit die Seele, die sich mit den beiden o.g. Prozessen identifiziert, d.h. mit der Bewegung und mit der Wahrnehmung, die die Merkmale der biologischen Seele sind. Diese Seele steht in Verbindung mit dem Körper, d.h. die Seele bezieht sich in diesem Sinne nur auf die Ebene der Biologie = Bewegung und Wahrnehmung. Nur in der dritten Abhandlung der Schrift „De anima“ sowie an einigen Stellen in der zweiten Abhandlung änderte er seine Forschungsmethode hin zur Dialektik, da die Seele an diesen Stellen nicht mit den o.g. biologischen Merkmalen identifiziert wurde, sondern mit der Vernunft, die von allen Lebewesen einzig der Mensch besitzt.

Nach dieser Erklärung unterscheidet Aristoteles zwischen der Vernunft, die unsterblich ist, d.h. die vom Körper getrennt ist, und zwischen der Seele, die die niedrigen Fähigkeiten, die sich unterhalb der Vernunftstufe befinden, enthält. Mit den niedrigen Fähigkeiten sind die Fähigkeiten, die mit der Wahrnehmung identisch sind, gemeint, wie die Vorstellungskräfte, das Gedächtnis und die Erinnerung. Diese

⁸ Ebd., S. 261, § 403b7.

⁹ Ebd., S. 262, § 403b16.

Unterscheidung finden wir auch bei Platon, der sie in seinem Buch „Der Staat“ vorstellt. Er unterscheidet einerseits zwischen der Vernunft, die keine Verbindung zum Körper hat, die unsterblich ist, und dem Verstand, der denselben Status hat, wie die mathematischen Zahlen und die geometrischen Figuren, die sich auf äußere Gegenstände beziehen, aber nicht von ihnen getrennt sind, und andererseits zwischen der Seele, die mit der Sinneswahrnehmung identisch ist, die vom Körper getrennt ist, und die mit ihm vergeht.

Mit dieser Erklärung wollen wir darlegen, dass die Methode des Aristoteles nicht gegen Platon gerichtet ist, wie häufig in Forschungsarbeiten betont wird. Die aristotelische Methode ergänzt in diesem Zusammenhang die platonische Vorgehensweise und erklärt die Punkte, die Platon nicht behandelte oder die er im Dunklen gelassen hatte.

Diese Ansicht wird das Motto dieser Arbeit sein und wird die Erklärungsart für die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnā während der gesamten Untersuchung begleiten. Das Problem, für das diese Erklärung eine Lösung zu finden versucht, ist das Folgende: Wie kann man die Ansicht des Aristoteles in der Statusfrage der Seele erklären, wenn er doch an einer Stelle in „De anima“ die Seele als Eigenschaft des Körpers und an einer anderen Stelle wiederum als Ursache für die dauerhafte Existenz des Körpers definiert. Die Definition der Seele als Eigenschaft charakterisiert die aristotelische Philosophie als eine Monistische, die die Seele also mit dem Körper als eine Einheit betrachtet und die beiden Teile miteinander identifiziert, damit also antiplatonisch ist. Die Seele als Ursache wiederum führt zu einer dualistischen Sichtweise der Seele. Die Seele als Ursache bedeutet, dass sie sich vom Körper, der als Wirkung gilt, unterscheidet und auf einer höheren Stufe steht als der Körper; d.h. die Seele wird als immaterielles Wesen betrachtet. Wie können sich diese beiden widersprüchlichen Erklärungen des Aristoteles in ein und demselben System befinden, und wie kann man sie erklären. Oder worin liegt der Zusammenhang zwischen beiden? Die Erklärung der Methode, die Aristoteles verwendet und die die Neoplatoniker und später al-Fārābī und Ibn Sīnā aufgegriffen haben und weiter übernahmen, ist die Antwort auf dieses Problem. Diese Antwort darzulegen und zu erklären ist Gegenstand unserer Arbeit.

Die Verwendung des Prinzips der „Erklärungsebene“ war in der Antike sehr verbreitet. Platon erklärt die berühmte Ansicht des Heraklit, man könne nicht zweimal denselben Fluss betreten, anders als viele Interpreten es vor ihm taten. Der Fluss befindet sich von einem Moment zum anderen in dauernder Veränderung.

Dieser Aussage läuft bei vielen Kommentatoren auf die Erklärung hinaus, dass Heraklit gemeint habe, dass der Erwerb des Wissens durch den Menschen unmöglich sei; das Wissen, das der Mensch durch seine Sinne aufnimmt, ändere sich in jedem Moment parallel zu den äußeren Gegenständen. Platon beschränkt sich in der Erklärung dieser Aussage auf die Sinneswahrnehmung, nicht aber auf die Ideen, die unveränderlich sind. Das bedeutet: Platon wie Heraklit und auch Aristoteles betrachteten die Sinneswahrnehmung als wäre sie unwirklich, ungewiss, oder bloße Meinungsäußerung oder gar Unwissen. Aufgrund dieser Erklärung ist das Wissen bei Heraklit wie bei Platon nicht „*was wird*“ = Wahrnehmung, sondern „*was ist*“ = Wirklichkeit. Der Inhalt der Wahrnehmung und der Sinnesorgane befindet sich nach Platon, nach Heraklit und nach Aristoteles in kontinuierlicher Änderung, ist also einem ständigen Veränderungsprozess unterworfen.¹⁰

Am Anfang seiner „Metaphysik“ betont Aristoteles folgende Tatsache: Die Dinge befinden sich in Veränderung – in Bewegung, das bedeutet, dass die physikalischen Dinge durch die Sinneswahrnehmung aufgenommen werden können.

Ein wichtiger Punkt hinsichtlich der Erklärungsebene bei beiden bezieht sich auf die falsche Bezeichnung der aristotelischen Philosophie als empirisch, im Gegensatz zur Platonischen, die als ideell beschrieben wurde. Diese Bezeichnung erfasst nicht die ganze Erkenntnislehre des Aristoteles, ist daher falsch. Die Ansicht des Aristoteles, was sich in der Vernunft befinde, müsse erst durch die Sinne aufgenommen worden sein, erlaubt uns nicht, Aristoteles ohne weiteres des Stempels der reinen Empirie aufzudrücken. Die Absicht, die hinter seiner Meinung steckt, ist, dass das Wissen, das sich im Bereich der Sinneswahrnehmungen befindet, sich auf die vergänglichen, entstehenden Dinge richtet - und nicht auf die abstrakten Formen. Platons Erklärung ist die Folgende: Wie können wir das Wissen aus den abstrakten Ideen gewinnen, wenn die Sinnesorgane der Überlieferer der materiellen Sinneseindrücke sind? Deswegen haben die Gegenstände des Wissens bei Platon Anteil an der Ideenwelt, wie z.B. die Verbindung der vernünftigen Seele mit den anderen Ideen, und wie die Vorstellung des reinen absoluten Guten - Gottes.

Aristoteles versuchte, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie wir das Wissen von der konkreten Welt erlangen können. Hierzu ist folgendes zu sagen: Die Gegenstände des Wissens sind bei ihm die entstehenden und vergänglichen Dinge, die ein Teil der Ideen sind, und zwar was ihre Formen angeht. In „De anima“

¹⁰ B.Russel, *Philosophie des Abendlandes*, 171-172.

behandelt Aristoteles die Seelenlehre ausgehend vom Beseelten, das zur konkreten Welt gehört. Er erklärt die Seele durch ihre *Eigenschaften* und *Tätigkeiten*. Diese beiden Phänomene können nur in Verbindung mit dem Körper erklärt werden. Die Eigenschaften der Seele beziehen sich auf den ganzen Körper und nicht nur auf die Seele als reine Form. Die Definition der Seele in „De anima“ als Prinzip des Lebens entspricht dem Ziel der Forschungsmethode. Platon identifiziert die Seele mit dem reinen Guten als dem Göttlichen. Der Forschungsgegenstand in „De anima“ ist das Beseelte. Anders verhält es sich bei Platon: Bei ihm ist das Ziel der Seelenforschung das Bestreben der Seele, durch ihre gute Taten dem Göttlichen ähnlich zu werden. Aristoteles hat dadurch, dass er die biologische Seite der Seele untersucht hat, die nicht vom Körper getrennt ist, die Mängel der platonischen Erklärungsversuche behoben und diese ergänzt. In der dritten Abhandlung in „De anima“ war Aristoteles gezwungen, von der Erklärungsebene der Biologie = Naturwissenschaft zur Metaphysik oder der theoretischen Religion = Dialektik zu wechseln. In der dritten Abhandlung ist seine Gegenstandsuntersuchung nicht mehr die *biologische Seele*, sondern die *vernünftige Seele* als reine Form. Aristoteles konnte die platonische Erklärungsebene an dieser Stelle nicht übernehmen, weil das Objekt seiner Forschungsmethode dies von ihm erforderte. Platons Gegenstand in seiner Seelenforschung ist die abstrakte, reine Seite der Seele, die vom Körper getrennt ist, und nicht das Beseelte. Deswegen betonte Aristoteles in seiner Erklärung die Beziehung zwischen Seele und Körper, und Platon legte besonderen Wert auf die Beziehung zwischen Seele und den anderen Ideen, wie beispielsweise Gott. Es ist richtig, dass Platon in seiner Schrift „Timaios“ die biologische Seele behandelt, wenn auch nicht ausführlich. Das Ziel der Untersuchung ist es, den Unterschied zwischen der vernünftigen Seele und der biologischen Seele deutlicher hervortreten zu lassen, d.h., die vernünftige Seele durch ihre gegenteiligen Bezeichnungen im Vergleich zur biologischen Seele in ihren Einzelheiten besser zu erklären.

Das Verständnis der Methode des Aristoteles, die auf seine Seelenlehre angewendet wird, weist auf seine Metaphysik hin. Die Bausteine seiner Seelelehre sind seiner Metaphysik entnommen. Begriffe wie Form, Materie, Wirklichkeit, Möglichkeit, Wesen und die Substanz sind die Schlüssel zum Verständnis seiner Seelenlehre. Dies hilft uns zu verstehen, wie eng der Zusammenhang zwischen der aristotelischen und der platonischen Seelenlehre ist.

B. Russel sagt über diese Verbindung: „Die aristotelische Metaphysik könnte man etwa als durch gesunden Menschenverstand verwässerte Platonik bezeichnen. [...]“ .

Wenn man Aristoteles zu verstehen sucht, hat man zeitweilig den Eindruck, dass er die Ansichten eines von Philosophie unbeschwerten Durchschnittsmenschen zum Ausdruck bringt, zeitweilig wieder, dass er die Lehren Platos in neuer Terminologie darstellt.”¹¹ Die Erklärung der Stellen, die in „De anima“ nicht ganz klar sind, kann man in seinen anderen Schriften finden; sie ergänzen und verdeutlichen die Aussagen, die in „De anima“ vorgestellt sind. Mit anderen Worten darf man die Aussagen in „De anima“ nicht als getrennt betrachten, ohne ihren ganzen Kontext mit der entsprechenden Philosophie – des Aristoteles - als Ganzes in Betracht zu ziehen.¹² Die Struktur der Welt bei Aristoteles und bei Platon ist identisch mit der Struktur der Vernunft, die sie in ihren Philosophien darlegen. Diese Identifizierung dient dazu, das Wissen zu ermöglichen. Das Forschungsobjekt der Metaphysik ist bei beiden an erster Stelle die Wirklichkeit als solche. Daher ist die Charakterisierung der aristotelischen Philosophie als empirische gegenüber der platonischen Philosophie, die als idealistisch definiert ist, nicht mehr gültig. Mit seiner Aussage, dass alles, was in der Vernunft ist, sich erst in den Sinnen wiedergespiegelt haben muss, meint Aristoteles nicht etwa, dass die Sinne die einzige Quelle des Wissens sind. Denn wenn vorher in der Vernunft kein allgemeines Wissen vorhanden ist, wie ist es dann möglich, konkrete Sinneswahrnehmungen ins Allgemeine, ins Abstrakte, in Ideen umzuwandeln?

Diese Ansicht des Übergangs vom Einzelnen zum Allgemeinen bei Aristoteles, die ihn als Empiriker qualifiziert, bleibt ungeklärt, und dennoch ist dieser Übergang das Zentrum der aristotelischen Erkenntnistheorie. Im Bezug auf die Seelenerklärung stellt sich die Frage: Worin liegt der Unterschied zwischen Aristoteles und Platon in der Frage der Wirklichkeit? Die Wirklichkeiten, oder die Ideen, z.B. die Seele als Form, die Platon untersucht, wurden von ihm, obwohl manche von ihnen Teil konkreter Dinge sind, ohne ihre Verbindung zu diesen untersucht, wie etwa die Seele und der Körper, die von Platon getrennt betrachtet werden. Platon untersucht die Seele im Bezug auf die Ideenwelt, d.h. als reine Wirklichkeit. Aristoteles bemerkte diesen Mangel bei Platon. Platon behandelt den Aspekt der „Teilnahme“ zwischen den Ideen und den einzelnen materiellen Dingen, die aber nicht miteinander verbunden sind. Aristoteles füllt durch seine Erklärungsebene die

¹¹ Ebd., S. 183.

¹² Ebd., S. 183-184. B. Russel sagt: „Man kann nicht jeden einzelnen Satz allzu wichtig nehmen, weil manche Ansichten häufig an anderer Stelle korrigiert oder umgewandelt werden. Im großen und ganzen versteht man seine Universalientheorie, sowie seine Lehre von Stoff und Form noch am ehesten, wenn man zunächst von der Auffassung einer Seite seiner Anschauungsart ausgeht und dann die platonischen Modifizierungen berücksichtigt, denen er sie unterzieht.“

Lücke, die beim Aspekt der „Teilnahme“ unberücksichtigt bleibt, indem er alle Bereiche seiner Philosophie mitberücksichtigt. Als Reaktion auf diesen Mangel untersucht er die biologische Seele - die Wahrnehmung, das Wachstum, die Bewegung, die Vorstellung. Man kann sagen, dass es Aristoteles' Ziel in „De anima“ ist, die biologische Seele getrennt zu behandeln. Platons Ziel in seinen Schriften, die die Seele behandeln, ist es demnach, die vernünftige, vom Körper getrennte Seele zu erklären. Aristoteles *widerlegt* Platon nicht, sondern erklärt seine Seelenlehre im Rahmen einer *anderen Terminologie und ergänzt sie*.

Dieser Unterschied der Erklärungsebenen bedingt natürlich auch einen Unterschied in ihrer *Sprache*. Platon hielt seine Lehre in Form eines *Dialogs* fest, der für jeden verständlich und zugänglich ist. Aristoteles' Schriften dagegen sind wie eine Lektüre, ähnlich wie Vorlesungen geschrieben. Sie richten sich nur an diejenigen Leser, die in der Lage sind, Philosophie zu verstehen. Platon vermittelt seine Lehre wie ein Prophet, Aristoteles wie ein Professor. Die Seelenlehre des Aristoteles und überhaupt alle Themen seiner Philosophie werden - im Gegensatz zu Platon - systematisch und theoretisch vorgestellt, so z.B. seine Gottesvorstellung als die erste Ursache, den unbewegten Bewegten, d.h. die theoretische Theologie, sowie die theoretische Ethik und die theoretische Seelenlehre. Platons Sprache ist reich an Symbolen, Mythen und Beispielen, um seine Lehre auf diese Weise dem Menschen näher zu bringen. Diese Art der Formulierung ist zwar für den damaligen Leser leicht zugänglich gewesen, gibt dem modernen Rezipienten aber manches Rätsel auf, das nicht so einfach entschlüsselt werden kann: Diese Interpretationsbedürftigkeit und die damit entstehenden Uneinigheiten sind sicherlich mit ein Grund für die der These dieser Arbeit entgegengesetzten Forschungsansichten.

Ibn al-Qiftī beschrieb eine ähnliche Meinung über die Beziehung zwischen Platon und Aristoteles in Bezug auf diese Frage: “ ثم ان ارسطوطاليس راي كلام شيخه افلاطون وشيخ شيخه سقراط في مناظرة القوم فوجدكلام شيخه مدخول الحجاج متزلزل القواعد غير محكم البينة في الرد والمنع فهذبه ورتبه وحققه ونمقه واسقط ما ضعف منه واتى في الجواب بالاقوى وسلك في كل ذلك سبيل المجاهدة والتقوى فجاء كلامه انصح كلام واسد كلام واحكم كلام , Übers.: „So sah Aristoteles die Aussagen seines Scheichs Platon und des Scheichs seines Scheichs Sokrates in der Diskussion mit den Leuten [er meint die Diskussion Platons und Sokrates' mit ihren Vorgängern]. Er fand, dass die Aussagen seines Scheichs lückenhafte Argumente aufweisen, eine unzuverlässige Basis und ein unvollendeter Beweis sind, und zwar in der Antwort und in der Verteidigung. Dann verfeinerte er sie [gemeint sind diese

Aussagen], ordnete sie, untersuchte sie wieder, fasste sie in einem besseren Stil ab. Er ließ aus, was an ihnen schwach erschien [gemeint sind die schwachen Aussagen in ihren Argumentationen] und beantwortete sie mit dem, was ihm an ihnen als stark erschien [gemeint sind diejenigen Aussagen, die mit starken Argumenten untermauert waren], er beschritt bei allen diesen [Prozessen] den Weg der Bemühung und der Gottesfurcht, und das machte seine Aussagen unter allen Aussagen zu den deutlichsten, genauesten und festesten.“¹³

Die Neoplatoniker und Ibn Sīnā verstanden die Methoden der beiden und versuchten, sie wieder zu vereinen. Dieser Versuch muss nicht als falsch beurteilt werden; ihr Versuch dient an erster Stelle der Entdeckung und der Erhellung des Platonismus bei Aristoteles und dient ihren Philosophien –gemeint ist die der islamische Philosophen ebenso, wie der Neuplatoniker – auch in dem Sinne, dass er half, diese Philosophien in dem Sinne zu formulieren, dass die Philosophie des Aristoteles diejenige von Platon ergänzt. Die aristotelische und die platonische Seelenlehre sind zwei Seiten derselben Medaille, die im Laufe der Geschichte zwei verschiedene Stempel trug, einmal den neuplatonisch-christlichen Stempel, ein andermal den jüdischen und wiederum ein andermal den islamischen Stempel.

1. 1. Die Methode der Untersuchung der Seele bei Ibn Sīnā:

Ibn Sīnā behandelt die Seele auf zwei Ebenen: Auf der allgemeinen Ebene und auf der spezifischen Ebene. Mit der allgemeinen Ebene sind die natürlichen Fähigkeiten gemeint - durch sie werden die niederen Tätigkeiten der Seele ausgeübt. Mit den niederen Fähigkeiten sind die vegetativen Fähigkeiten gemeint, dabei steht die Vorstellungskraft, die Ibn Sīnā القوة الوهمية nennt, d.h. die Einbildungskraft, am höchsten. Durch diese Fähigkeit nimmt Ibn Sīnā zufolge das Schaf den Fuchs wahr und flieht vor ihm. Diese Fähigkeit steht an der Spitze der Sinneswahrnehmungen des unvernünftigen Lebewesens.

Ibn Sīnā ordnete die Untersuchung der Seele unter der Naturwissenschaft¹⁴ ein. Diese Zugehörigkeit der Seele zur Naturwissenschaft passt nicht zu seiner metaphysischen, spezifischen Erklärungsebene. Auf dieser Ebene wird die Seele in Verbindung mit dem aktiven Intellekt betrachtet. Aber es muss betont werden, dass diese Behandlungsebene nur in einigen Schriften von ihm intensiv untersucht wurde,

¹³ Ibn-al-Qiftī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, S. 51.

¹⁴ Ibn Sīnā, *ʿIlm al-naḥs, al-Šifāʾ*, S. 7-8.

wie z.B. in der Schrift „‘Ilm al-nafs“ und in seiner Schrift „مبحث عن القوى النفسية“, d.h. „Die Untersuchung über die Seelenfähigkeiten“. Diese Schriften gehören zu derjenigen Kategorie von Schriften, die er „die Philosophie der Öffentlichkeit“ nannte „فلسفة الجمهور“. Diese Erklärungsebene befindet sich nicht in seiner anderen Schriften, die „Die orientalische Philosophie“ „الفلسفة المشرقية“ genannt werden. Nach der Erklärungsebene der orientalischen Schriften spielen die niederen Fähigkeiten, also die vegetativen und die wahrnehmenden Fähigkeiten, keine Rolle. Die Verbindung dieser niederen Fähigkeiten mit dem Körper war der Anlass für die Vorstellung von der Seele in den Schriften der orientalischen Philosophie. Die orientalische Philosophie betrachtet die Seele im Rahmen der Erleuchtungslehre. Die orientalische Philosophie gehört zur Philosophie der Elite „فلسفة الخاصة“.

Bevor wir diese Art der Seelenvorstellung erklären, müssen wir erwähnen, dass es eine dritte Art von Schriften gibt, in denen Ibn Sīnā ebenfalls seine Seelenlehre vorstellt. In dieser dritten Gruppe von Schriften setzt er die beiden Erklärungsebenen, nämlich die der orientalischen Philosophie und die der Philosophie der Öffentlichkeit, zusammen. Wir finden diese Behandlungsart in seinen Schriften, die unter dem Titel „الاشارات والتبهيات“, d.h. „Die Hinweise und Ermahnungen“ bekannt geworden sind.

Wir werden in dieser Untersuchung die Seelenlehre des Ibn Sīnā nach der Philosophie der Öffentlichkeit und nach der Zusammensetzung der beiden Ebenen vorstellen, nicht jedoch nach der orientalischen Philosophie.

Es ist selbstverständlich, dass die Quellen für Ibn Sīnās Philosophie vor allem von seinen Vorgängern im Islam stammten, besonders von der Philosophie der Iḥwān al-Ṣafʿā und des al-Fārābī - wie er in seiner Bibliographie mitteilte-. Die originalen griechischen philosophischen Schriften, die ins Arabische übersetzt wurden, waren für ihn nicht nur originale Quellen, sondern er verwendete sie, um seine Philosophie zu rechtfertigen und um zu zeigen, dass er ein Nachfolger von Aristoteles und Plato ist.

Er benutzte zwei Methoden in seiner Seelenbehandlung. Die eine ist die analytische Methode, die andere ist die zusammensetzende Methode. Die analytische Methode beschränkt sich auf die Funktionen der Seelenfähigkeiten, die zusammensetzende Methode auf die Eigenschaften der Tätigkeiten dieser Fähigkeiten und auf ihre Ordnung.

In seiner ersten Schrift „المبحث عن القوى النفسية“ „Die Untersuchung über die Seelenfähigkeiten“, stand Ibn Sīnā, terminologisch und inhaltlich, der aristotelischen Tradition sehr nahe. In seinen letzten Schriften dagegen, besonders in der Reihe der Schriften „الإشارات والتبیهات“ Die Hinweise und Ermahnungen“, versuchte er, die beiden Philosophien in einem Denksystem zu vereinen.

Aus seinen Schriften können wir sagen, dass er für die Bezeichnung der Seele etwa zehn Begriffe verwendete.¹⁵ Eine dieser Bezeichnungen ist der Ausdruck „al-Nafs al-nāṭiqa“, d.h. die sprechende Seele, aber dieser Ausdruck wird meist als „die vernünftige Seele“ übersetzt; oder aber der Ausdruck „al-Nafs al-mutmayina“, d.h. die berührende Seele, oder der Ausdruck „al-Nafs al-quṣiyya“, d.h. die heilige Seele, oder aber „الكلمة الطيبة“ - al-Kalima al-ṭayyiba“, d.h. das gute Wort, oder „Sirr ilāhī“ d.h. ein göttliches Geheimnis“, oder aber der Ausdruck „حكمة جامعة“ - Ḥikma ḡāmi'a“, d.h. eine kollektive Weisheit, usw. Diese Begriffe bezeichnen nur die Seele selbst, und zwar auf ihren verschiedenen Stufen. Diese Stufen fangen mit der vegetativen Stufe an, führen durch die wahrnehmende, sinnliche, bewegende Stufe über die vernünftige, ethische Stufe bis hin zur letzten Stufe, die die Seelenstufe der Propheten ist, die unter dem Namen „die heilige Vernunft“ bekannt ist.

1.1.1. Die Definition der Seele

Die Definition der Seele ist bei Ibn Sīnā von der Funktion einer bestimmten Seelenstufe X oder einer bestimmten Seelenstufe Y abhängig.

Die Seele wurde manchmal als Fähigkeit „قوة“ definiert, und zwar in Bezug auf die Tätigkeiten, die aus ihr heraus erzeugt werden. Auch gilt sie als Fähigkeit in Bezug auf die vernünftigen und sinnlichen Formen, die sie in sich selbst aufnimmt. Sie wird als Form „صورة“ definiert in Bezug auf die Materie, die sich in ihr befindet. Die Seele als Form verbindet sich mit der Materie, um eine pflanzliche oder tierische Substanz zusammenzusetzen.

Bei Aristoteles sind diese Seelenstufen hauptsächlich in der ersten und der zweiten Abhandlungen seiner Schrift „De anima“ behandelt und definiert. Ibn Sīnā betrachtet die Seele auch als Vollkommenheit „كمال“, und zwar in Bezug auf „die Perfektion der Art“ - oder „der Perfektion des Genus“ „استكمال الجنس“. Durch sie -

¹⁵ Vgl.: Ibn Sīnā, *Risāla fī al-nafs al-nāṭiqa*, S. 419.

d.h. durch die Seele - wird eine erlangte und erworbene Gattung erreicht oder entwickelt.¹⁶

Aber ähnlich wie Aristoteles bevorzugte Ibn Sīnā den Begriff „Vollkommenheit“ vor allen oben genannten Begriffen. Der Grund dafür ist, dass die Definition der Seele als Vollkommenheit alle ihre Stufen und Funktionen mitbeinhaltet.¹⁷ Er sagte: „die Seele in Bezug auf die Fähigkeit, durch sie die Wahrnehmung des Lebewesens ergänzt, ist Vollkommenheit, und in Bezug auf die Fähigkeit, durch sie die Tätigkeit des Lebewesens erzeugt, ist auch Vollkommenheit, und die getrennte Seele ist Vollkommenheit, und die ungetrennte Seele ist Vollkommenheit.“¹⁸

Die Bedeutung des Begriffs „Vollkommenheit“ ist nach Ibn Sīnā das Ding “هو الشيء”، durch dessen Existenz das Lebewesen ein wirkliches Lebewesen, und die Pflanze eine wirkliche Pflanze wird.¹⁹ Mit anderen Worten: Die Vollkommenheit ist, was ein bestimmtes Lebewesen X als solches definiert und als solches in die Wirklichkeit treten lässt.

Ibn Sīnā betrachtete die Seele auch in Bezug auf die physiologische Ebene, d.h. die Seele wird auf dieser Stufe nicht in Bezug auf ihre Substanz definiert, sondern in Bezug auf ihre Funktion, nämlich als Verwalterin des Körpers und wird so ihm als Maßstab dienen - “مدبرة للابدان ومقيسة لها“. Als Verwalterin des Körpers besteht die Möglichkeit, dass sie von ihm getrennt existiert. Wird sie aber mit dem Körper assoziiert, so besteht auch die Möglichkeit, dass sie von ihm abhängig ist. Deswegen wird bei ihrer Definition der Körper in Betracht gezogen, ähnlich wie bei der Definition des Hauses das Haus in Bezug auf die Mauer definiert wird.²⁰ Aufgrund dieser Erklärung ist die Untersuchung der Seele ein Teil der Naturwissenschaft.²¹ Ihre Beziehung zur Materie und zur Bewegung verleiht ihr diese Erklärungsart. Ich muss hinzufügen, dass diese Erklärung nicht alle Stufen der Seele umfasst, sondern nur ihre physiologische Stufe betrifft.

¹⁶ Ibn Sīnā, *ʿIlm al-naḥs*, S 10-13.

¹⁷ Ebd., S. 11-12.

¹⁸ Ebd., S. 12.

¹⁹ Ebd., S. 12.

²⁰ Ebd., S. 14.

²¹ Ebd., S. 14.

Ibn Sīnā unterscheidet zwischen zwei Vollkommenheitsarten, einer primären Vollkommenheit und einer sekundären Vollkommenheit. Durch die primäre Vollkommenheit wird aus einer Gattung eine wirkliche Gattung. Beispiel hierfür ist das Verhältnis von bloßer Gestalt und Schwert. Die sekundäre Vollkommenheit bestimmt die Gattung eines Dinges, und zwar in Bezug auf seine Tätigkeiten und Reaktionen. Dieses Verhältnis ist dem Verhältnis zwischen dem Umstand des Schneides und dem Schwert selbst ähnlich. Es ist nämlich die Fähigkeit des Schneides an sich, die die „Schwertheit“ des Schwertes ausmacht und zu seiner klaren Definition beiträgt. Auch ist es dem Verhältnis der Wahrnehmung, des Sehens, der Aufnahmefähigkeit und der Bewegung zum Menschen ähnlich.²² Die Seele ist somit eine primäre Vollkommenheit des Körpers, aber nicht für jeden Körper, sondern für den organischen Körper, aus dem seine sekundären Vollkommenheiten durch Instrumente - oder Organe - erzeugt werden. Durch diese Instrumente wird der Mensch in die Lage versetzt, sein Leben zu verwirklichen.²³

Aufgrund dieser Erklärung unterscheidet Ibn Sīnā zwischen drei Seelenstufen: Der vegetativen Seele, der tierischen Seele und der menschlichen Seele. Diese Unterscheidung ist die Folge ihrer Funktionen auf der jeweiligen Stufe. Die Funktion der vegetativen Seele beschränkt sich auf das Wachstum, die Ernährung und die Zeugung. Die Funktion der tierischen Seele ist es, Einzelheiten wahrzunehmen und die willentlichen Bewegungen umzusetzen. Die Funktionsarten der menschlichen Seele, d.h. die Vernunft, werden aus der willentlichen Entscheidung erzeugt. Diese Entscheidungen sind von syllogistischen Prozessen geprägt. Auf dieser menschlichen Stufe ist die Seele fähig, die allgemeinen Ideen wahrzunehmen.²⁴ Der Begriff der „Vollkommenheit“ ist bei Ibn Sīnā nicht mit dem Begriff der „Form“ identisch, weil jede Form eine Vollkommenheit ist, aber nicht jede Vollkommenheit eine Form. Wir finden diese Definition der Seele auch bei Aristoteles. Es muss betont werden, dass diese Definitionsart der Seele bei Ibn Sīnā nur zur physiologischen Ebene der Seelenbehandlung gehört. In anderen seiner Schriften übernahm er die geistige - göttliche Ebene - der Seelendefinition. Die beiden Ebenen widersprechen sich nicht, wie viele Ibn Sīnā-Forscher behaupteten, sondern ergänzen sich, d.h. die Ebene der Erde braucht das Himmlische und umgekehrt. Auch bei Aristoteles ist seine Seelenlehre nicht nur in seinem Buch „De

²² Ebd., S. 14.

²³ Ebd., S. 14-15.

²⁴ Ibn Sīnā, *Kitāb al-nağāt*, S. 158.

anima“ repräsentiert. „De anima“ ist nicht die einzige Schrift, in der Aristoteles seine Seelenlehre vorstellt. „De anima“ vertritt vielmehr eine der beiden Erklärungsarten der Seele; eben jene, die zur physiologischen Erklärungsebene passt, während seine Bücher „Eudemos“ und „Die Nikomachische Ethik“ die geistige ethische Ebene, die nichts anderes ist, als die göttliche Erklärungsebene des Plato, vertreten, jedoch in metaphysischer Form.

Die Schriften des Aristoteles, die als frühe Schriften bekannt sind, zeigen diese platonische Seite an ihm. Ob diese Schriften wirklich zu seinen frühen Schriften gehören oder nicht, ist nicht zu beweisen.

In seiner Schrift, die zur seiner Philosophie der Öffentlichkeit gehört, nämlich dem Buch „ʿIlm al-nafs“, das ein Teil seiner philosophischen Enzyklopädie „al-Šifā“ ist, betont Ibn Sīnā nicht nur die physiologische Erklärungsebene, sondern auch die geistig-göttliche Ebene. Die Betonung dieser Erklärungsebene ist in den Schriften „Die Hinweise und Ermahnungen“ nicht stark repräsentiert.

Auch wenn er die Seele in seinem Buch „ʿIlm al-nafs - Die Wissenschaft der Seele“ als primäre Vollkommenheit definiert, bedeutet dies nicht, dass sie eine Form eines Körpers ist, etwa im Sinne der Beziehung zwischen Form und Materie, wie es bei Aristoteles der Fall ist. Ibn Sīnā sagte deutlich: „Die Vollkommenheitsart, die vom Selbst getrennt ist“ - „مفارق الذات“ ist in Wirklichkeit keine Form einer Materie oder in der Materie, weil die Form, die sich in der Materie befindet, diejenige Form ist, die ihr eingepägt ist und die sie strukturiert. Aus dieser Erklärung geht klar hervor, dass, wenn wir die Seele als Vollkommenheit definieren, dies dann die beste Bezeichnung für ihre Bedeutung „ادل على معناها“ ist; Dies enthält auch alle Seelenarten in ihrer Gesamtheit, und die von der Materie getrennte Seele ist dieser Definition zugeordnet.²⁵

Ibn Sīnā wollte durch diese Aussage die Trennung der Seele vom Körper betonen, um die Ewigkeit und die Unsterblichkeit der Seele zu verteidigen. Aristoteles betrachtete die Beziehung der Seele mit dem Körper ähnlich wie die Beziehung der Materie mit der Form, d.h. es gibt keine Trennung.

Die Schlussfolgerung des aristotelischen Gedankenganges ist die folgende: Die Seele ist sterblich, sie vergeht mit dem Körper. Diese Ansicht vertrat Aristoteles meiner Meinung nach nur in der ersten und zweiten Abhandlung von „De anima“,

²⁵ Ibn Sīnā, *ʿIlm al-nafs*, S. 11-12.

nicht aber in der dritten Abhandlung. In der dritten Abhandlung identifizierte er die Seele mit dem Geist oder mit dem Licht. Der Begriff „Licht“ in der damaligen Zeit deutete in der damaligen Zeit schon auf eine himmlische Quelle hin.

Es ist mir klar, dass verschiedene Meinungen zu dieser Frage existieren, aber ich betrachte die Seelenlehre des Aristoteles nicht nur in „De anima“, sondern auch in seinen anderen Schriften, wie ich schon zuvor erwähnt habe.

Ibn Sīnā sah meiner Meinung nach alle Schriften des Aristoteles als Einheit an, so dass sie einander nicht widersprechen, sondern sich vielmehr ergänzen. Plato war für Ibn Sīnā immer hinter den aristotelischen Aussagen zumindest verborgen. Er konnte ihn entdecken und gleichzeitig auf derselben Ebene - oder Terminologie - des Aristoteles wiederherstellen. Er verwendete die geistig-göttliche Ebene der Seele wie sie bei Plato dargestellt ist, und zwar auf derselben physiologischen Ebene wie Aristoteles. Man könnte diese Lesart die Aristotelisierung Platons nennen.

Ibn Sīnā zufolge wird in dem Moment, in dem sich die Verbindung der Seele mit dem Körper vollzieht, der Körper ein Teil ihrer eigenen Definition, aber nicht als Form, die ihm eingepägt ist, sondern als primäre Vollkommenheit, die für seine dauernde Existenz verantwortlich ist. Diese Art der Beziehung ist der Beziehung zwischen Mauer und Haus ähnlich. Die Mauer ist die Ursache für die Entstehung - Existenz - des Hauses, gleichzeitig aber ist sie von ihm unabhängig. Schon Aristoteles hat ein ähnliches Beispiel angeführt, und zwar dasjenige mit dem Kapitän und dem Schiff. In diesem Beispiel ist die Idee der Trennung der Seele vom Körper schon vorhanden, auch wenn er dieses Thema an jener Stelle nicht explizit behandelt hat.

1.2. EXISTENZBEWEIS DER SEELE

Alle Beweise bei Ibn Sīnā für die Existenz der Seele stützen sich auf den Dualismus, d.h. auf die beiden Seiten der Lebewesen, auf die Seele und auf den Körper. Die Seelenfähigkeiten sind bei Ibn Sīnā wie bei Aristoteles nicht voneinander getrennt, wie viele moderne Forscher behaupten. Vielmehr ist diese Trennung nur eine logische und keine realistisch-natürliche Trennung. Wenn wir die Methode der Erklärungsebene auf diesen Punkt anwenden, dann sehen wir, dass die Erklärung der Beziehung zwischen den Seelenfähigkeiten von der Stufe, die die Seele erreicht hat, abhängig ist.

Wir beginnen mit dem ersten Beweis:

1.2.1. Die Einheit der Seelenphänomene

Durch diesen Beweis will Ibn Sīnā die Existenz des „Ichs“ beweisen. Das „Ich“ weist auf die vernünftige Seele hin. Die Seele ist nach Ibn Sīnā, was jeder Mensch als „Ich“ bezeichnet. Der Mensch, der sich Selbst mit dem „Ich“ identifiziert, unterscheidet damit zwischen seinem ganzen Körper und seinem „Ich“. Das „Ich“ befindet sich hinter dem Körper.²⁶ Dieser Ansicht nach ist die erste und die deutlichste Wahrnehmung die Selbstwahrnehmung. Diese Art der Wahrnehmung extrahierte Ibn Sīnā durch einen logischen Beweis. Die menschliche Seele ist das Innere des Menschen. Durch sie erfährt der Mensch seinen Körper und hat seine Gefühle, selbst wenn er sich dessen nicht bewusst ist. Dieser Ansicht nach gibt es einen Unterschied zwischen dem Selbst und dem Körper.²⁷ Aufgrund dieser Erklärung bestätigt Ibn Sīnā die Einheit der Seelenphänomene - und das trotz der Existenz der verschiedenen Tätigkeiten der Seele und der Existenz verschiedener Seelenfähigkeiten. Die Seele verhält sich also wie der gemeinsame Sinn, in dem sich alle Sinneswahrnehmungen sammeln.²⁸

1.2.2. Der fliegende Mensch

Ibn Sīnā versucht, diesen Beweis durch ein Beispiel zu belegen, das „الرجل الطائر“ - der fliegende Mensch – genannt wird. Mit diesem Beispiel will Ibn Sīnā sagen: Wenn jemand sich vorstellt, dass er ein Mensch ist, der auf einmal geschaffen wurde und aus einer äußeren Welt herabgefallen ist, dann kann er außer seinem Selbst

²⁶ Albīr Nasrī Nādir, *Ibn Sīnā wa-al-naḥs al-baṣariyya, Risāla fī maʿrifat al-naḥs wa-aḥwāliḥā*.

²⁷ Ibn Sīnā, *al-Iṣārāt wa-l-Tanbīḥāt* (Die Hinweise und Ermahnungen), S. 322.

²⁸ Ibn Sīnā, *Risāla fī maʿrifat al-naḥs al-nāṭiqā* (hrsg.:A.N. Nādir; Ebd.), S. 9-10.

nicht ein einziges Organ seines Körpers wahrnehmen. Nur sein Selbst ist wahrnehmbar, das sich in seinem Inneren befindet. Hier meint er sein Ich. Diese Gefühle führen zu der Schlussfolgerung, dass das einzige, was wirklich existiert das Selbst ist. Dieses Selbst wiederum ist mit der Seele identisch.

Ich zitiere Ibn Sīnās Argument: „Es soll jemand von uns sich vorstellen, dass er auf einmal und vollkommen geschaffen wurde, seine Sehkraft aber von den äußeren Dingen verhüllt wurde. Er wurde geschaffen, während er in die Luft oder in die Leere herabfällt. Dies alles geht vor sich, ohne dass die Luft ihn überhaupt stoßen würde “تصدمه“. Seine Organe und Glieder wurden voneinander getrennt, so dass sie einander nicht berühren könnten ” فلم تتلاق ولم تتماس “. Dieser Mensch solle dann versuchen, seine Existenz zu Beweisen. Und er würde daran nicht zweifeln.“

Ibn Sīnā zufolge soll dieser Mensch sich vorstellen, dass er keinerlei Möglichkeiten des Kontaktes oder der Wahrnehmung besitzt. „Wenn er sein Selbst bewiesen hat, wird er für dieses keine Länge, keine Breite und keine Tiefe beweisen. Dann hat die Existenz des Selbst, das er bewiesen hat, eine andere Eigenschaft als sein eigentlicher Körper und als seine Glieder, die nicht bewiesen wurden [Er meint, dass dieser Mensch seinen Körper nicht beweisen kann].“ Die Schlussfolgerung dieses Beispiels lautet: Die Seele hat eine andere Natur als der Körper, und jeder Mensch kennt und spürt diese Tatsache in seinem Innern.²⁹ D.h. die Gefühle der Existenz des Selbst sind evident.

Die Verbindung, die viele Forscher zwischen diesem Dictum und der Formel *Cogito, ergo sum* von Descartes sahen, ist in gewisser Weise richtig. Sie glaubten, dass die Aussage Descartes' mit der o.g. Erklärung Ibn Sīnās identisch sei. Aber wir müssen kurz den Unterschied in der Methode zwischen beiden aufzeigen. Descartes verwendet in seinem Argument keine syllogistischen Argumente; seine Argumente waren rein intuitive Aussagen – quasi Intuition - bei Ibn Sīnā aber ist der Syllogismus der Leitfadens seiner Methode.

1.2.3. Die Identifizierung des Körpers mit den Kleidern

Ibn Sīnā verglich den Körper mit den Kleidern, an die wir uns gewöhnt haben, bis wir schließlich denken, sie seien ein Teil unseres Wesens oder unserer Existenz. Ähnliches denken wir über unseren Körper. Wir denken, dass er ein Teil unseres

²⁹ Ibn Sīnā, *Ilm al-nafs*, S. 18-19.

Wesens und unserer Wahrheit ist. Der Grund hierfür ist, dass wir uns in einer engen Verbindung mit dem Körper befinden. Diese Verbindung begleitet uns zwar unser Leben lang, doch Ibn Sīnā sagt: „Diese Glieder [er meint die Glieder des Körpers] sind für uns nur wie Kleider. Da sie - die Glieder - uns lange begleiteten, werden sie von uns betrachtet als wären sie ein Teil unseres Selbst. Wenn wir uns selbst vorstellen wollen, werden wir uns nicht leer vorstellen ”واذا تخيلنا انفسنا لم نتخيلها خالية“ , sondern wir werden uns körperlich vorstellen, [...] der Grund hierfür ist die Fortdauer der engen Verbundenheit.“ Es gibt aber Unterschiede zwischen den Kleidern und dem Körper. Wir können die Kleider ausziehen. Deswegen, meint Ibn Sīnā, denken wir, dass die Organe ein Teil unseres Selbst seien, weil wir denken, dass auch die Kleider ein Teil unseres Selbst sind.

Die Schlussfolgerung Ibn Sīnās lautet: „Aus dieser [er meint aus diesen Erklärungen] ist klar geworden, dass es für diese Fähigkeiten einen Sammler ”مجمع“ gibt, zu dem alle [er meint alle diese Fähigkeiten] führen, und dass er [er meint diesen Sammler] kein Körper ist, auch wenn er eine Verbindung mit dem Körper hat oder nicht.“

1.2.4. Die Einheit der Wahrnehmung und ihre Abstraktion

Dieser Beweis stützt sich auf den Unterschied zwischen der Tätigkeit des Menschen und der Tätigkeit des Tiers. Man kann bemerken, dass es beim Menschen einige Phänomene gibt, die sich vom Tier unterscheiden, wie z.B. die Reaktion der Menschen auf fröhliche oder schädliche Ereignisse. Diese Reaktionen sind wie das Lachen oder die Bewunderung oder das Weinen; und auch wie die Unterscheidung zwischen dem Guten und dem Bösen und die Unterscheidung zwischen anderen unterschiedlichen Phänomenen. Dem Tier fehlen diese Reaktionen und diese Unterscheidungsarten, weil es keine Selbstbetrachtungsfähigkeit besitzt wie die Menschen.

Der Mensch, anders als das Tier, besitzt die Fähigkeit der Abstraktion der Dinge von ihren materiellen Eigenschaften, wie z.B. die Fähigkeit des Menschen, die Idee der Quadratheit vom Quadrat zu abstrahieren. Der Mensch unterscheidet sich von allen Lebewesen durch seine Wahrnehmung der allgemeinen Begriffe, die aus der Materie abstrahiert sind, und zwar durch die Seele. In der Seele gibt es Fähigkeiten, die mit den Instrumenten (Ibn Sīnā verwendet das arabische Wort ”الات“, d.h. Instrumente, die mit den Organen des Körpers identisch sind, aber ich bevorzuge die Übersetzung Instrumente, und zwar nicht nur, um in der Nähe des Denkens Ibn Sīnās zu bleiben)

zusammen ihre Tätigkeiten ausüben können, aber es gibt andere Fähigkeiten, die keine Instrumente brauchen, wie z.B. die Vernunft. Es gibt auch Seelenfähigkeiten, die nicht immer Instrumente brauchen, d.h. sie können ihre Tätigkeiten einmal mit Instrumenten verwirklichen, und bei anderen Gelegenheiten von diesen unabhängig sein. Ibn Sīnā adaptierte damit die Stufenmethode und zwar auf allen Gebieten der Seelenphänomene. Gemeint sind die Funktionen der Seelenfähigkeiten und die Stufen der Abstraktion.³⁰

Ibn Sīnā stellt andere Unterschiede zwischen dem Menschen und dem Tier dar. Diese Unterschiede könnten wir als soziale Unterschiede bezeichnen. Ihm zufolge kann der Mensch nicht auf das Prinzip des Zusammenlebens mit anderen Menschen verzichten. Der Mensch braucht die anderen, um seine Existenz weiter zu sichern. Im Gegensatz zum Menschen stütze sich das Tier auf sich selbst, ohne dass es ein Zusammenleben mit Artgenossen benötige, d.h. seine Verbindungen mit den anderen Tieren besteht nicht aus Notwendigkeit.

Er sagte: Wenn es nur einen einzigen Mensch geben würde und wenn dieser einzige Mensch alle Hilfsmittel zum Essen, Trinken, für den Haushalt usw. in seiner Hand hätte, würde er trotzdem nicht lange existieren können. Der Mensch braucht diejenigen, die ihm Essen kochen, Brot backen, Kleider produzieren, usw. Aber das Kleid des Tiers ist die Natur, und sein Essen ist ebenfalls in der Natur vorhanden³¹. Kurz gesagt: Das Tier ist ein individuelles Lebewesen, während der Mensch ein kollektives Lebewesen ist.

Ein anderer Unterschied zwischen dem Menschen und dem Tier ist die Stimme. Ibn Sīnā zufolge braucht der Mensch die Stimme, um seinen Partner über verschiedene Dinge zu informieren. Die Stimme ist aus Lauten - Buchstaben zusammengesetzt. Aus diesen Buchstaben werden verschiedene Worte zusammengesetzt - und zwar ohne Beteiligung des Körpers.

Meiner Meinung nach wollte Ibn Sīnā durch dieses Argument sagen, dass die Worte materielle Ereignisse oder materielle Dinge bezeichnen, und der Mensch, der diese Ereignisse dem anderen vermitteln will, die Stimme benutzt, die eine Art der

³⁰ Über den Unterschied zwischen Mensch und Tier im Zusammenhang mit diesem Phänomen vgl.: Ibn Sīnā, *ʿIlm al-naḥs*, fünfte Abhandlung, erstes Kapitel. Über die Abstraktionsstufen der Seele und über die Stufung der Seelenfunktionen und Fähigkeiten, vgl. Ebd., S. 29-52, und die fünfte Abhandlung in Ebd., S. 198-231.

³¹ Ebd., S. 199.

Abstraktion dieser physikalischen Ereignisse ist. Er bezieht sich hier also auf die Idee, dass die Natur durch Worte übersetzt wird.

Der Mensch verwendet nicht nur die Stimme, sondern auch eine andere Abstraktionsart, und zwar das Zeichen - "الإشارة". Der Unterschied zwischen der Stimme und dem Zeichen ist der Folgende: Die Stimme ist in ihrer Hinweiskraft "دل" deutlicher, klarer als das Zeichen. Die Erklärung für diesen Unterschied ist, dass das Zeichen führt "تهدي" zum Objekt, das sich vor dem Auge befindet. D.h. es bezeichnet das Objekt, das sich vor dem Sinnesorgan befindet, und deswegen verlangt das Zeichen die Bewegung des Auges hin zum Bezeichneten. D.h. beim Zeichen müssen Bewegung und Konzentration in dieselbe Richtung gerichtet sein. Aber bei der Stimme braucht der Mensch diese Bewegung des Auges nicht, weil die Stimme nicht aus einer bestimmten Richtung kommen muss. Die Natur ermöglicht, nach Ibn Sīnā, der Seele die Fähigkeit, Informationen durch die Stimme zusammenzusetzen, die sie anderen liefern kann. Bei den Tieren beschränkt sich die Stimme nur auf die Bedürfnisse ihrer Instinkte, d.h. auf die Divergenz und die Konvergenz "المنافرة والموافقة" bei den Tieren geschieht dies ohne Überlegung – ohne Denken.³²

Ein anderer Beweis ist die Verbindung zwischen den inneren Seelenfähigkeiten.

Die Vorstellungskraft und die Erinnerungskraft sind innere Fähigkeiten. Der Unterschied zwischen den Tätigkeiten des Körpers und diesen Fähigkeiten liegt darin, dass die Tätigkeiten des Körpers sich von einer Situation zur anderen ändern, während die Tätigkeiten dieser Fähigkeiten unveränderbar sind. Ibn Sīnās Argument für diesen Beweis lautet folgendermaßen: Der Mensch soll sich vorstellen, dass sein Selbst dasselbe Selbst sei, das schon sein ganzes Leben lang bis jetzt existiert hat. So kann sich der Mensch an viele Begebenheiten in seinem Leben erinnern. Wenn dem so ist, dann bedeutet dies, dass sein Selbst unveränderbar bleibt, während sein Körper sich verändert hat. Der Körper befindet sich immer in einem Zerfallsprozess. Der Mensch bekämpft diesen Zerfall des Körpers durch das Essen. Wenn er eine bestimmte Zeit keine Nahrung zu sich nimmt, wird sein Körper zwangsläufig vergehen. Ibn Sīnā sagt: „Dann wird deine Seele nach zwanzig Jahren wissen, dass von deinem Körper fast nichts übrig geblieben ist.“ Ibn Sīnā wollte damit sagen, dass sich, wenn der Mensch sich der Vergänglichkeit seines Körpers bewusst ist, die

³² Ebd., S. 199-200.

Seele etwas anderes als der Körper sein müsse. Das Wissen ist kein physikalisches Phänomen.

Dieser Vorstellung zufolge sind das Selbst und der Sammler ”مجمع“, der der Treffpunkt aller Fähigkeiten ist, ein und dasselbe. Dieses Selbst beinhaltet drei Zeitdimensionen und bewahrt die Einheit der Persönlichkeit. Wir bemerken hier, dass Ibn Sīnā auf das Bewusstsein, wie es von der modernen Psychologie geklärt ist, hinweist.

1.2.5. Die Charakterisierung der Seele als immaterielle Wesenheit

Aufgrund dieser Beweise und Definitionen kommt Ibn Sīnā zu dem Ergebnis, dass die Seele eine immaterielle Wesenheit ist, eine Wesenheit, die nicht vom Körper abhängig ist. Er nimmt dieses Ergebnis an und zwar, obwohl er ansonsten betont, dass der Mensch aus zwei Teilen zusammengesetzt ist und Materie ohne Form nicht existieren kann. Die Existenz der Materie ohne Form ist nur im Denken möglich, aber nicht in der Natur. Die Seele ist kein Akzidens eines Körpers, weil sie von ihm unabhängig ist; sie ist eine Vollkommenheit in ähnlicher Weise wie die Wesenheit, aber nicht wie der Akzidens. Man muss sagen, dass aus dieser Aussage nicht notwendigerweise hervorgeht, dass die Wesenheit - oder die Seele - vom Körper getrennt oder mit ihm vereint sein muss - “لكننا اذا قلنا كمال لم يعلم من ذلك بعد انها جوهر او ان -“، d.h. Ihm zufolge müssen also weder Wesenheit und Materie, noch Form und Materie voneinander getrennt sein.³³ Ich bin der Meinung diese Art der Erklärung betrifft vornehmlich die physiologische Erklärungsebene der Seelenphänomene, die auch mit dem Leben identifiziert ist. Ibn Sīnā sagte: „Sie ist in unserer Welt [er meint die Seele].“ Wir müssen auf den Ausdruck „in unserer Welt“ aufmerksam machen. Er sagt deutlich “بل هي في عالمنا - eine Vollkommenheit eines natürlichen Körpers, aus dem seine sekundäre Vollkommenheiten durch Instrumente oder Organe erzeugt werden, die er (er meint den) Körper benötigt, um die Tätigkeiten des Lebens auszuführen.“³⁴

Diese Identifizierung der menschlichen Seele mit dem Leben unterscheidet sich von den Planetenseelen, die kein Leben wie der Mensch besitzen.³⁵ Das Leben in diesem Sinne weist auf die Verbindung zwischen zwei Welten hin, der irdischen und der himmlischen, der physikalischen und der metaphysischen. Die Planeten besitzen diese Art des Lebens nicht. Es fehlt Ihnen die physikalische Dimension. Der Mensch

³³ Ebd., S.12 .

³⁴ Ebd., S. 15-19.

³⁵ Ebd., S. 15-16.

besteht aus dieser Mischung. Dieselbe Art der Identifikation der Seele mit dem Leben finden wir bei Aristoteles in der ersten und der zweiten Abhandlung seiner Schrift „De anima“

In seinem Buch „مبحث في القوى النفسية“ „Die Untersuchung der Seelenfähigkeiten“ betont Ibn Sīnā diese physiologische Ebene der Seele sehr. In seiner Schrift „في النفس“ „Über die Seele“ und in seinem Buch „النجاة“ „Die Rettung“ bekräftigt er die Ansicht von der Mischung der physiologischen Ebene und der ethisch-geistigen Erklärungsebene. Außer den oben erwähnten Zitaten, die sich auf die physiologische Ebene beziehen und aus seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele“ entnommen sind, zeigte er in diesem Werk auch die geistige Ebene der Seele auf, die die Unabhängigkeit der Seele vom Körper erklärte.

Im 2. und 4. Kapitel der 5. Abhandlung im 2. Kapitel seines Buches „Über die Seele“ stellt Ibn Sīnā die andere Erklärungsebene der Seele vor, gemeint ist damit die geistige, getrennte Seele. Er nennt diese Seele „النفس الناطقة“. Wenn dieser Ausdruck wörtlich übersetzt wird, dann bedeutet er „die sprechende Seele.“ Die Sprache ist das Merkmal, durch das man zwischen Tieren und Menschen unterscheiden kann. Dieses Merkmal wurde schon zuvor behandelt, als wir den Unterschied zwischen Tier und Mensch aufzeigten - und zwar bezüglich des Phänomens der Stimme.

Ich werde diese Behandlung im Zusammenhang mit dem Ausdruck „die sprechende Seele“ wiederholen. Ibn Sīnā sagte über die Funktion der Sprache: ” فل هذه الاسباب واسباب اخرى... ما احتاج ” الانسان ان تكون له في طبيعه قدرة على ان يعلم الاخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وكان اخلق ما يصلح³⁶, Übers.: „Wegen dieser Gründe und wegen anderen Gründen...was der Mensch in seiner Natur braucht, ist eine Fähigkeit, um den anderen, der sein Partner ist, über das, was in seinem Selbst geschieht, zu unterrichten, und zwar durch eine konventionelle Bezeichnung. Das Beste, das als richtig für diese gilt, ist die Stimme, weil sie aus Buchstaben zusammengesetzt ist...“ Ibn Sīnā zufolge gebrauchen Tiere ihre Stimme ihrem Instinkt folgend. Sie weist auf ihre Konvergenz und auf ihre Divergenz, je nach ihrer Natur, hin: ³⁷ „انما تدل بالطبع وعلى جملة من الموافقة والمنافرة“.

Ibn Sīnā beweist die Unkörperlichkeit der vernünftigen Seele durch **das Altersphänomen**. Die Seele wird durch das Alter nicht negativ beeinflusst, sie wird

³⁶ Ebd., S. 199-200.

³⁷ Ebd., S.200.

nicht geschwächt, unabhängig vom Alter, das sie erreicht. Im Gegensatz zu ihr, wird der Körper mit der Zeit alt und schwach. Ibn Sīnā sagte, dass, wenn die Fähigkeit der Vernunft eine körperliche Fähigkeit wäre, dann würden wir keinen Menschen finden, der diese Jahre erreicht hätte – er meint älter geworden wäre - ohne dass seine Kraft nachgelassen hätte. Aber wir bemerken bei vielen Menschen in diesem Alter, dass sie noch eine klare Vernunft besitzen, und mehr als das, bei einigen älteren Menschen ist die Denkfähigkeit besser geworden. Das bedeutet, die vernünftige Seele ist eine selbständige Fähigkeit, die vom Körper unabhängig ist.³⁸

Er nannte die vernünftige Seele auch “جوهر” - Wesenheit. Durch diesen Begriff versucht Ibn Sīnā die Unkörperlichkeit der vernünftigen Seele zu erklären. Er sagte; die Wesenheit sei der Platz der Intelligibels, sie sei überhaupt kein Körper, und sie befinde sich nicht in einem Körper - und zwar in dem Sinne, dass sie eine Fähigkeit oder eine Form sei.³⁹ Diese vernünftige Seele als solche kann die abstrakten Formen wahrnehmen. Diese Formen sind nicht materiell geteilt, obwohl sie durch die Vernunft analysierbar sind. Wenn die vernünftige Seele der Platz des Intelligibels - der Formen - ist, dann sollte sie dieselben Eigenschaften wie das Intelligibel haben, d.h., sie sollte wie sie ebenfalls ungeteilt sein. Ibn Sīnā zufolge kann das Allgemeine nicht allgemein sein, und das Gedachte kann nicht gedacht sein, ohne dass es vom Raum oder aus den materiellen Eigenschaften abstrahiert wurde. Ibn Sīnā erklärt diesen Beweis durch die Verwendung logischer Argumente.⁴⁰

Man könnte diesen Beweis modern formulieren: Die physikalischen Phänomene sind bestimmten physikalischen Gesetzen untergeordnet. Diese Phänomene sind nur durch diese Gesetze erklärbar. Die Eigenschaften eines physikalischen Phänomens sind entweder räumlich oder zeitlich, d.h., sie sind messbar, während die vernünftig-seelischen Phänomene - oder was heutzutage mit dem Terminus Bewusstsein bezeichnet wird – auf diese Weise nicht fassbar gemacht werden können.

Eine weitere Stärkung dieses Argumentes ist folgende Überlegung: Wenn die vernünftige Fähigkeit in einem Körper eingepägt wäre, wie z.B. im Gehirn, dann sollte diese Seele entweder stets und unentwegt an diesen Körper denken, oder überhaupt nicht an ihn denken. Diese Möglichkeiten sind, Ibn Sīnā zufolge,

³⁸ Ebd., S. 216.

³⁹ Ebd., S. 206.

⁴⁰ Ebd., S. 206-218.

unwahrscheinlich; daher ist die Seele nicht in einen Körper eingepägt.⁴¹ Dieses Argument erinnert mich an die Aussage eines modernen Philosophen, nämlich an John Sierl; der sagte, es gebe bis jetzt keinen einzigen Neurologen, der den Kopf eines Mensch geöffnet hätte und dort eine Seele oder eine Vernunft vorgefunden hätte. Die Tatsache, dass die Denkprozesse durch verschiedene Prozesse des Nervensystems ausgeführt werden, bedeutet noch nicht, dass dieses Nervensystem mit dem Denken – oder mit der Vernunft - identisch ist. Es weist nur auf die Verbindung zwischen den beiden hin, mehr nicht.

⁴¹ Ebd., besonders drittes Kapitel der fünften Abhandlung S. 206-218.

1.3. IBN SĪNĀS METHODE: DIE STUFUNGSMETHODE

Die Leitfrage für die Vorstellung der Methode Ibn Sīnās ist die Folgende: Haben die Formen bei Ibn Sīnā dieselbe Realität oder Existenzstufe oder Ebene, wie die Existenz der natürlichen, materiellen Dinge? Oder hat das Gedachte bei Ibn Sīnā dieselbe Existenz wie die Ideen bei Platon? Obwohl diese Fragen als Eingangsfrage fungieren soll, die uns der Methode Ibn Sīnās näher bringt, möchte ich auf sie in dieser Arbeit nicht detailliert eingehen. Ich werde nur eine kurze Bemerkung als mögliche Antwort auf diese Frage vorstellen. Die Behandlungsart der Ideen bei Platon beschränkt sich nur auf das Himmlische, während die Behandlungsart der Formen bei Aristoteles sich auf das Irdische beschränkt. Die beiden Behandlungsebenen widersprechen sich nicht, sondern ergänzen und erklären einander. Meiner Meinung nach war diese Art des Denkens für die Neoplatoniker und für die islamischen Philosophen selbstverständlich. Simplicius sieht einzig und allein terminologische Unterschiede zwischen den beiden. Dasselbe gilt auch für al-Fārābī. In seinem Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“ *كتاب الجمع بين الحكيمين* stellt er diese Ansicht dar.

Ibn Sīnā unterschied zwischen zwei Erklärungsebenen des Seelenphänomens. Einmal zwischen der Seele als Form eines Körpers, die zur physiologischen Erklärungsebene gehört, und auf der anderen zwischen der Seele als vom Körper unabhängige Wesenheit, die zur geistig-ethischen Erklärungsebene gehört. Was diese Frage angeht, werde ich einen weiteren Schritt machen und eine kleine Bemerkung anführen. Ich werde nicht ausführlich auf diese Frage eingehen, möchte aber doch einen kurzen Blick auf die beiden Forschungsmethoden, die er in „De anima“ erwähnte - gemeint ist die Methode des Dialektikers und die Methode des Naturwissenschaftlers -, werfen. Wir finden in „De anima“ andere Quellen, die uns helfen werden, diesen Schritt zu vollziehen. Auch in seinen beiden ethischen Schriften, der „Nikomachischen Ethik“ und in „Eudemus“ ist die andere Ebene oder Seite der Seele vorhanden. Diese beide Schriften und „De anima“ sind beide ins Arabische übersetzt worden.

Wie ich vorher erwähnte, charakterisierte Ibn Sīnā die Seele in seinem Buch „Ilm al-nafs“ auf verschiedenen Stufen oder Erklärungsebenen. Die Seele wird einmal als Form definiert, ein anderes Mal als Entelechie. Die Stufen, die zur Entelechie führen, sind zuerst die hyle Vernunft „عقلا هيو لانيا“, dann die Vernunft in

Wirklichkeit im Vergleich zu der Ersten “ عقلا بالفعل بالقياس الى الاولى ” d.h. die Vernunft in Wirklichkeit im Vergleich zu der Ersten ein, oder die er als Habitus “العقل بالملكة” bezeichnete, dann als dritte Stufe die erworbene Vernunft - oder die „Intellegence acquise“⁴², oder in seinem Sprachgebrauch “العقل المستفاد”. Die letzte Vernunftstufe schließlich ist der göttliche Geist „Intellegence sainte“⁴³, denn er “العقل القدسي“⁴⁴ nannte. Uns interessiert an dieser Vorstellung seine Verwendung der Stufenmethode in Bezug auf das Denken. Die Stufenmethode ist nichts anderes als die Erklärungsebene des Seelenphänomens. Ibn Sīnā benutzt das Wort “بالقياس”, d.h. im Vergleich zu, oder in Bezug auf, als Leitbegriff für diese Methode. Jede Definition oder Charakterisierung einer bestimmten Stufe der Vernunft ist von ihrer Vorstufe oder Nachstufe abhängig, d.h. jede Definition ist eine relative Definition, mit anderen Worten: Es gibt keine absolute Definition für eine bestimmte Vernunftstufe.

1.3.1. Die Stufenmethode und das Seele- Körper Problem

Diese Seelenvorstellung könnte auch eine mögliche Lösung für das Problem der Beziehung zwischen Seele und Körper sein. Für dieses Problem wurde bis zum heutigen Tag keine Lösung gefunden. Vielmehr verschärfte es sich sogar noch mit Descartes, der eine unüberbrückbare Kluft zwischen Seele und Körper schuf.

Nach der Methode des Ibn Sīnās der Erklärungsebene existierte ein solches Problem überhaupt nicht. Die erworbene Vernunft kann man als aktive Vernunft im Vergleich zu oder in Bezug auf die erste materielle Vernunftstufe definieren. Es ist selbstverständlich, dass diese Methode für die anderen Vernunftstufen ebenso gilt.

Ein anderer Begriff, der als Hilfsmittel für diese Methode dient, ist der Begriff “بالنسبة”, d.h. in Relation zu. Ein Phänomen X wird in relativer Weise zu einem Phänomen Y definiert. Ich werde Ibn Sīnā zitieren, um uns seine Methode näher zu bringen, und zwar bezüglich der Habitus Vernunft. Bevor ich dieses Zitat vorstelle, möchte ich nur anmerken, dass Ibn Sīnā zwischen zwei Vernunftarten unterschied: Zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft. Er erklärte die erste Stufe der theoretischen Vernunft folgendermaßen: „Und diese Fähigkeit, die die hyle Vernunft heißt, findet sich bei jedem Mensch, der zur Gattung gehört [...]

⁴² S. die Übersetzung des Buch „ *Ilm al-nafs* „ von Ibn Sīnā in Französisch durch Jān Bakoš unter dem Titel „ *Psychologie D’ibn Sīnā* “, S. 34.

⁴³ Ebd., S.169.

⁴⁴ Ebd., S. 49-51; über die göttliche Vernunft, vgl. ebd., S. 235-246.

und manchmal kann sie nach bestimmten Relationen eine mögliche Fähigkeit sein, und es ist dadurch möglich, dass in der hylen Fähigkeit die primären Intelligibelen - المعقولات الاولى - geschehen. Durch sie werden sekundäre Intelligibel produziert [...], wenn in ihr, nach diesem Maß von Wirklichkeit, eine bestimmte Form geschieht, dann heißt diese Habitus عقلا بالملكة -. Es ist möglich, dass diese auch „Vernunft in Wirklichkeit“ heißt „عقلا بالفعل“, und zwar in Bezug zur Ersten oder zur Primären, so genannt wegen der primären Fähigkeiten. Doch aufgrund dieser kann sie nicht in Wirklichkeit an etwas denken, aber diese - er meint die Habitus - kann denken, wenn sie in Wirklichkeit angefangen hat zu suchen - er meint andere Formen zu suchen, um sie durch Lernen zu erwerben. Manchmal kann sie eine bestimmte Relation sein, und zwar durch eine vollkommene Fähigkeit, und zwar wenn in ihr nach den primären Intelligibel die intelligiblen Formen geschehen, aber sie - er meint die Habitus Vernunft - betrachtet sie in **Wirklichkeit** „بالفعل“ gar nicht - er meint, sie betrachtet die erworbenen Intelligibel nicht - und schaut nicht auf sie zurück - er meint auf die sekundären Intelligibel -, sondern verhält sich, als wären sie bei ihr - er meint, als wären die sekundäre Intelligibel bei der Habitus - gespeichert. Sie kann in **Wirklichkeit** diese Formen jederzeit betrachten. Dann verstand sie sie und denkt, dass sie sie verstanden hat - ففعلها وعقل انه عقلها - Ich muss sagen, dass diese Vorstellung vom Denkprozess mit der neuen Vorstellung bezüglich des Bewusstseins identisch ist. Er sagte weiter: Und sie heißt die Vernunft in Wirklichkeit, weil sie eine Vernunft ist, die wann immer sie will, denken kann, ohne Mühe „بلا تكلف اكتساب“, obwohl es ihr erlaubt ist - oder möglich ist - auch eine wirksame Vernunft zu sein, und zwar in Bezug auf die Vernunft, die nach ihr kommt - gemeint ist die erworbene Vernunft.“⁴⁵

Durch diese Vorstellung sehen wir, wie Ibn Sīnā die Stufenmethode in seiner Erklärung der Vernunft zur Anwendung bringt. Diese Methode umfasst alle Seelenfähigkeiten und ihre Funktionen. Die Funktionen der inneren Fähigkeiten werden von einer Seite in Bezug auf die äußeren Sinnesorgane, und von der anderen Seite auf die abstrakten Tätigkeiten der Vernunft hin definiert und erklärt. Das gilt auch für die Seelenstufen und für die Art des Verhältnisses zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft und für die Art der Beziehung zwischen allen Seelenfähigkeiten.⁴⁶

⁴⁵ Ebd., S. 49-51.

⁴⁶ Ebd., S. 40-52.

Über die Seelenlehre des Ibn Sīnā wurden viele Studien angefertigt. In dieser Arbeit werden nicht deren Meinungen zur Seelenlehre Avicennas wiederholt. Vielmehr werde ich mich mit der Frage nach der Rezeption der Seelenabstraktionslehre des Aristoteles bei Ibn Sīnā beschäftigen. Diese Frage lautet folgendermaßen: Wie weit entfernt sich Ibn Sīnā von Aristoteles? War er ganz aristotelisch, oder nur bezüglich eines Teils seiner Seelenlehre, oder hat er die aristotelische Philosophie verfälscht, wie viele Forscher behaupten, oder aber ist seine Philosophie eine Kombination der platonischen und aristotelischen Philosophien oder mehrerer anderer Philosophien, darunter auch der pythagoreischen Philosophie?

Wir werden für diese Diskussion zwei Themen, die zur Seelenlehre gehören, behandeln, und zwar einmal die Charakterisierung der Seele, und zum Zweiten den Beweis der Existenz der Seele. Diese Behandlung wird durchgeführt, indem ein Vergleich zwischen dem Kommentar des Ibn Sīnā über das Buch „Etholojia“ und seinem Kommentar über das Buch „De anima“ des Aristoteles angestrebt wird.

Diese beiden Kommentare wurden durch ‘Abd-Raḥmān Badawī veröffentlicht. Sein Werk trägt den Titel „Aristū ‘ind al-‘arab.“⁴⁷

Die erste Definition der Seele in der Eṭlūḡiyā ist die folgende “ فالنفس اذن انما هي عقل تصور “⁴⁸, d.h. die Seele ist eine Vernunft, die durch die Form der Sehnsucht begreift. Vor dieser Aussage fängt der Autor mit den Bestätigungen der Charakterisierung der Seele an, dass sie kein Körper ist, sterblich, vergänglich, sondern für immer Bestand habe “ بل هي “⁴⁹. Diese Aussage ist die Schlussfolgerung aus der Erklärung des Arguments, die Seele aus der Welt der Intellekte in die Welt des Sinnlichen gefallen sei, dann sei in diesem dicken flüssigen Körper, der sich unter der Welt des Werdens und Vergehens befindet, gefangen.⁵⁰

⁴⁷ ‘Abd al-Raḥmān Badawī, *Aristū ‘ind al-‘arab*.

⁴⁸ Ebd., S. 19.

⁴⁹ Ebd., S. 18.

⁵⁰ Ebd., S. 18.

Zweites Kapitel

Zur Übersetzung der griechisch-hellenistischen Schriften zur Seelenlehre ins Arabische

2.1. DIE ARABISCHEN QUELLEN DER ÜBERSETZUNGEN VON „DE ANIMA“ DES ARISTOTELES

2.1.1. Die klassischen Quellen

Die Quellen, die uns von der Übersetzung der griechischen Schriften zur Seelenlehre ins Arabische berichten, sind an erster Stelle Quellen der arabischen Literaturgeschichte, wie der *Fihrist* von Ibn-al-Nadīm⁵¹.

Ibn-al-Nadīm wiederum war die Hauptquelle für seine Nachfolger, die die islamisch-arabische Literaturgeschichte für die kommenden Generationen bewahrten. Einige seiner Nachfolger sind z.B. Ibn al-Qifī (568-646. H/ 1172-1248) mit seiner Schrift „*Tarīḥ al-ḥukamāʾ*“, d.h. „Die Geschichte der Weisen“, und Ibn Uṣaibīʿa (600- 668. H/ 1203-1269) mit seinem Buch „*ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aṭibāʾ*“, d.h. Die Augen (gemeint sind die Quellen) der Nachrichten über die verschiedenen Arten von Ärzten, oder Ibn Ṣāʿid al-Andalusī (gest. 462 H/ 1069/70 n.Chr.) mit seinem Buch „*Ṭabaqāt al-ʿumam*“, d.h. Die verschiedenen Arten der Völker, oder aber auch Ibn-Ḥallikān (608-681. H./ 1211-1282) mit seiner Schrift „*Wafayāt al-aʿyān wa-anbāʾ abnāʾ al-zamān*“, d.h. Das Bezeichnungsdatum der Eliten und die Nachrichten über die Söhne der Zeit, und andere Quellen⁵². Ibn al-Nadīm gilt als die wichtigste Quelle unter allen erwähnten Quellen, weil er sich erstens selbst mit dem Abschreiben „النسخ“ der verschiedenen Texte beschäftigte, und zweitens weil er nach eigener Aussage einige der Schreiber „النسّاحين“ kannte. Drittens, weil seine Schriften die erste Quelle darstellen, die uns von diesen Schriften berichtet. Viertens, weil er die Zeitspanne, in der er an seinem *Fihrist* arbeitete mit dem Höhepunkt der philosophischen Übersetzungstätigkeit zusammenfällt. Alle diese tragen dazu bei, dass wir Ibn-al-Nadīms Werk als prominenteste Quelle für unsere Zwecke behandeln können.

⁵¹ Er schreibt sein Werk im Jahr 377 H./ 987: Ibn al-Nadīm, *al-Fihrist*, Ibn al-Nadīm sagt: هذا فهرست هذا فهرست " جميع الامم ... منذ ابتداء كل علم اخترع الى عصرنا هذا وهو سنة سبع وسبعين وثلاثمائة للهجرة " S. 2, Übers. „ Das ist ein Lexikon aller Völker...seit dem Anfang jeder Wissenschaft, die entdeckt wurde, bis dieser unseren Zeit, und diese ist das Jahr 377 H./ 987.“

⁵² Über Ibn al-Nadīm s. Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Bd. 1, S. 153. Über Ibn al-Qifī s. *EI, II*, 1913, S. 423. Über Ibn Abī Uṣaibīʿa, s. *EI, II*, S. 380. Über Ibn Ḥallikān s. die *EI, II*, S. 421.

2.1.2. Die neueren Quellen

Von diesen klassischen islamischen Quellen ausgehend wurden verschiedene Studien durchgeführt, wie zum Beispiel, die o.g. Arbeit von C. Brockelmann und auch M. Steinschneiders, dessen Buch den Titel „Die Arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen“ trägt⁵³.

Es gibt andere Forschungsarbeiten, die wir in dieser Arbeit nicht erwähnen können. Eine andere Quelle, die zu dieser Gruppe von Schriften gehört, stammt von al-Ya‘qūbī (gest. 259 H/ 872 n.Chr.). In seinem Werk “Tārīḥ al-ya‘qūbī” in der ersten Abhandlung dieses Buches berichtet er für unser Thema relevante Dinge. Ein Teil dieser Schriften sind philosophische Schriften, die den Arabern schon im 9. Jahrhundert nach Christus bekannt waren. M. Klarmoth veröffentlichte sie, und zwar nach der Ausgabe der Chronik des Ibn-Wadiḥ al-Ya‘qūbī⁵⁴. M. Klarmoth zufolge führen die Angaben des al-Ya‘qūbī auch die Werke derjenigen griechischen Philosophen an, die noch nicht übersetzt waren. Diese Werke waren den muslimischen Gelehrten also bekannt, sie waren also noch „bevor Hunayn und seine Mitarbeiter ihre Werke begannen, in den Stätten der Wissenschaft im Chalifenreich verbreitet und in Gebrauch gewesen“⁵⁵. So kann man schlußfolgern, dass dieses Werk der erste Hinweis darauf ist – und zwar noch vor Ibn-al-Nadīm’s Fihrist -, dass die islamische Gelehrtenschaft an der griechischen Philosophie interessiert war. Auch muss angemerkt werden, dass in dieser Zeit der Philosoph al-Kindī lebte (gest. 252 H./ 866), der mit grossen Wahrscheinlichkeit die griechische Sprache kannte.

Alle diese Forschungsarbeiten untersuchen dieses Thema im allgemein, ohne auf die Schriften, die die Seelenlehre behandeln, näher einzugehen oder direkt von ihren Inhalten Gebrauch zu machen. Erst eine spätere Studie von Helmut Gätje unter dem Titel „Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam“ (1971, Carlwinter Uni HD Verlag.) konzentriert sich auf diese Schriften selbst.

⁵³ ZDMG, Bd. 50, Zweite Abschnitt: Mathematik, S. 161-219; s. die Anmerkungen Nr. 1. Von dieser deutschen Bearbeitung des unedirten Originils erschien die Einleitung: S. 1-24 im Centralblatt für Bibliothekwesen, Beihft 5, Jahrg. VI, 1889; I. Abschnitt: Philosophie, S. 25-84 im Beihft 12, Jahrg. X, 1893;... . Diese Studie wurde später unter dem o.g. Titel erschien: akademische Druck - U. Verlagsanstalt, Graz 1960; s. auch August Müller, *Die grieschechen Philosophien in der arabischen Überlieferung*; s. Al-Ja‘qūbī, Aḥmad ibn Abī Ya‘qūb “ *Tārīḥ al-ya‘qūbī*“, S. 119-133.

⁵⁴ Diese Ausgabe wurde in Leiden, 1883 veröffentlicht; s. diese Aussagen in ZDMG, Bd. 41, Unter Philosophie S.415-442.

⁵⁵ Ebd., S. 514.

‘Abd al-Raḥmān Badawī veröffentlichte verschiedene griechische Texte, die aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt wurden. Hier nur einige Beispiele:

Der Neoplatonismus bei den Arabern, Kairo 1955. *الأفلوطنيّه المحدثه عند العرب*.

Plotinus im Islam, Kairo 1955. *أفلوطين عند العرب*.

Aristoteles bei den Arabern, Kairo 1947. *أرسطو عند العرب*.

Die Logik des Aristoteles, Kairo 1948-52. *منطق أرسطو*.

Aristoteles über die Seelenlehre, Kairo 1954. *أرسطو في النفس*.

Diese Texte und die oben erwähnte islamische Literaturgeschichte sowie die genannten Studien sind die eigentliche Arbeitsgrundlage für diese Arbeit. Auch die Bemühungen Ğurġī Zaydāns in seinem Buch „Tāriḥ al-tamaddun al-islāmī“, d.h. Die Geschichte der islamischen Zivilisation⁵⁶, müssen wir in Betracht ziehen. Seine Sichtweise der obengenannten Quellen hat ein gewisses Gewicht hinsichtlich der Vorgehensweise unserer Arbeit. Unter diese Quellen werden auch die selbständigen Schriften der nichtmuslimischen Übersetzer gezählt. Die Schriften dieser Übersetzer waren für die islamische Philosophen zugänglich, wie z.B. die Schrift *“الفصل بين النفس والروح“*, d.h. „Die Trennung zwischen Seele und Geist“, des Qastā bin-Lūqā (gest. 300 H/ 912 n. Chr.)⁵⁷, oder die Schrift „Die Schöpfer und die wahre Religion“ des Teodor Abū-Qurra⁵⁸. Louis Cheikho stellte die Beiträge der christlichen Gelehrte im Islam vor, und zwar in allen Bereichen der Wissenschaft, zu der auch die Philosophie gehört. Diese Beiträge sind Übersetzungen aus dem Griechischen oder Syrischen ins Arabische. Oder aber sie haben die Gestalt von selbständigen Schriften, die einen gewissen Einfluß auf die Gedankenwelt der islamischen Philosophen ausübten.⁵⁹

⁵⁶ dritter Teil, Artikel: *Die übersetzte Bücher in der Abbassiden Zeit*, S.171-183.

⁵⁷ Ibn al Nadīm, S.295.

⁵⁸ Teodor Abu Kurra, *Die Schöpfer und die wahre Religion*.

⁵⁹ Louis Scheikho, *‘Ulamā’ al-naṣrāniyya fī al-islām*, d.h. „Die christliche Wissenschaften im Islam“; über dieses Thema gibt es umfangreiche Untersuchungen und man kann sie nicht alle nennen, aber einige von dieser Untersuchungen sind: Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, S. 1- 36, unter dem Titel *“The legacy of Greece, Alexandria, and the Orient”*. Der Verfasser zeigt nicht nur das Projekt der Übersetzung und die Produkte der Übersetzers, sondern auch die Schriften-nach seiner Meinung- ihren Einfluße auf die Orientierung der islamischen Philosophen bewerten.

2.1.3. Das Fortleben der Texte der griechischen Philosophen im Islam

Eine umfangreiche Informationsquelle bezüglich der westlichen Studien, die die Übersetzungsprojekte im Islam behandelten, bietet die Arbeit von Hans Daiber⁶⁰. Er versucht zu zeigen, dass diese Übersetzungen für die heutigen Studien, die die alten griechischen Kultur- und Naturwissenschaften, die Philosophie, etc. untersuchen, durchaus von Wert sind.

In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass viele der alten griechischen Texte in ihrer originären Sprache verloren und nur noch ihre arabischen Übersetzungen zugänglich sind. Auf Grund dieser Tatsache wirft H. Daiber die Frage der Echtheit der griechischen philosophischen Texte, die ins Arabische übersetzt wurden, auf. Diese Diskussion wird seiner Darstellung nach zwischen zwei gegnerischen Gruppen ausgetragen. Die eine besteht aus den Humanisten, die andere ist mit den Arabisten gleichzusetzen. In seiner Argumentation verteidigt er die Ansichten der Arabisten. Die Humanisten behaupteten: „Die Araber seien Betrüger und Schwindler“⁶¹, mit anderen Worten: Die Araber haben die griechische Philosophie verfälscht. Daibers Artikel führt uns die Vorgehensweise einiger Studien, die die arabische Philosophie behandeln, auf allen ihren Ebenen vor Augen: Die übersetzten aristotelischen Schriften⁶², die selbständigen Schriften der Schüler des Aristoteles und ihre Kommentare zu den Schriften Aristoteles' und Platons, wie z.B. Alexander von Aphrodisias und Themistius⁶³. Der Artikel Daibers berührt auch die platonischen und neoplatonischen Schriften, wie die galenischen Schriften, oder wie die griechische Doxographie und Gnomologie.⁶⁴

Er behandelt auch die Ansicht, nach der die Syrer als Vermittler zwischen der griechischen und arabischen Kultur fungierten. Aus diesem Grunde ist die Untersuchung der syrischen Schriften ein wichtiger Schritt bei der Behandlung unseres Themas.⁶⁵ Auch müssen die hebräischen Übersetzungen der Schriften

⁶⁰ Hans Daiber, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antik und Mittelalter*, Stand und Aufgaben der Forschung, von S. 292-313, in *ZDMG*, Bd.136.

⁶¹ Ebd., S. 292.

⁶² Ebd., S. 294.

⁶³ Ebd., S. 294

⁶⁴ Ebd., S. 295

⁶⁵ Ebd., S. 298-306.

berücksichtigt werden, die zuvor aus dem Griechischen ins Arabische übertragen wurden⁶⁶. Manche der arabischen Versionen sind verloren gegangen, so dass wir heute nur noch die hebräische Übersetzung der ursprünglichen Texte besitzen. Dasselbe gilt auch für die lateinischen Übersetzungen aus dem Arabischen. Die arabischen Versionen sind verloren gegangen, während ihre lateinischen Gegenstücke überlebten.⁶⁷

Nach dieser umfangreichen Einleitung widmet sich Daiber der Frage, ob die arabischen Versionen uns die griechische Philosophie in ihrer ursprünglichen Form überliefern oder ob sie zu ihrer Verfälschung beitrugen? Daiber zufolge rezipierten und assimilierten die Araber die griechische Philosophie nicht nur, sondern versuchten darüberhinaus, sie zu reorganisieren und neue Schlußfolgerungen aus dieser Reorganisation zu ziehen.⁶⁸

Mit anderen Worten: Sie verfälschten diese Schriften nicht, sondern überlieferten sie der lateinisch-sprachigen Welt in einer ihren autochtonen kulturellen Strukturen angepassten Form.

2.1.4. Die Quellen für die philosophischen Einflüsse auf Ibn Sīnā nach seiner Biographie

Neben diesen Quellen gibt es eine weitere sehr wichtige Quelle, die es ermöglicht, die Art und Weise der Rezeption der aristotelischen Seelenlehre durch Ibn Sīnā zu rekonstruieren. Die relevanten Angaben finden sich in seiner Biographie. In den vorhergehenden Kapiteln wurden die Tendenzen der Philosophie al-Fārābīs vorgestellt, die sich aus der römischen, alexandrinischen und der harranischen Schule entwickelte. In dieser Schilderung tauchen einige Philosophen auf, die neben Aristoteles und Platon für unser Thema relevant sind: Alexander von Aphrodisias, Themistius, Plotinus, Proklus (obgleich er zur athenischen Schule gehörte, deren direkter Einfluß auf die harranische Schule nur gering war) und Simplicius.

Ibn Sīnā macht in seiner Biographie⁶⁹ keine Angaben über die Quellen, die ihn beeinflussten. Auch legte er nicht offen, was er aus welcher Quelle übernahm.

⁶⁶ Ebd., S. 306-308.

⁶⁷ Ebd., S. 309-311.

⁶⁸ Ebd., S. 311.

⁶⁹ Über die Biographie des Ibn Sīnā s. Ibn al-Qiftī, *Tatimmat šiwān al-ḥikma*, S. 52-72. Ibn al-ʿIbrī, *Tārīḥ muḥtaṣar al-duwal*, S. 320-325.

Was aber für unser Thema von großer Relevanz ist, sind seine Angaben zu al-Fārābīs Buch „, Die Tendenz der aristotelischen Metaphysik“ *اغراض كتاب ما بعد الطبيعه*

⁷⁰ Ibn Sīnā sagte, dass diese Schrift al-Fārābīs das einzige Buch gewesen sei, das ihm geholfen habe, die Metaphysik des Aristoteles zu verstehen. Er erwähnt ebenso die Namen seiner Lehrer, wie z.B. al-Nattālī und Ismā‘īl, der ein *faqīh* -ein islamischer Rechtsgelehrter - ist; aber die bloße Nennung dieser Namen hilft uns nicht, um die Entwicklung seiner Seelenlehre zu verfolgen, oder zu verstehen, auf welche Quellen er seine Gedankengänge gründet.

Die Schilderung der Emotionen, die ihn überkamen, als er al-Fārābīs Buch las, allerdings, lassen uns glauben, dass diese Schrift von größter Wichtigkeit für ihn war. Die Lektüre dieser Schrift gilt als Primum Movens der philosophischen Wende bei Ibn Sīnā. Diese Beeinflussung blieb nicht auf die Metaphysik beschränkt, sondern hatte Auswirkungen auf Ibn Sīnās gesamtes Denken. Ich muss hier erwähnen, dass dieser Einfluß allerdings doch nur einen Teil seiner Philosophie, nämlich die Philosophie der Öffentlichkeit – „al ġumhūr“ *الجمهور* -, betrifft.

Die Verbindung *الجمع* "zwischen Platon und Aristoteles ist in dieser Schrift ebenfalls deutlichst formuliert. So behauptet die aristotelische metaphysische Lehre unter anderem, folgt man der Argumentation dieser Schrift, dass die Existenz des Universalen – Allgemeinen – in erster Linie auf der Existenz der Einzeldinge beruht; d.h. die Existenz des Universalen ist akzidentiell, aber die Existenz der Einzeldinge benötigt nichts außer ihrer Existenz selbst, die Aristoteles die ersten Substanzen nannte. Die allgemeinen Begriffe der Substanzen sind ewig, und das im Gegensatz zu den Einzeldingen, die vergänglich sind. Deswegen sind die universalen Dinge würdiger und stehen über den Einzeldingen. Bis zu dieser Erklärung steht al-Fārābī der naturwissenschaftlichen Ebene des Aristoteles näher, die Aristoteles zur Anwendung brachte, um die Lücken im Denken seines Lehrers Platon zu füllen. Danach behandelt al-Fārābī die platonische Erklärung der aristotelischen Metaphysik. Ihm zufolge ist das, was vom Seienden zum Wesen Gottes gehört, ewig, weil Gottes Wesen ebenfalls ewig ist (die platonische Ideenlehre); er sagt wörtlich: „Auf sie als die Vorbilder des Seins blickend schuf Gott die Welt“, d.h. sie haben kein Sein in der Welt, sondern sind einzig im Wesen Gottes existent.⁷¹

⁷⁰ S. die Übersetzung von Fr. Dieterici.: *Al Fārābīs' philosophischen Abhandlungen*.

⁷¹ S. die Zusammenfassung dieser Schrift in S. XXV. Zu weiteren Erklärungen über den Inhalt dieser Schrift s. S. XXIV- XXVII. Auch den überetzte Text, S. 54-60.

Unsere Aufgabe ist es nun also, die Spuren der Schrift “الجمع بين رأي الحكيمين” „Die Verbindung zwischen den Ansichten beider Weisen“ des al-Fārābī zu verfolgen. Der Grund dafür ist, dass diese Schrift eine gewisse Tendenz in der Geschichte der Philosophie aufzeigt. Badawī zufolge sind die Ideen der o.g. Schrift des al-Fārābī die Fortsetzung der Tendenzen des Simplicius, der die philosophische Aufgabe der Verbindung der Philosophie zwischen den beiden Weisen übernahm. Simplicius folgt dem Vorgehen seines Lehrers Ammonius, der eine Schrift, die denselben Titel trug wie die o.g. Schrift des al Fārābī verfasste. Diese Schrift des Ammonius wurde ins Arabische übersetzt.⁷² Simplicius war ein Schüler des Ammonius, der noch einige andere Schüler hatte, wie Damascius, Philoponus, Asclepius, Olympiodorus. Sie alle lebten im 6. Jahrhundert. Es ist bekannt, dass Ammonius nach Athen gefahren ist, um bei Proklus (412-485) zu studieren. Nachdem er seine Studien dort beendet hatte, siedelte er nach Alexandria um und beginnt das in Athen Gelernte in Form von Vorlesungen zu unterrichten.⁷³ Die philosophischen Ansichten des Simplicius zur Seelenlehre stehen den Ansichten des Iamblichus nahe; und das, obwohl Iamblichus der Religion eine Rolle in seiner Philosophie beimaß. Deswegen kann man sagen, dass Iamblichus sich weit von der aristotelischen Erklärungsebene entfernt. Vielleicht zeigt dieser Umgang der Neoplatoniker mit Aristoteles, dass ihnen eine andere Seite des aristotelischen Systems bekannt war, die uns verborgen geblieben ist. Dies zu zeigen, ist mit Aufgabe dieser Arbeit.

Aber in der Frage der Bösen schließt er sich voll und ganz Proklus an. Er stimmte mit Damascius in dieser Frage überein.⁷⁴ Iamblichus und Siryanus waren die Lehrer des Proklus. Proklus Philosophie, wie sie in seinem Buch „Die Elemente der Theologie“ dargestellt ist, vereinte die Religion mit der Vernunft. Er übernahm von Iamblichus die Verwendung der religiös-mystischen Elemente, von Siryanus übernahm er dessen Kommentarmethode, die er in seinen platonischen Schriften zur Anwendung brachte.⁷⁵

⁷² S. ‘A. R. Badawī, *al Mawsū‘a al Falsafīyya* (zwei Teile), 1. Teil, S. 580

⁷³ Alle diese Angaben über Ammonius s. im Buch, „*On Aristotle categories*“, Translated by S. Marc Cohen and Earth B. Matthews, S. 1.

⁷⁴ Ebd., ‘A. R. Badawī, S. 580. S. auch Edward Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer Entwicklung*, 2. Teil, 2. Abteilung, S. 910. Zeller erwähnt, dass Simplicius erst unter Ammonius lernte und danach unter Damascius

⁷⁵ ‘A. R. Badawī, Ebd., S. 374.

In diesem Zusammenhang muss erwähnt werden, dass Proklus in seiner o.g. philosophischen Orientierung die philosophische Tendenz des Plotinus – nämlich die Verbindung zwischen Vernunft und Religion - wiederbelebte, und zwar nach dem Versuch des Iamblichus, die vernünftige Tendenz, die dieser Philosophie zu eigen war, zu entfernen.

Auf Grund dieser Erklärung gilt die Philosophie des Proklus als die letzte Entwicklungsphase des Neoplatonismus. So ist anzumerken, dass sich die Entwicklung des Neoplatonismus in drei Phasen teilt: 1.) Die Plotinusphase 2.) Die Iamblichusphase 3) Die Proklusphase.⁷⁶ Bevor wir dieses Thema ausführlich behandeln, müssen wir die Aufmerksamkeit des Lesers auf den Unterschied zwischen den philosophischen Strömungen der beiden Schulen lenken - gemeint sind die athenische Schule des Proklus und die alexandrinische Schule des Ammonius. Die alexandrinische Schule wurde später nach Harran umgesiedlet, wo nach unseren Angaben Simplicius seine aristotelischen Kommentare schrieb.

Nach dieser Beschreibung der Entwicklung des Neoplatonismus, könnte man der Rezeption der Schrift „كتاب جمع رأي الحكيمين“ d.h. „Die Verbundung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“ al-Fārābīs folgen, die später von Ibn Sīnā aufgegriffen wurde.

Man könnte also folgendes Diagramm erstellen:

- 1- Platon
- 2- Aristoteles
- 3- pythagoräische Platoniker - platonische Stoiker
- 4- Mittel-Platonismus
- 5- alexandrinische Philosophie
- 6- Philon-Judentum - (religiöse Philosophie = Aristoteles+ Platon)
- 7- Ammonius Sakkas (Fortsetzung der Tendenz Philons)
- 8- Plotinus (entwickelte die Tendenz, die Religion zu rationalisieren, ohne dabei die Philosophie zu systematisieren)

⁷⁶ Ebd., ‘A. R. Badawī, S. 196. Über die Entwicklung des Neoplatonismus s. Clement Zintzen, *Die Philosophie des Neoplatonismus*.

9- Die Schule von Syrien (Porphyrius) - Die Schule von Athen (Plutarchus)

10- Iamblichus (Mythos+Philosophie)

11- Suryanus

12- Proklus (zurück zu Plotinus Tendenz = Vernunft + Religion)

13- Ammonius (nachdem er bei Proklus gelernt hatte, verließ er Athen und ging nach Alexandria)

14- Ammonius (Er begründete die alexandrinische Schule)

15- Simplicius (sein Lehrer war Ammonius)

Ich habe in dieser Beschreibung nicht die Peripatetiker, erwähnt, wie z.B. Alexander von Aphrodisias und Themistius, und auch nicht die römische Phase mit Andronikios. Der Grund dafür liegt darin, dass sie nicht zur alexandrinischen Schule gehören, obgleich die Aussagen Alexanders und Themistius zu diesen Fragen sehr bedeutsam sind.

Nach dieser allgemeinen Vorstellung möchte ich die Schriften zur Seelenlehre der o.g. Philosophen vorstellen; und zwar, um ihre Genealogie in der arabischen Literaturgeschichte zu beleuchten. Dies soll uns helfen, uns einige bestimmte Quellen der Seelenlehre Ibn Sīnās und seine Tendenz vor Augen zu führen. Es ist nicht unbedingt zwingend so, dass die Quellen der Seelenlehre der islamischen Philosophen, wie al-Fārābī und Ibn Sīnā, nur aus den übersetzten Schriften bestehen.

Man muss die folgenden Punkte ebenfalls bedenken: 1.) Es ist wahrscheinlich, dass die islamischen Philosophen auch aus anderen philosophischen Schriften, die nicht direkt von der Seelenlehre, sondern von ethischen, physischen oder metaphysischen handeln, ihre Ansichten übernommen haben. 2.) Es kann sein, dass Ibn Sīnā seine Seelenlehre nicht nur aus den Schriften der o.g. Philosophen, deren Schriften über die Seele ins Arabische übersetzt wurden, übernommen hat, sondern auch aus anderen Schriften, die nicht übersetzt wurden, d.h. es kann sein, dass er seine Rezeption durch seine Kontakte mit anderen Gelehrten, wie die syrischen oder die harranischen Gelehrte, entwickelt hat. Wir wissen, dass er kaum Hinweise auf seine Quellen gab. In besonderem Masse trifft dies auf die Zeit zu, die er in der Bibliothek des sammenidischen Prinzen Nūḥ Ibn-Manṣūr verbrachte. Nach den Angaben seiner Biographie hat niemand vor ihm die dortigen Schriften gesehen. 3.) Man muss den Neoplatonismus als einheitliches System betrachten, aber gleichzeitig seinen verschiedenen Unterströmungen Rechnung tragen

2.1.5. Die Benennung der ins Arabische übersetzten Schriften zur Seelenlehre

2.1.5.1. Platons und Aristoteles Schriften

Platon verfasste keine spezielle Schrift über die Seele wie Aristoteles, sondern verteilte seine Äusserungen zu diesem Thema auf Schriften, die andere Themen behandeln, wie zum Beispiel seine folgenden ins Arabische übersetzten Schriften: "كتاب السياسة" - das Buch der Politik (Das Buch der Republik), das Ḥunayn Ibn-Iṣḥāq ins Arabische übersetzte, "كتاب النواميس" - das Buch der Gesetze - übersetzt von Ḥunayn Ibn-Iṣḥāq und Yaḥyā Ibn-ʿUdai. "كتاب طيمائوس" - Timaois. Ibn-al-Nadīm teilt uns mit, dass dieses Buch durch Yaḥyā Ibn-ʿUdai korrigiert wurde. Er soll es auch gewesen sein, der dieses Buch in drei Abschnitte teilte, die Ibn-al-Biṭrīq übersetzte und die von Ḥunayn korrigiert wurden.⁷⁷ كتاب التوحيد وقوله في النفس والعقل والجوهر - Das Buch der Einheit Gottes und seine Rede über die Seele, über den Intellekt, über das Wesen und über die Akzidente.⁷⁸ Auch "كتاب فادن" - Das Buch Phaidon - das von al-Bairūnī - البيروني - zitiert wurde.⁷⁹ Wenn al-Bairūnī aus Phaidon zitieren konnte, dann müsste er das Werk erst auf Arabisch gelesen haben.

ʿAbd-al-Raḥmān Badawī veröffentlichte Texte, die ins Arabische übersetzt worden waren, die den o.g. platonischen Schriften entnommen sind. Diese Schriften sind: Ein Zusammenfassung der Schrift „al-Nawāmīs- النواميس - von al-Fārābī⁸⁰. Auch eine Zusammenfassung von Galinus für Timaois wurde durch Ḥunayn Ibn-Iṣḥāq übersetzt⁸¹. Phaidon wurde als Teil von al-Bairūnīs Buch "ما للهند من مقولة مقبولة في العقل" - "او مرذولة", d.h. Über Aussagen, die zu Indien gehören und die durch die Vernunft akzeptabel sind oder abgelehnt werden.⁸² Auch verschiedene Fragmente der verschiedenen Teile des Buches die Republik oder die Politik finden sich in dieser Studie. Diese Texte beweisen, dass diese o.g. platonischen Schriften vollständig ins Arabische übersetzt wurden.

⁷⁷ Ibn al-Nadīm, S. 246.

⁷⁸ Nach Ğurġi Zaydān übersetzte es Yaḥyā ibn ʿUdai, *Tārīḥ al-tamadun al-islāmī*, 3. Teil, S. 171. S. M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, S. 25

⁷⁹ Ebd., M. Steinschneider, S. 22.

⁸⁰ ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Aflāṭūn fī al-islām*, S. 34-83.

⁸¹ Ebd., S. 86-119.

⁸² Ebd., S. 124-145.

2.1.5.2. Die Angaben Ibn-Şāʿids über Aristoteles und Platon

Ibn-Şāʿid - ابن صاعد - liefert uns eine Information, die uns zeigt, wie die islamischen Gelehrten diese Schriften des Platons ihrem Inhalt nach beurteilten, und zwar als behandelten diese Schriften nur die Seelenlehre: “ومن كتبه كتاب فادن في النفس وكتاب السياسة المدنية وطيمائوس الروحاني في ترتيب العوالم الثلاثة العقلية التي هي عالم الربوبية وعالم العقل وعالم الطبيعة”; Übers.: Von seinen Büchern [sind]: Phaidon über die Seele und das Buch über die zivile Politik und die geistige Timaois in der Ordnung der drei vernünftigen Welten, die sind: Die göttliche Welt, die vernünftige Welt und die seelische Welt und das Buch der natürlichen Timaois in der Zusammensetzung der natürlichen Welt.⁸³

Bevor wir mit unserem Thema weiter voranschreiten, möchten wir diese Diskussion mit den vorherigen Kapiteln verknüpfen, um die These dieser Arbeit weiter zu beleuchten. Die Betrachtungen der islamischen Gelehrten, wie z.B. Ibn-Şāʿid al-Andalusī bezüglich dieser Schriften, wie Phaidon und Timaois, die sich mit der Seelenlehre beschäftigen, helfen uns, unsere These auf festeren Grund zu stellen. In der Schrift „Phaidon“ wird die Seelenlehre direkt untersucht. Ibn-Şāʿid stellt jedoch noch drei verschiedene Versionen von Timaois, oder besser drei verschiedene Erklärungsebenen der Seelenbehandlung vor. Die eine Schrift – oder Erklärungsebene - ist die Verbindung der Seele mit der Religion, was Ibn-Şāʿid “عالم الربوبية“, d.h. die göttliche Welt nannte. Die zweite Ebene beschränkt sich auf die Metaphysik, oder was Ibn-Şāʿid “عالم العقل“ nannte, d.h. die vernünftige Welt. Auf der dritten Erklärungsebene wurde die Seele mit Bezug auf die physikalische Ebene, d.h. die Naturwissenschaft, oder was Ibn-Şāʿid als “في تركيب عالم الطبيعة“, d.h. in der Zusammensetzung der natürlichen Welt, nannte, vorgestellt.

Wir bemerken, dass Ibn-Şāʿid die Seelenbehandlung bei Platon auf verschiedenen Erklärungsebenen betrachtete. Eben das ist es, was wir in dieser Arbeit zeigen wollen.

Es wurde aufgezeigt, wie Ibn-Şāʿid die Erklärungsebenen der Schrift „De anima“ des Aristoteles betrachtete, die mit der naturwissenschaftlichen Ebene von „Timaois“ identisch ist. Diese Ebene (naturwissenschaftliche) ist verschieden von der metaphysischen Erklärungsebene, die (naturwissenschaftliche) ebenfalls in „Timaois“ vorhanden ist. Diese metaphysische Ebene ist mit der Erklärungsebene,

⁸³ Ibn Şāʿid al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-ʿumam*, S. 23. Über die platonischen Schriften, die ins Arabische übersetzt wurden, s. Ebd., M. Steinschneider, S. 16-29.

die in „Eudemus“ und im „Nikomachischen Ethik“ des Aristoteles dargestellt ist, identisch.

Ibn-Šāʿids Vorstellung der aristotelischen Schrift „De anima“ hat folgende Gestalt: „واما التي في الاشياء المكونة فبعض علمها عامي وبعضها خاصي...واما الخاصي فبعضه في البسائط,, وبعضه في المركبات...واما الذي في المركبات فبعضه في وصف كليات الاشياء المركبة وبعضه في وصف اجزاء الاشياء...واما الذي في وصف اجزاء المركبات ففي كتاب النفس وفي كتاب الحس والمحسوس“ „Aber was die vergänglichen Dinge betrifft, so ist einiges von ihrem Wissen allgemein, einiges davon speziell [...]was aber das Spezifische betrifft, ist einiges von ihm - von dem Wissen dieser vergänglichen Dinge - bezogen auf die Substantzen, und einigse von ihm bezieht sich auf die zusammensetzenden Dinge. [...] aber was die zusammensetzenden Dinge betrifft, bezieht sich einige davon auf die Beschreibung der Teile der zusammensetzenden Dinge. [...] aber was die Teile der zusammensetzenden Dinge angeht, sind einige davon Beschreibungen des Allgemeinen der zusammensetzenden Dinge - oder der Begrifflichkeit der Einzelheiten -, so in den Büchern 'Über die Seele' und 'Prava naturalia'.“⁸⁴

Um Ibn-Šāʿids Ansichten besser verstehen zu können, erklären wir einige seiner Äußerungen. Das Wort „البسائط,, bedeutet die Substanzen, die mit den metaphysischen Substanzen identisch sind. Die Wesenheiten und „المركبات,, die zusammensetzenden Dinge sind die natürlichen Dinge, die sich gemäss den physikalischen Gesetzen verhalten. D.h. die seelischen Phänomene können auf Grund ihrer Beziehung mit dem Körper erklärt werden, der ein physikalisches Phänomen ist. In „Timaois“ erklärt Platon die Seele auf diese Art, wie es Aristoteles in „De anima“ tat.

Die Angaben zu der aristotelischen Schrift „Eudemus“ bei Ibn-Šāʿid stimmen mit den obigen Erklärungen überein. Er sagt über die aristoteleschen Schriften zur Philosophie: „واما الكتب التي في اعمال الفلسفة فبعضها في اصلاح اخلاق النفس وبعضها في السياسة. فاما التي في اصلاح اخلاق النفس فكتابه الكبير الذي كتب به الى ابنه وكتابه الصغير الذي كتب الى ابنه ايضا. كتابه المسمى اوديميا. Übers.: "Was die Bücher angeht, die die Philosophie behandeln, so behandeln sie zu einem Teil die Pflege der Seelentugenden, zu einem anderen Teil die Politik. Dasjenige, das die Pflege der Seelentugend behandelt, ist sein grosses Buch, das er für seinen Sohn schrieb, und sein kleines Buch, das er ebenfalls für seinen Sohn schrieb, und, das "Eudemus" genannt ist.“ Der o.g.

⁸⁴ Ebd., Ibn Šāʿid al-Andalusī, S. 25.

⁸⁵ Ebd., S.25-26.

Ausdruck des Ibn-Šā'id "في اعمال الفلسفة" d.h. "die Philosophie behandelt" ist mit der Metaphysik identisch, und das entspricht unserer Bemerkung über die platonische Timaios und die anderen aristotelischen Schriften zur Ethik.

In diesem Zusammenhang muss betont werden, dass Aristoteles mehr Schriften zur Seelenlehre verfasste als Platon. Der Grund hierfür ist, dass er sich auf die Erklärungsebene der Natur konzentrierte, und dass die Seele ein physikalisches Phänomen, also ein Teil der Natur, ist. Mit Phänomen ist das Verhalten ihrer Kräfte, die sich nur in Verbindung mit dem Körper entfalten können, gemeint. Wie zuvor erwähnt wurde, ist das philosophische System des Aristoteles einheitlich, d.h. alle Teile seiner Philosophie - Physik, Metaphysik und Ethik - sind durch eine innere Logik verbunden. Deswegen gehören die Elemente, die als Bausteine seiner Seelenlehre gelten, auch gleichzeitig zu anderen Teilen seiner Philosophie, wie z.B. das Aktuell - Potentiell Prinzip, das Form - Materie Prinzip, das Bewegungsprinzip usw. Die Logik ist bei ihm allgegenwärtig, weil sie seiner Ansicht nach ein Instrument für die Begründung seiner Argumente in allen Bereichen der Philosophie ist. Diese Ansicht entspricht unserer modernen Betrachtungsweise der Logik nicht. Die Logik in unserer Zeit ist ein selbstständiger Teil der Philosophie, wie die Ethik oder die Epistemologie.

Auf Grund dieser Erklärung findet sich die Seelenlehre bei ihm in verschiedenen Schriften, die sich nicht direkt mit den Seelenbehandlungen beschäftigen. Bei Platon sind alle Vorstellungen der Seele, die physische, die ethische, die metaphysisch-religiöse, behandelt, ohne dass er seine Vorstellungen zu einer dieser erwähnten Seelenvorstellungen nur auf eine Schrift beschränken würde. Aristoteles dagegen fasst jede dieser Ebenen in einer Schrift zusammen: „De anima“ beschränkt sich meist auf die physiologische Ebene, „Eudemus“ und die „Nikomachische Ethik“ auf die ethisch-religiöse Ebene.

2.1.5.3. Die Angaben von Ibn-al-Nadīm über „De anima“

Uns werden vor allem die Schriften interessieren, die sich direkt mit der Seele beschäftigen, wie z.B. „De anima.“ Die Schrift „De anima“ ist die einzige Schrift bei Aristoteles, die die Seele direkt behandelt. Grund dafür kann sein, dass er die Mängel, die Platon in seiner Seelenvorstellung aufweist, ergänzen wollte, gemeint ist die physiologische Vorstellung der Seele. Deswegen erschien es ihm notwendig, eine spezifische Schrift, die diese Mängel behebt, zu verfassen.

Als Hauptinformationsquelle über die Übersetzung der Schrift „De anima“ ist Ibn-al-Nadīm⁸⁶, zu sehen. Die Angaben Ibn-al-Nadīms über den Übersetzer dieser Schrift sind jedoch unklar. Diese Unklarheit bezieht sich auch nicht nur auf eine Abhandlung dieser Schrift, sondern betrifft alle drei Abhandlungen. Mit anderen Worten: Diese Schrift wurde vollständig ins Arabische übersetzt. Die Angaben Ibn-al-Nadīms sind auf verschiedene Arten lesbar. Ibn-al-Nadīm äussert sich folgendermassen: ” الكلام على كتاب النفس وهو ثلاث مقالات نقله حنين الى السرياني تاما ونقله اسحق الاشينا يسيرا ثم نقله اسحق نقلا ثانيا تاما جود فيه وشرح تامسطيوس هذا الكتاب باسره اما الاولة ففي مقالتين والثانية في مقالتين والثالثة في ثلاث مقالات وللماقيدورس تفسير سرياني قرئت ذلك بخط يحيى بن عدي وقد يوجد بتفسير جيد ينسب الى سنبليقيوس سرياني وعمله الى اثاواليس وقد يوجد عربي وللأسكندرانيين تلخيص هذا الكتاب نحو مائة ورقة ولابن البطريق جوامع هذا الكتاب قال اسحق نقلت هذا الكتاب الى العربي من نسخة ردية فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة فقابلت بها النص الاول وهو شرح ردية فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة فقابلت بها النص الاول وهو شرح

⁸⁷;Übers.: "Die Rede über das Buch 'Über die Seele': Es ist aus drei Abhandlungen zusammengesetzt, Ḥunayn übersetzte es vollständig ins Syrische, und Ishāq übersetzte einen sehr kleinen Teil von ihm; und Ishāq übersetzte es ein zweites Mal vollständig. Dabei verbesserte er seine erste Version. Themistius kommentierte dieses ganze Buch. Die erste Abhandlung [teilte er] in zwei Abhandlungen, die zweite in zwei Abhandlungen und die dritte in drei Abhandlungen. Es gibt einen syrischen Kommentar von Anqidrus [es kann sein, dass er den bekannten Andronikus von Rhodos meinte]; solches las ich in der Schrift des Yaḥyā-Ibn-ʿUdai. Vielleicht gibt es in einem besseren Kommentar, der Simplicius zugeschrieben ist und in Syrisch ist, den Aṭāwālīs, [unbekannter Name] verfasste. Vielleicht gibt es einen auf Arabisch, und die Alexandrier [gemeint ist die Schule in Alexandria] haben es zusammengefasst, ungefähr hundert Seiten; und Ibn-al-Biṭrīq fasste dieses Buchs zusammen [Zusammenfassung = جوامع]. Ishāq übersetzte dieses Buch von einer schlechten Kopie ins Arabische und verglich, als er nach dreißig Jahren einen besseren Text fand, diesen mit seinem Text. "النص الاول" d.h. die erste Version – mit diesem Text meint er die erste Übersetzung, die dem Kommentar des Themistius entspricht.“

⁸⁶ S. die Gründe für die Wahl des Ibn al-Nadīm als Hauptquelle oben, S.40.

⁸⁷ Ibn al-Nadīm, S. 251. Majid Fakhry erwähnt falsch, dass Ibn al-Biṭrīq die Schrift „De anima“ des Aristoteles nach dem Themistius Version übersetzte, s. Ebd., M. Fakhry, S. 9.

Aus diesen Angaben Ibn-al-Nadīms ergeben sich viele Fragen, die der Klärung bedürfen. Deswegen muss man die unklaren von den klaren Informationen trennen oder unterscheiden.

Die deutlichen Informationen sind:

1.) Die Schrift „De anima“ ist vollständig von Ḥunayn Ibn-Iṣḥāq ins Syrische übersetzt worden. Das führt uns zu der Annahme, dass die islamischen Philosophen, die mit den syrischen Gelehrten enge Kontakte pflegten, den Inhalt dieser Schrift vollständig – allerdings nicht in geschriebener Form - kannten.

2.) Themistius kommentierte dieser Schrift vollständig. Den ersten Teil kommentierte er in zwei, den zweiten Teil in zwei und den dritten Teil in drei Artikeln.

Die Hauptfrage dieser Diskussion ist: Wurde dieser Kommentar ins Arabische übersetzt? Viele Forscher stießen auf Schwierigkeiten beim Verstehen der Angaben Ibn-al-Nadīms⁸⁸. Bei der Lösung dieses Problems ist die letzte Äußerung Ibn-al-Nadīms ein wichtiges Element.

3.) Diesen Angaben zufolge übersetzte Amaqiduis [?] diese Schrift ins Syrische, die Yaḥyā Ibn-ʿUudai schrieb.

4.) Für die Neoplatoniker, die mit der alexandrinischen Schule identisch sind – gab es eine Zusammenfassung (تلخيص) dieser Schrift. Ob diese Zusammenfassung arabisch oder syrisch war, ist unklar. Aber vor dieser Mitteilung über die Zusammenfassung sagt Ibn al-Nadīm, dass es wahrscheinlich einen guten Kommentar gebe, der Simplicius zugeschrieben ist, der aber in Syrisch für Athawalis verfasst wurde. Weiter sagt er, dass dieser Kommentar wahrscheinlich auf Arabisch abgefasst war.

Ich verweise den Leser auf den Artikel von Helmut Gätje: „Bemerkung zur arabischen Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistios.“⁸⁹ In diesem Artikel sind verschiedene Meinungen, Interpretationen, die mögliche Antworten auf die Schwierigkeiten dieser Angaben Ibn-al-Nadīms vorgestellt, aufgezeigt.

⁸⁸ S. H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam*, S. 20.

⁸⁹ *Der Islam*, Bd. 54., 1977, S. 272- 291.

Wenn wir diesen Angaben folgen, sehen wir, dass Ibn-al-Nadīm zwischen Simplicius und den Neoplatonikern getrennt hat. Er nimmt diese vor, um zu zeigen, dass der Kommentar des Simplicius vollständig war, der der Neoplatoniker jedoch nicht. Die Wahrscheinlichkeit, dass dieser Kommentar ins Arabische übersetzt wurde, lässt sich aus diesen Angaben nicht klar ermitteln. Ibn-al-Nadīm sagte nicht, dass er eine arabische Übersetzung dieser Zusammenfassung sah, aber es ist möglich, dass er von irgendeiner Seite von einer solchen Übersetzung erfahren hatte. Wenn dieser Kommentar auf Arabisch vorhanden war, dann muss er vollständig gewesen sein, eben wie die syrische Übersetzung.

5.) Ibn-al-Biṭrīq hat „جوامع هذا الكتاب“, d.h., er fasste dieses Buchs zusammen. Das Wort „جوامع - ġawām‘i“ bedeutet nichts anderes als Zusammenfassung. Aber über die Quelle dieser Zusammenfassung gibt er keine Informationen. Aus welchem Kommentar stammt sie? Wurde sie aus dem Griechischen oder aus dem Syrischen übersetzt?

6.) Die letzte Mitteilung lautet, dass Iṣḥāq-Ibn-Ḥunayn diese Schrift von einer schlechten Kopie ins Arabische übersetzt, aber nach dreißig Jahren eine bessere Kopie gefunden und seine schlechte Kopie mit dieser verglichen und verbessert habe.

Ob dies bedeuten soll, dass die ganze Schrift übersetzt wurde, ist unklar. Die Meinung, hier sei nur ein Teil gemeint, stützt sich auf den Ausdruck „هذا الكتاب“, d.h. dieses Buch. Dieser Meinung nach weist dies auf die Zusammenfassung Ibn-al-Biṭrīqs hin. Ibn-al-Nadīm sagte: „وللاسكندرانيين تلخيص هذا الكتاب نحو مئة ورقة“ Übers.: „Bei den Alexandriern gibt es eine Zusammenfassung dieses Buches mit fast hundert Seiten.“ Auf den ersten Blick könnte man meinen, es gebe keine Verbindung zwischen der Aussage über Ibn-al-Biṭrīq und der Aussage über die alexandrinische Schule auf der einen und der Äusserung über Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn auf der anderen Seite.

Die Aussage über die hundert Seiten erweckt den Eindruck, als wären diese hundert Seiten nicht mit den drei Abhandlungen der Schrift „De anima“ identisch. Wenn wir diese Aussage mit der Aussage über Ibn-al-Biṭrīq mit dem Wort „جوامع“ d.h. die Zusammenfassung gedanklich verbinden, kommen wir zu folgendem Ergebnis: Ibn-al-Biṭrīq besitzt diese hundert Seiten, die nicht vollständig mit den drei Abhandlungen der Schrift „De anima“ identisch sind, nicht, sondern nur ihre Zusammenfassung. Wenn wir diese Analyse fortführen, und sie auf die nächste

Äusserung über Ibn-Ishāq anwenden, dann müsste er die „الجوامع“ d.h. „die Zusammenfassung“ des Ibn-al-Bitrīq und die „تلخيص“ d.h. die „Zusammenfassung“ der Neoplatoniker, d.h. die schlechte Kopie, ins Arabische übersetzt haben.

Aber diese Analyse reicht nicht aus, um Ibn-al-Nadīms Aussagen philologisch zu verwerten. Die Aussage „هذا الكتاب“ d.h. „dieses Buch“ bezieht sich auf die vollständige Schrift, die Themistius kommentierte und die aus drei Teilen besteht. Auf Grund der Tatsache, dass Ibn-al-Nadīm die Übersetzung Hunayns erwähnte, ist klar, dass er von zwei anderen Übersetzungen des Ishāq spricht. Diese beiden Übersetzungen sind auf Arabisch, aber nicht auf Syrisch vorhanden.

Eigentlich entsprechen die beiden Übersetzungen Ishāqs, die am Anfang des Zitats stehen, den Übersetzungen, die am Ende dieser Angabe erwähnt sind. Die unvollständige Kopie, die zu Anfang erwähnt wird, ist dieselbe schlechte Kopie, die am Ende dieser Äusserung steht. Auch die vollständige Kopie, die am Anfang erwähnt wird, ist identisch mit der Kopie, die er nach dreißig Jahren korrigierte. Seine Aussage über den Vergleich der beiden Kopien lautet folgendermassen: ”فقابلت“ Übers.: „...verglichte ich sie mit der ersten Kopie - d.h. Übersetzung -, ist sie der Kommentar des Themistius.“ Man könnte dies so verstehen: Der Vergleich der schlechten (unvollständigen) Kopie mit der verbesserten (vollständigen) Kopie, bedeutet nicht nur wörtlich einen Vergleich, sondern beinhaltet auch die Ergänzung der schlechten Kopie und ihre Korrektur. Der Buchstabe „tā“ im Wort „فقابلت“ d.h. „und denn verglichte ich“, bezieht sich nach der These dieser Arbeit auf Themistius’ Kommentar und nicht auf die erste Kopie, oder nicht auf die Übersetzung, die unvollständig und schlecht ist, wie die meisten Forscher behaupten.

Um die obige Aussage weiter zu erhellen, möchte ich die erste Äußerung über Ishāq mit der letzten Äußerung, die meiner Meinung nach diese erste erklärt, zusammensetzen: .. الكلام على كتاب النفس وهو ثلاث مقالات ..

1- ونقله اسحق الاشقيء يسيرا

= قال اسحق نقلت هذا الكتاب الى العربي من نسخة ردية

2- ثم نقله اسحق نقلا ثانيا تاما جود فيه

= فلما كان بعد ثلاثين سنة وجدت نسخة في نهاية الجودة

3- وشرح تامسطيوس هذا الكتاب باسره

= فقابلت به = اي النسخة التي وجدها بعد ثلاثين سنة - النقل الاول = اي النسخة التي الا شيئا يسيرا =

وهو شرح ثامسطيوس = وهي النسخة التي وجدها بعد ثلاثين سنة في نهاية الجودة، وهو شرح - 4
ثامسطيوس باسره ، وبها قابل النقل الاول اليسير ، او النسخة الردية

2.2. DIE AUSLEGER DER ARISTOTELISCHEN SEELENLEHRE

2.2.1. Die aristotelischen Schriften über die Seele, die ins Arabische übersetzt wurden

Nachdem wir das Problem der arabischen Übersetzung des Kommentars des Themistius zu "De anima" behandelt haben und über eine Lösungsmöglichkeit nachgedacht haben, möchten wir die anderen aristotelischen Schriften, die die Seelenlehre behandeln und ins Arabische übersetzt wurden, darstellen.

Ein weiteres ergänzendes Element, das unsere These unterstützt, sind die Angaben des al-Ya‘qūbī. Wenn al-Ya‘qūbī über die aristotelische Schrift „De anima“ spricht, stellt er den Inhalt der ganzen Schrift vor, d.h. alle drei Abhandlungen. Das bedeutet: Er musste die gesamte Schrift auf Arabisch gelesen (oder gesehen) haben.⁹⁰

2.2.2. Parva naturalia

Eine weitere Unterstützung für unsere These ist das Buch „Parva naturalia = الحس والمحسوس“ des Aristoteles. Dieses Buch besteht aus zwei Artikeln. Nach Ibn-al-Nadīm gibt es keine Angaben, die uns beweisen könnten, ob dieses Buch ins Arabische übersetzt wurde oder nicht. Er sagt: „لا يعرف له نقل يعول عليه ولا يذكر“; Übers.: „Es ist nicht bekannt, ob es übersetzt wurde, und solches wurde nicht erwähnt.“⁹¹ Aber er führt seine Angaben weiter und sagt, dass das, was über dieses Buch bekannt ist, darin besteht, dass al-Ṭabarī es kommentierte, und er entweder den Kommentar oder die Übersetzung von Abī-Biṣr bin-Mattā verwendete. Er sagte: „الذي ذكر ان شيئا يسيرا علقه الطبري عن ابي بشر متى بن يونس“; Übers.: „Was erwähnt wurde

⁹⁰ ZDMG, Bd.41, (1887), S. 430. S. im ganzen Artikel von M. Klamroth, über die Auszüge des al-Y‘aqūb, III. Philosophie, von S. 415-442. s. die Diskussion des M. Steinschneider, die er über die Schwierigkeiten der oben erwähnten Mitteilung des Ibn al-Nadīm vorstellt, über was die arabische Übersetzung der Schrift „De anima“, S. 59-61

⁹¹ Ibn al-Nadīm, S. 25.

ist, dass al-Ṭabarī einen kleinen Teil kommentierte, und zwar von Abī-Biṣr Mattā bin-Yūnūs.⁹² Die Frage, die aus dieser Aussage entspringt, ist: Übersetzte Biṣr bin-Mattā dieses Buch ins Arabische? Wir wissen, dass dieses Buch auf Arabisch existierte und von ʿAbd-Raḥmān Badawī veröffentlicht wurde.⁹³

Mann muss hier auf eine Sache aufmerksam machen: Ibn-Ruṣd schrieb eine Epitome “تلخيص” für diese Schrift. Das bedeutet, diese Schrift müsste ins Arabische übersetzt worden sein, wenn Ibn-Ruṣd sie zusammenfassen konnte.⁹⁴

H. Gätje vermutet, dass der Übersetzer dieser Schrift Abī-Biṣr bin-Mattā war.⁹⁵ Diese Epitome ist eine Ergänzung der Ideen der Seelenlehre, die Aristoteles nicht in „De anima“ erklärte; d.h. wir bemerken; dass die Struktur der aristotelischen Philosophie, besonders was seine Seelenlehre betrifft, ein einheitliches System ist. Bei ihm behandelt eine Schrift die Ideen, eine andere Schrift ergänzt sie. So verhält sich „De anima“ zu „Parva naturalia“ Eine erklärt die andere und stellt deren Ideen auf einer anderen Ebene vor.

Ibn-Ruṣd betont in seinem Kommentar zu „De anima“ diese Methode. Am Ende dieses Kommentars sagt er: “فاما القول في سائر القوى الجزئية مثل الحفظ والذكر والتذكر وما يلزم ., عنها عن الادراكات وبالجملة الادراكات النفسانية فالقول فيها في كتاب الحس والمحسوس. Übers.: "Aber die Rede (die Behandlung) über alle übrigen Einzelfähigkeiten, wie die Bewahrende, die Erinnerung und das Gedächtnis, und was aus ihnen notwendigerweise für die Wahrnehmungen zu folgern ist, und im allgemeinen alle psychischen Wahrnehmungen sind im Buch Parva naturalia behandelt.“⁹⁶

Diese Fähigkeiten der Seele und anderen hat auch Ibn Sīnā in seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele“ behandelt. Diese Fähigkeiten, die Ibn-Ruṣd am Ende seines

⁹² Ebd., S. 25.

⁹³ ʿAbd Raḥmān Badawī, *Aristū fī al-naḥs*.

⁹⁴ S. *Die Epitome der Parva naturalia des Averroes*, Herausgegeben von Helmut Gätje. M. Steinschneider, „Die Parva naturalia“ bei den Arabern, *ZDMG* 37, (1883), S. 477-92 und Ebd., 45, (1891), S. 477-53, diese Anmerkung in Seite, VIII. Auch andere Quellen nach der Anmerkung in derselben Quelle des H. Gätje: ist bei ʿAbd al-Raḥmān Badawī, *Aristūʾālīs fī al-naḥs*, S. 184-240.

⁹⁵ Ebd., bei H. Gätje, S. VIII.

⁹⁶ S. Ibn Ruṣd, *Rasāʾil Ibn Ruṣd al-falsafīyya, Risāla fī al-naḥs*, allgemeine Einführung, Herausgegeben und Kommentar von Ğīrār Ğīhāmī und Rafīq al-ʿAḡam, S. 110.

Kommentars erwähnt und die nicht in „De anima“, sondern in seiner „Parva naturalia“ behandelt sind, wurden von Ibn Sīnā aus der Schrift „Parva naturalia“ aufgenommen, nicht aber aus „De anima.“⁹⁷ Nach M. Steinschneider hat Ibn Sīnā „den Stoff des Buches „de Sensu“ in seinem Buch „De anima““, nach dem Prolog der lateinischen Übersetzung, behandelt, und Ibn-Bāğā scheint dasselbe gethan zu haben.“⁹⁸

2.2.3. Von den Tieren

Die andere aristotelische Schrift, die die Seelelehre behandelt und ins Arabische übersetzt wurde, ist die Schrift „Von den Tieren“ - „كتاب الحيوان“. Nach Ibn-al-Nadīm wurde diese Schrift durch zwei Personen übersetzt: Ibn-al-Biṭrīq und Ibn-Zar‘a, der wahrscheinlich die Übersetzung Ibn-al-Biṭrīqs korrigierte.⁹⁹ Ibn-al-Qifṭī erwähnt, dass er eine Kopie der arabischen Übersetzung Ibn-Zar‘a besäße.¹⁰⁰ Ibn-al-Qifṭī erwähnt noch andere aristotelische Schriften, und zwar unter Bezugnahme auf die Angaben anderer Menschen, oder indem er sagt, dass diese Schriften bei anderen Personen gefunden wurden. Ibn-Ruṣd erwähnt in seiner Epitome der Schrift „Parva naturalia“ dass diese drei Schriften zur Seelenlehre ins Arabische übersetzt wurden.¹⁰¹

E. Renan vermutete, dass die lateinische Übersetzung des Michael Scotus des Buchs „Von den Tieren,“ das er aus dem Hebräischen übersetzte, ein Kommentar Ibn Sīnās gewesen sein, was M. Steinschneider allerdings widerlegte. M. Steinschneider meinte, diese Schrift sei ein Kommentar von Averroes.¹⁰² Man kann sagen, es besteht kein Zweifel, dass Ibn Sīnā diese Schrift kannte, weil ein Teil seine Enzyklopädie „al-Šifā‘“ denselben Inhalt hat wie die oben erwähnten Äusserungen zu den einzelnen Seelenfähigkeiten, die nicht in der Schrift „De anima“ behandelt wurden.

⁹⁷ S. die Erklärung von M. Steinschneider Ebd., über die problematische Angabe des Ibn al-Nadīm, S. 62- 63. Wir werden in dieser Arbeit die Rezeption Seelenlehre des Aristoteles in der o.g. Fähigkeiten bei Ibn Sīnā auch in der aristotelischen Schrift „Parva naturalia“ behandeln.

⁹⁸ Ebd., M. Steinschneider, S. 63.

⁹⁹ Ibn al-Nadīm, S. 25.

¹⁰⁰ Ibn al Qifṭī, *Tārīḫ al-ḥukama’*, S.41.

¹⁰¹ Ebd., Helmut Gätje „Die Epitome der Parva naturalia des Averroes“ S. 3-4.

¹⁰² Ebd., M. Stenschneider, S. 65. Um weitere Information s. Ebd., M. Steinschneider, S. 63 - 66.

2.2.4. Die ethischen Schriften des Aristoteles und ihre Beziehung zu seiner Seelenlehre

Die ethischen Schriften des Aristoteles, die ich als Ergänzung oder als fortsetzende Erklärungen der Themen, die in "De anima" unklar formuliert waren, lesen lassen, sind auch ins Arabische übersetzt worden. Ibn-al-Nadīm teilt mit, dass eine arabische Übersetzung einer aristotelischen Schrift, die "Die Ethik" –الاخلاق– hieße, vorhanden sei. Diese Schrift hat Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn übersetzt. Er sah sie in der Handschrift Yaḥyā Ibn-ʿUdais.¹⁰³ Ibn-al-Nadīm erwähnt nicht, ob diese Schrift einen Titel trägt oder nicht, sondern sagt nur ganz allgemein, dass eine Übersetzung einer aristotelischen Schrift, die sich mit der Ethik beschäftigt, vorhanden sei. Er sagt: "؛ كتاب الاخلاق فسرہ فروریوس اثنتا عشرة مقالة نقل اسحاق بن حنین " Übers.: "Das Buch 'Die Ethik', das Porphyrius kommentierte, hat zwölf Abhandlungen, die Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn übersetzte."¹⁰⁴ Ob dieses Buch "Eudemus" oder die "Nikomachische Ethik" ist, bleibt unklar. Aber die Unklarheit wird durch andere Angaben der islamischen Geschichtsschreiber relativiert. Abī-Ṣāʿid al-Andalusī liefert uns mit seinem Buch „Die Klassen der Völker“- طبقات الامم wichtige Hinweise. Ihm zufolge verfasste Aristoteles eine größere Schrift für seinen Sohn und eine kleine Schrift, welche er ebenfalls für seinen Sohn verfaßte und eine Schrift, welche Eudemia heißt.¹⁰⁵

Nach diesen Angaben wurden die beiden o.g. ethischen Schriften des Aristoteles ins Arabische übersetzt. Die größte Schrift, die Ibn-Ṣāʿid erwähnt, ist keine andere als „Die Ethik“, die Ibn-al-Nadīm erwähnte.¹⁰⁶ Diese größte ethische Schrift ist die „Nikomachische Ethik“, obwohl es von ihr keine arabische oder hebräische Übersetzung gibt. Aber es gibt eine lateinische Übersetzung von Hermannus Allemanus (1244 oder 1243), und al-Fārābī soll einen Kommentar zur Einleitung oder zum ganzen Buch geschrieben haben.¹⁰⁷

¹⁰³ Ibn al Nadīm, S. 252.

¹⁰⁴ Ebd., S. 252.

¹⁰⁵ Ibn Ṣāʿid, *Ṭabaqāt al-ʿumam*, S. 26. Ich habe die Übersetzung von M. Klamorth für diese Mitteilung über Ibn Ṣāʿid benutzt Ebd., S. 437-438.

¹⁰⁶ S. die Meinung von De Lase Ulere, er meint, dass Iṣḥāq die größte ethische Schrift des Aristoteles zu Arabisch übersetzte, S. 100, *Al-Fikr al-ʿarabī wa-markazahu fī al-tārīḫ*, Übersetzung von Ismāʿil al-Biṭār.

¹⁰⁷ Ebd., M. Steinschneider, S. 70

Die Verbindung dieser Schriften mit der Seelenlehre hat Ibn-Şāʿid auf folgende Weise ausgedrückt: „Die philosophischen Schriften... handeln teils von der Ausbildung der Anlagen der Seele...“¹⁰⁸ Diese Behandlungsart der Seele, die sich auf die ethische Ebene, bezieht, steht der Religion und der Metaphysik näher, während Schriften wie „De anima“ und „Parva naturalia“ sich auf die naturwissenschaftliche Ebene beziehen.¹⁰⁹

ʿAbd-Raḥmān Badawī veröffentlichte einen aristotelischen Text, der folgenden Titel trägt: „مقالة لاسكندر في انه قد يمكن ان يلتذ الملتذ ويحزن معا على راي ارسطو“; Übers.: „Eine Abhandlung von Alexander [gemeint ist Alexander von Aphrodisais] über die Tatsache, dass der Genießer gleichzeitig genießen und trauern kann nach der Art des Aristoteles.“ Dieser Text gehört eigentlich zur „Nikomachischen Ethik“ und umfasst die den ersten bis fünften Abschnitt des zehnten Artikels dieser Schrift. Dieses Buch wurde durch Abu-ʿUṭmān Şaʿīd al-Dimaşqī übersetzt.¹¹⁰ Diese Angaben beweisen die Existenz der arabischen Übersetzung der „Nikomachischen Ethik.“

¹⁰⁸ S. Ebd., Ibn Şāʿid, S. 25, nach der Übersetzung von M. Klamroth, Ebd., S. 437. Wir sehen wie die menschliche Seele auf die Erklärungsebene der Ethik behandelt wurde.

¹⁰⁹ Ebd., Ibn Şāʿid, S. 25.

¹¹⁰ ʿAbd Raḥmān Badawī, *Ariṣṭū ʿind al-ʿarab*, S. 54.

2.3. DIE INS ARABISCHE ÜBERSETZTEN KOMMENTARE VON „DE ANIMA“

2.3.1. Der Kommentar des Theophrast

Nach der Behandlung der eigentlichen Schriften zur Seelenlehre sollen nun die Kommentare beleuchtet werden. Die Schriften dieser Kommentatoren waren die Quellen für Ibn Sīnā und die anderen islamischen Philosophen. Der erste in der Reihe ist Theophrast, der nach Aristoteles Tod die Aufgabe des Lehrers übernahm. Eine seiner Seelenschriften, die ins Arabische übersetzt wurde, ist die aristotelische Schrift „Parva naturalia“, die in vier Artikel geteilt ist. Ibrāhīm bin-Bakūš übersetzte sie. Auch Ibn-al-Nadīm erwähnt eine Schrift mit dem Titel „De anima“, die Theophrast kommentierte. Aber er gibt uns keine Information, ob diese Schrift ins Arabische übersetzt wurde oder nicht.¹¹¹

Al-Šahrastānī überlieferte einen seiner Pragraphen über die Seelenlehre; nach Theophrast kann man über den Intellekt auf zwei verschiedene Arten sprechen: die eine Art ist die Drückbare – oder die Eingeprägte, Eingestempelte (Angeborene) - „المطبوع“, die andere Art ist die Hörbare „المسموع“. Die Beschreibung des Verhältnisses zwischen den beiden Intellekten ist identisch mit der Beschreibung, die in „De anima“ vorgestellt ist, d.h. der hyle Intellekt bei Aristoteles ist mit dem eingepägten (eingeborenen) Intellekt „المطبوع“ identisch, und der aktive Intellekt bei Aristoteles ist mit dem hörbaren Intellekt „المسموع“ identisch. Es gibt bei Theophrast frühe Spuren für die Idee des aktiven Intellekts, die erst später bei Alexander und Themistius und den Neoplatonikern systematisiert wurden. Wir dürfen nicht vergessen, dass wir über einen direkten Schüler von Aristoteles reden, der die Aufgabe seines Lehrers als Schulleiter übernahm. Anders als die Philosophen, die das Erbe des Aristoteles übernommen haben (z.B. Plotinus im zweiten Jahrhundert, Alexander und Themistius im sechsten Jahrhundert) und die vom Geist des Aristoteles chronologisch entfernt waren, stand Theophrast sehr im Vergleich zu den anderen sehr nahe zu Aristoteles.

Al-Šahrastānī beschreibt die Ansicht des Theophrast über die Beziehung der beiden Intellekte folgendermaßen: „... فلا يخلص للعقل المطبوع عمل دون ان يرد عليه العقل المسموع, „فإنه من نومه، ويطلقه من وثاقه، ويقلقه من مكانه، كما يستخرج البذر و الماء ما في قعر الارض“;

¹¹¹ Ibn al-Nadīm, S. 252. S. Ebd., M. Steinschneider, S. 91-92. S. auch Al-Šahrastānī, *al-Milal wal-nihal*, S. 206-207.

Übers.: "Es kann nicht sein, dass der angeborene Intellekt eine Tätigkeit beendet, ohne dass der hörbare Intellekt ihn aus seinem Schlaf weckt, und er von seinen Fesseln befreit wird. Der angeborene Intellekt wird von seinem Platz bewegt wie der Kern und wie das Wasser das, was sich am Grund des Meeres befindet, herausziehen."¹¹²

Der hörbare Intellekt sollte nicht mit dem drückbaren (angeborenen) Intellekt in demselben Teil vorhanden sein; d.h. sie sollten nicht gemeinsam in einem Körper sein. Der hörbare Intellekt wendet sich an den drückbaren (angeborenen) Intellekt, um ihn aus seinem Schlaf zu wecken. Der Schlaf weist auf seine Gebundenheit an den Körper hin, der ihn fest hält, und der hörbare Intellekt sollte ihn von dieser Gefangenschaft befreien.

Alle diese Angaben, die von engen und vertrauten Schülern des Aristoteles stammen, teilen uns mit, dass die aristotelische Philosophie auf verschiedenen Ebenen verstanden werden kann; dies ist genau das, was die Alten verstanden haben.

Theophrast z.B. sollte, da er ja in engem Kontakt zu Aristoteles stand, dessen Philosophie sehr treu geblieben sein. Mit anderen Worten: Seine o.g. Schrift „Parva naturalia“, die wahrscheinlich keine selbständige Schrift, sondern ein Kommentar des aristotelischen Schrift „Parva naturalia“ ist, sollte beweisen, dass die aristotelischen Schriften, die die Seelenlehre behandeln, den islamischen Gelehrten bekannt waren. Ihre arabische Übersetzung dürfte von ihnen verwendet worden sein. Der Grund für diese Annahme ist der folgende: Theophrast war der einzige Kommentator der direkten Kontakt mit Aristoteles gehabt hat. Daher sollte er die beiden aristotelischen philosophischen Tendenze kennen; gemeint sind die akademischen und ausserakademischen Schriften. Wegen dieser Gründe ist seine Autorität bei den islamischen Philosophen hoch anzusetzen, auch wenn von ihm nicht viele Kommentare oder selbstständige Schriften überliefert wurden, oder keine seiner Schriften ins Arabische übersetzt wurde.

2.3.2. Der Kommentar des Alexander von Aphrodisias

Der zweite Aristoteliker ist Alexander von Aphrodisias, der als der letzte Peripatetiker bekannt ist. Trotz dieser Zugehörigkeit wurden seine Kommentare über die Schriften des Aristoteles von der Schule des Plotinus gelesen und

¹¹² Ebd., Al- Šahrastānī, S. 207.

übernommen.¹¹³ Er ist in der arabischen Literaturgeschichte als derjenige, der alle aristotelischen Ansichten vertrat und verteidigte, bekannt. Aber obgleich er einige Punkte übernahm, vertrat er andere Meinungen als Aristoteles.¹¹⁴ Ibn-al-Nadīm erwähnt in seinem Bericht über Aristoteles keine aristotelischen Kommentare von Alexander, die die Seelenlehre behandelten. Anderen Angaben zufolge jedoch gibt es einen Kommentar von Alexander zu „De anima“, der verloren gegangen ist.¹¹⁵ Auch soll es einen Kommentar von ihm über „de Sensu“ geben, der ins Arabische übersetzt wurde; aber auch er ist verloren gegangen.¹¹⁶ Aber Ibn-al-Nadīm schreibt Alexander einige selbständige seelische Schriften zu, ohne dass er Informationen über ihren Übersetzungen ins Arabische oder Syrische zu geben. M. Steinschneider untersucht die verschiedenen arabischen Quellen und gibt ihre Übersetzungen ins Arabische an. Diese Schriften, die bei Ibn-al-Nadīm erwähnt wurden und die die Seelenlehre behandeln, sind: „De anima“ und „das Buch des Sehen“ und andere Schriften, die die Lehre vom Sehen vorstellen. Sie stehen aber im Widerspruch zu der Lehre, die besagt, dass „das Sehen nur von den Strahlen hergeleitet ist, welche aus dem Auge kommen...“¹¹⁷

Diese Schriften sind ins Arabische übersetzt worden, wie die Schrift über „Die Farben -الوان- nach der Ansicht des Aristoteles,¹¹⁸ die von ‘Uṭmān al-Dimašqī übersetzt wurde¹¹⁹, und „Die Schrift vom Sehen nach der Ansicht des Aristoteles,“ die durch Ḥunayn Ibn-Ishāq übersetzt wurde,¹²⁰ und „Die Schrift über De Sensu et Sensato nach Aristoteles,“ die von Gerhard von Gremona ins Lateinische übersetzt

¹¹³ Ein Artikel von Robert W. Scharples, *The School of Alexander; Aristotle Transformed*, Hrsg.: Richard Sorabji, S. 84.

¹¹⁴ Ebd., Al-Šahrastānī, S. 213.

¹¹⁵ S. Ebd., „*The school of Alexander*“ von Robert W. Scharples;: „*Aristotle Transformed*“, S. 84, unter Anmerkung Nr. 10.

¹¹⁶ Ebd., S. 85 und auch unter Anmerkung Nr. 14.

¹¹⁷ Ich benutzte die Übersetzung von M. Steinschneider für dieses Zitat, Ebd., S. 94–96.

¹¹⁸ S. Ebd., ‘A. R. Badawī, *Aristū ‘ind al-‘arab*, S. 55.

¹¹⁹ Ebd., M. Steinschneider, S. 94.

¹²⁰ Ebd., Helmut Gätje veröffentlichte diese Schrift in seinem Buch: *Studien zur Überlieferung der Aristotelischen Psychologie im Islam*, S. 147. S. auch Ebd., ‘A. R. Badawi, S. 55.

wurde. Aber M. Steinschneider sagte nichts, ob es eine arabische Übersetzung gibt oder nicht.¹²¹

Man kann behaupten, dass fast alle mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der philosophischen Schriften der Alten von der einen arabischen oder hebräischen Übersetzung, die aus der Griechischen stammte, die als Grundlage für diese lateinische Übersetzungen verwendet wurden. Auch diese Schrift müsste auf eine der beiden Übersetzungen, entweder auf die arabische oder auf die hebräische, zurückzuführen sein. Und wir wissen, dass alle mittelalterlichen hebräischen Übersetzungen der philosophischen Schriften der Griechen von den arabischen Übersetzungen dieser Schriften stammen. Diese Schrift „De anima“, so teilt uns M. Steinschneider nach Hağğī Ḥalīfah mit, übersetzte Ishāq Ibn-Ḥunayn ins Arabische, diese wiederum wurde von Samuel ben Jehuda aus Marseille (gest. 1325 n. Chr.) ins Hebräische übersetzt. M. Steinschneider übersetzte diese Schrift ins Deutsche.¹²²

Al-Šahrastānī stellt einige Sätze und Paragraphen vor, die dem Buch des Alexanders von Aphrodisias „De anima“ entnommen sind.¹²³ Diese Vorstellung al-Šahrastānīs lässt uns vermuten, dass diese Sätze und Paragraphen aus einer arabischen Übersetzung dieses Textes stammen. Dazu muss man sagen, dass diese Schrift, wie al-Šahrastānī sie vorstellte, kein Kommentar der aristotelischen Schrift „De anima“ ist, sondern eine selbständige Schrift Alexanders darstellt.¹²⁴ Eine andere wichtige Schrift Alexanders, die ins Arabische übersetzt wurde und die Ibn-al-Nadīm nicht erwähnte, ist die Schrift „Über den Intellekt nach der Ansicht des Aristoteles.“ Ibn-‘Uṣaibī‘a erwähnt diese Schrift und ihre arabische Übersetzung, die durch Ishāq Ibn-Ḥunayn angefertigt wurde.¹²⁵ Al-Fārābī verfasste eine Schrift, die den Intellekt behandelt und die den Titel „Über den Intellekt“¹²⁶ trägt. Auch al-Kindī verfasste

¹²¹ Ebd., M. Steinschneider, S. 95. S. auch Ebd., ‘A. R. Badawī, S. 55, er erwähnt, dass Ibn ‘Uṣaibī‘a mitteilte, dass diese Schrift ein Artikel von der zweiten Abhandlung der aristotelischen Schrift „*De anima*“ ist.

¹²² Ebd., M. Steinschneider, S. 96-97. Ebd., ‘A. R. Badawī, S. 57.

¹²³ Ebd., Al-Šahrastānī, S. 213-214.

¹²⁴ Ebd., Al-Šahrastānī, S. 214. Wenn Al-Šahrastānī diese Schrift zitiert, schrieb er: Er sagte in seiner Schrift „Über die Seele“ ... وقال في كتابه في النفس:

¹²⁵ Ebd., M. Steinschneider, S. 96. S. Ebd., ‘A. R. Badawī, S. 57.

¹²⁶ Ebd., F. Dietirici, *Philosophische Abhandlungen des al-Fārābīs*.

eine Schrift über den Intellekt: ” في ماهية العقل والابانة عنه“; Übers.: „Über das Wesen des Intellekts und seine Erhellung.“¹²⁷

Die Fortsetzung der Tendenz der Verbindung der Ansichten Aristoteles’ und Platons finden wir bei Alexander in seiner Schrift ”اثبات الصور الروحانية التي لا هيولي لها“; Übers.: „Über den Beweis der geistigen Bilder [Formen], die keine Hyle haben,“ die durch Abū-‘Uṭman Ṣa‘īd al-Dimašqī übersetzt wurde.¹²⁸ Diese Schrift Alexanders ist der platonischen Erklärungsebene zugeneigt. Auch eine andere Abhandlung von ihm, deren Titel lautet: ”مقالة الاسكندر الافروديسى في الرد على كسنوقراطيس في ان الصورة قبل“ ”الجنس واول له اولية طبيعية“ Übers.: ”Eine Abhandlung Alexanders von Aphrodisais über die Antwort auf Kasnūqrātīs, dass die Form vor der Gattung ist, und sie das Erste ist und dass die Form natürlich den Vorzug hat.“¹²⁹ Aus dem Titel dieser Schrift könnte man die platonische Seite dieser Schrift ohne Zweifel herleiten. Wenn die Seele, nach Aristoteles, eine Form ist, dann müsste ihre Existenz logischerweise vor dem Körper kommen.

Eine andere Schrift Alexanders, die deutliche platonische Tendenzen zeigt, trägt den Titel „Was Alexander von Aphrodisias aus dem Buch des Aristoteles exzerpiert hat.“ Diese Schrift wurde auch „Theologie“ genannt, d.h. die „Lehre von der Gottheit.“¹³⁰ In diesen Schriften bemerken wir, wie Alexander, der als der nächste Kommentator des Aristoteles gilt, gleichzeitig sah, dass es kein Widerspruch ist, wenn die platonische Erklärungsebene übernommen wird. Wie können wir die Bearbeitungsart der beiden Philosophen erklären? Geht sie auf den neoplatonischen Einfluss, wie einige Forscher behaupten, zurück?

Die Antwort auf diese Frage lautet: Nein. Um die These dieser Arbeit weiter zu unterstützen, werden wir zeigen, dass Alexander und später Themistius die inneren Beziehungen der Philosophien beider Weisen und ihre Methoden begriffen haben.

¹²⁷ Ibn al-Nadīm, S. 256.

¹²⁸ Ebd., ‘A. R. Badawī, S. 56.

¹²⁹ S. Ebd., ‘A. R. Badawī, S. 58-59, und S. 60.

¹³⁰ S. Josef van Ess ”Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und Proklos in arabischer Übersetzung“, S. 148. Dieser Artikel aus der *Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, Bd. 42, (1966), S. 148. J. V. Ess meinte; das Buch ”Die Theologie“ gehört zu Proklos, d.h. wir dürfen dieses Buch des Proklos nicht mit dem anderen Buch das einen ähnlichen Titel trägt ”Die Theologie des Aristoteles“ verwechseln.

Ibn Sīnā kritisierte in seiner Schrift “... التعليقات“ Übers.: „Die Kommentare...“ an einer Stelle Alexander,¹³¹ in einer anderen lobte er ihn¹³², und an anderer Stelle wiederum bestätigte er seine Vorrangstellung zusammen mit der des Themistius, und zwar wegen ihrer Vorstellungen bezüglich der Seelenlehre.¹³³

Diese Bemerkungen zeigen uns, wie tief Ibn Sīnās Bekanntschaft mit der Seelenlehre Alexanders war. Es kann sein, dass diese Bekanntschaft Ibn Sīnās durch die selbstständige Schriften Alexanders, wie „De anima“ zustande kam, die dieser ins Arabische übersetzte, wie wir vorher erwähnten, oder aber, dass sie von Alexanders Kommentar zu „De anima“ herrührte. Es gibt keinen Beweis für die Möglichkeit, dass dieser Kommentar im Ganzen ins Arabische übersetzt wurde. Aber dieser Kommentar Ibn Sīnās ist ein weiterer Beweis für die Möglichkeit, dass „De anima“ in ihrer Ganzheit ins Arabische übersetzt wurde. Man kann weiter hinzufügen: Da sich diese Bemerkungen im Rahmen des Kommentars Ibn Sīnās finden, könnte man sagen, dass Ibn Sīnā die Ideen Alexanders, die Ibn Sīnā in seinem Kommentar kritisierte oder lobte, aus dem o.g. Kommentar Alexanders entnommen sind; d.h. Ibn Sīnā sollte sie gelesen haben.

2.3.3. Simplicius

Ob Simplicius’Kommentar zu „De Anima“ ins Arabische übersetzt wurde oder nicht, bleibt unklar.¹³⁴ Es ist nicht unmöglich, dass der Kommentar übersetzt wurde, weil die philosophische Tendenz, die er vertrat (die Verbindung der Ideen Platons und Aristoteles’) den kulturellen Befindlichkeiten der islamischen Gelehrten nahe stand. Ein anderer Grund, der hierfür spricht, könnte sein, dass die Wege, auf denen die islamischen Literaturschreiber der damaligen Zeit Informationen aufgenommen haben, gut mit der Verbreitung des Kommentars korreliert. Ibn-al-Nadīm, dessen Beruf Schreiber -حوراق- war, war mit anderen Angehörigen dieses Standes befreundet, wie Ishāq Ibn-Ḥunayn.

¹³¹ Ebd., ‘Abd al-Raḥman Badawī, *Aristū ‘ind al-‘arab*, ein Text von Ibn Sīnā: *Al-T‘alīqāt ‘alā ḥawāšī kitāb al-naḥs li-aristūṭālīs*, S. 106.

¹³² Ebd., ‘A, R. Badawī, S. 114.

¹³³ Ebd., S. 120.

¹³⁴ S. Ilsetraut Hadot (Artikel), *The life and work of Simplicius in Greek and Arabic sources*: aus Ebd., *Aristotle Transformed, the ancient commentators and their influence*, editd by Richard Sorabji, S. 292-294. Er zeigt die Problematik des Verstehens eingen Untersuchungen in dieser Frage.

Daher sollte er seine Informationen in erster Linie entweder durch Augenschein oder mündlich erhalten haben. Hätte er sich über den Kommentar des Simplicius nicht mit dem Satz “وقد يوجد عربي“, sondern mit den Worten “ولا يوجد عربي“ geäußert, oder hätte er geschwiegen, dann könnten wir schlussfolgern, dass der Satz “وقد يوجد عربي“ darauf hinweist, dass es eine arabische Übersetzung des Simplicius gab, die er nicht sah, von der er aber hörte und die wahrscheinlich verloren gegangen ist. Dieses Ergebnis gilt für die Vermutung Ibn-al-Nadīms bezüglich der syrischen Übersetzung des Simplicius-Kommentars zu "De anima."

Simplicius gehörte zur Harran-Schule, mit der die Syrer in Kontakt standen, um ihr Wissen zu erweitern, weswegen Simplicius' Kommentare bekannt gewesen sein dürften.

2.3.4. Athawalis

Auch die Nennung des Namens „Aṭāwālīs“, für den Simplicius diesen Kommentar verfasste, sollte auf dessen Wichtigkeit hinweisen. Simplicius für beide Philosophen - Platon und Aristoteles – dieselbe Interpretationsart zu verwenden¹³⁵. Nach H. J. Blumenthal beschränkt sich der Unterschied bei Simplicius in dieser Frage nicht nur auf die technische Formulierung, sondern betrifft auch den Inhalt.¹³⁶ Simplicius versuchte, seine eigene Seelenlehre und die aristotelische Seelenlehre zu betrachten, als wären sie beide Äusserungen einer einzigen Philosophie - d.h. als wären sie ein einheitliches System.¹³⁷ H. J. Blumenthal hat die Methode des Neoplatonismus nicht genau verstanden, die der Methode der islamischen Philosophen ähnlich ist.

Blumenthal betrachtet die aristotelische und die platonische Philosophie durch dieselbe Brille, d.h. entweder nur auf der platonischen Erklärungsebene oder nur auf der aristotelischen Erklärungsebene. Diese Betrachtungsart entspricht nicht der Betrachtungsart der Neoplatoniker. Es wäre jedoch möglich, beide Philosophien auf ein und derselben Erklärungsebene zu betrachten, wenn die beiden Philosophien, erstens *dieselbe* Terminologie für verschiedene Subjekte verwendeten, und

¹³⁵ S. Henry J. Blumenthal, in seinem Artikel: *Simplicius(?) on the first Book of Aristotle's De anima*, Buch: *Philologisch- Historische Studien zum Aristotelismus*, Herausgegeben von Paul Moraux Bd. 15, S. 91. Dieser Artikel zeigt wie Simplicius in seinem Kommentar “*De anima*” versucht Aristoteles zu Platonesieren.

¹³⁶ Ebd., H. J. Blumenthal, S. 93.

¹³⁷ Ebd., S. 92. Weitere Information über die Erklärung des Simplicius' Kommentar “*De anima*” s. dieser Ebd., S. 91-112.

zweitens, wenn beide Philosophien *verschiedene* Termonologien für verschiedene Subjekte verwendeten. Dies ist allerdings nicht der Fall. Ob Simplicius in der Seelenlehre eine große Rolle spielte, kann man nicht genau sagen, weil die islamischen Philosophen Simplicius in ihren Kommentaren zu „De anima“ und in ihren eigenen Schriften über die Seele nicht erwähnten; ganz im Gegensatz zu Alexander, Themistius oder Philoponus, deren Namen oft bei den islamischen Philosophen auftauchen.

H. Gätje meint; Simplicius hatte keinen Einfluss auf die Seelenlehre im Islam.¹³⁸ Ich möchte den Einfluss des Simplicius auf die islamischen Philosophen nicht ausschließen, auch wenn wir keine endgültige Bestätigung für die Übersetzung seines Kommentars „Über die Seele“ ins Arabische haben. Der Grund hierfür ist, dass er ein Buch verfasste, in dem er die Verbindung der beiden Philosophien bearbeitete.

2.3.5. Der Kommentar des Themistius und seine Beziehung zu Ibn Sīnā

Der philosophischen Richtung Alexanders stand Themistius nahe.¹³⁹ Themistius', der zusammen mit Alexander als der letzte Peripatetiker bekannt ist, Kommentare sind wie die Alexanders der platonischen Tendenz zugehörig.¹⁴⁰ Themistius kommentierte „De anima“, und diese Schrift wurde ins Arabische übersetzt. Er kommentierte fast alle aristotelischen Schriften, und die meisten von ihnen wurden ins Arabische übertragen.¹⁴¹ Auch die „Nikomachische Ethik“ stellt eine andere Erklärungsebene der Seelenlehre im Vergleich zu „De anima“ dar und wurde von ihm kommentiert.

Themistius beeinflusste Ibn Sīnā am stärksten von allen Kommentatoren. Al-Šahrastānī stellte in seinem Buch „al-Milal wa-l-niḥal“ aristotelische Fragmente vor, die seiner Mitteilung nach aus den Kommentaren des Themistius stammen. Al-Šahrastānī zufolge stützte Ibn Sīnā sich bei der Verarbeitung seiner Philosophie auf

¹³⁸ H. Gätje, (Artikel) „Arabische Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistios“ in „Der Islam“, (1977), Bd. 54, S. 275.

¹³⁹ S. den Artikel von Henry. J. Blumenthal, *Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle?* in Ebd., Richard Sorabji, *Aristotle Transformed*, S. 113.

¹⁴⁰ Ein Artikel von: Henry J. Blumenthal, „Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristoteles?: Transformed Aristotle“, Richard Sorabji, S. 113- 114.

¹⁴¹ S. die Angaben des Ibn al-Nadīm, S. 248- 252. S. auch die Angaben in Ebd., M. Steinschneider, S. 100.

Themistius' Kommentare. Al-Šahrastānī sagte über diese Aufnahme: ”ونحن اخترنا في نقل مذهبه شرح ثامسطيوس الذي اعتمد مقدم المتأخرين ورئيسهم ابو علي بن سينا“; Übers.: „Wir wählten zur Überlieferung seiner Doktrin den Kommentar des Themistius, auf den sich, als den ersten der letzten (alle islamische Philosophen, al-Kindī und al-Fārābī und die Iḥwān al-Šafā' und andere Theologen im Islam, stützten) und [auch] ihr Meister Abū-ʿAlī bin-Sīnā.“¹⁴² Der Grund hierfür ist wahrscheinlich, dass die aristotelischen Kommentare des Themistius klarer abgefasst waren als die anderen, was besonders an ihren ausführlichen Argumentationen, und weil Themistius sich in seinen Kommentaren auf die ältesten und treuesten Kommentatoren stützte, wie Alexander von Aphrodisias, Porphyrius und Andronikus von Rhodos, lag.¹⁴³

Andronikus von Rhodos galt als der erste, der die aristotelischen Schriften in der römischen Phase bearbeitete, nachdem sie in der griechischen Phase verloren gegangen waren, d.h. Themistius steht mit seinen Kommentaren Aristoteles in seiner Tendenz sehr nahe und gilt zudem als Gefolgsmann Alexanders, der sich als einziger von allen Kommentatoren nahe an die Erklärungsebene des Aristoteles anschloß.

Philoponus, der bei den islamischen Philosophen auch sehr bekannt war, ist von von Themistius beeinflusst. Auf Grund seiner Aussagen über die Unterscheidung des Aristoteles zwischen dem aktiven und dem passiven Intellekt haben die islamischen Philosophen aus seinen Aussagen die Emanationslehre und die Erklärung der Erzeugung des menschlichen Intellekts aus diesem Emanationsprozess deduziert.¹⁴⁴ Themistius Kommentar zu „De anima“ ist der früheste Kommentar zu „De anima“ der aus der Antike erhalten geblieben ist. Die Antwort auf die Frage, ob Themistius den Kommentar Alexanders benutzte, ist unentschieden.¹⁴⁵

Obwohl es keine direkte Information über diese Möglichkeit gibt, kann man durch die Lektüre beider Kommentare bei beiden dieselbe Tendenz finden. Wir finden noch eine Zeugnis, das die Ansicht, Ibn Sīnās' Rezeption in seiner Schrift „Über die Seele“ fuße auf Themistius, unterstützt. Informant in diesem Fall ist der Philosoph Šadr-al-Dīn al-Šīrāzī, der Ibn Sīnās Philosophie hoch schätzte und ihn als seinen

¹⁴² Ebd., Al- Šahrastānī, S. 174 und 197.

¹⁴³ S. Ebd., ʿA. R. Badawī, *Aristū ʿind al-ʿarab*, S. 21-22.

¹⁴⁴ Ebd., ʿA. R. Badawī, S.21- 22.

¹⁴⁵ Robert B. Todd, *Themistius on Aristotle, on the Soul*, S. 1.

Lehrer betrachtete,¹⁴⁶ obwohl zwischen ihnen eine Zeitspanne von 532 Jahren liegt.¹⁴⁷ In seiner philosophischen Schrift, die sich zu verschiedenen philosophischen Themen äusserte und die unter dem Titel „Die vier vernünftigen Reisen“ bekannt ist, verwendete al-Šīrāzī Ibn Sīnās Ideen, versah sie mit kritischen Bemerkungen und versuchte, diese Ideen in einigen Punkten zu widerlegen oder zu entwickeln, d.h. in allen Fällen ist Ibn Sīnās System die Grundlage für viele seiner Ansichten. Er nennt Ibn Sīnā „al-Šaiḥ.“ Dieser Beiname ist als Ehrenname zu verstehen, der dem Gelehrten, der an der Spitze des Wissens seiner Zeit stand, gegeben wurde. Als al-Šīrāzī die Theologie behandelte, erwähnt er, dass Ibn Sīnā sich auf Themistius und Alexander von Aphrodisais stützte. Al-Šīrāzī sagte über die Rezeption des Aristoteles in Ibn Sīnās Philosophie folgendes: „Gott ist der Gott dieser Welt und teilt seine Göttlichkeit (ebensowenig wie sein Notwendigsein) mit keinem anderen, steht eigentlich nicht weit von Aristoteles Meinung in dieser Frage. Bei der Einigkeit der Welt stützt sich Avicenna in einem seiner Begriffe auf Aristoteles (Über den Himmel Abhandl. V und Psychologie Abhandl. II) wie auch auf die Kommentare des Themistius und Alexanders.“¹⁴⁸

Wenn wir die Schriften al-Šīrāzīs untersuchen, bemerken wir, dass er die griechische Philosophie und die Philosophen nach ihr sehr gut kannte, d.h. die Kommentare des Aristoteles und den Neoplatonismus und die Philosophie im Islam, wie sie bei al-Fārābī, al-Kindī, al-Rāzī, al-Ġazālī, Ibn Sīnā, al-Ṭūsī und anderen vorhanden war. Er behandelte und analysierte dieses Erbe der Philosophie sehr tiefgehend.

Nach diesen Angaben und nach der oben diskutierten unklaren Angabe Ibn-al-Nadīms über „De anima“ bemerken wir, dass kein Zweifel an der Möglichkeit der Bekanntschaft der islamischen Philosophen mit echten Teilstücken des Kommentars des Themistius besteht.

2.3.6. Ibn Sīnās Betrachtung der erwähnten Kommentatoren

Diese o.g. Philosophen sind die Hauptquelle für die Rezeption der Seelenlehre durch Ibn Sīnā in seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ in gewesen. Wie wir sahen,

¹⁴⁶ S. die Bemerkung des Herausgebers des Buches von Šadr al-Dīn „*Al-Asfār al-‘aqliyya al-‘arba‘a*“ „Die vier vernünftigen Reisen“, Teil 1. vom ersten Buch, S 3-4.

¹⁴⁷ Ibn Sīnā gest. 427 H./ 1035 und Šadr al Dīn gest. 1050 H./ 1640.

¹⁴⁸ Max Horten, „*Philosophische System von Schirazi*“, S.

gehört diese Schrift nur zu einer Richtung seiner Philosophie, und zwar zur Philosophie der Öffentlichkeit - „فلسفة الجمهور“, d.h. es ist hier die Rede von der Rezeption des Aristoteles in einer Richtung von Ibn Sīnās Philosophie.

Wir setzen die oben erwähnte Erklärung über Themistius fort, um die Nähe der Rezeption des Aristoteles zu Ibn Sīnās Seelenlehre noch zu verdeutlichen. Aber vorher muss gesagt werden, dass Ibn Sīnā in der letzten Phase seiner philosophischen Reife versuchte, sich kritisch mit den o.g. Philosophen – wie Alexander von Aphrodisias, Themistius, und Yaḥyā al-Naḥawī – auseinander zu setzen. Seine beiden Schriften „التعليقات على حواشي كتاب النفس لأرسطاطاليس“ d.h. „Die Kommentare über den Inhalt des Buches ‚De anima‘ des Aristoteles“ und „المباحثات“ d.h. „Die Untersuchungen“¹⁴⁹ sind ein Beleg für seine umfassenden Quellen, die seine Bekanntschaft mit den verschiedenen Kommentaren der aristotelischen Schrift „De anima“ bestätigen, besonders die mit den Kommentaren des Alexander und des Themistius.

In seiner Schrift „المباحثات“, d.h. „die Untersuchungen“, erwähnt er seine verlorene Schrift „الانصاف“, d.h. Die Gerechtigkeit und deren Inhalt. In ihr teilte er die Philosophen in zwei Richtungen: die Orientalischen und die Westlichen, und versuchte, zwischen den beiden Richtungen zu vermitteln, d.h. ihr Richter zu sein. Diese Schrift umfasst 28000 Bände.¹⁵⁰ Die Angaben über den Inhalt von „Die Gerechtigkeit“ weisen darauf hin, dass Ibn Sīnā alle aristotelischen Schriften in ihrer „Echtheit“ kannte, sowohl die ausserhalb der Akademie entstandenen, als auch die akademischen Schriften. Der Zweifel Ibn Sīnās an der Zugehörigkeit der Schrift „اثولوجيا“; d.h. „Theologie des Aristoteles“, zum Werk Aristoteles’ ist der stärkste Beweis für seine Bekanntschaft mit den anderen verschiedenen philosophischen Quellen.¹⁵¹ Nach dieser Aussage Ibn Sīnās über den o.g. Zweifel, sagt er weiter, dass er das Buch „الانصاف“, d.h. „Die Gerechtigkeit“, wieder geschrieben habe.¹⁵² Danach folgt ein Punkt, der unsere Ansicht weiter bestätigt, und zwar die folgende Aussage: “وانا، بعد فراغي من شئى اعمله، اشتغل باعادته، وان كان ظل الاعادة ثقيلًا. لكن ذاك قد اشتمل

¹⁴⁹ Ebd., ‘A. R. Badawī veröffentlichte die beide Schriften in seinem Buch „*Aristū ‘ind al-‘arab*“, in seiner Bemerkungen s. S. 33-40 und von der Schrift *al-Ta‘liqat* „Die Kommentaren“ s. S. 75-116, und von der Schrift *al-Mubāḥaṭāt* „Die Untersuchungen“, s. S. 119-239.

¹⁵⁰ Ibn Sīnā, *Al-Mubāḥaṭāt*, Ebd., ‘A. R. Badawī, *Aristū ‘ind al-‘arab*, S. 121.

¹⁵¹ Ebd., S. 121.

¹⁵² Ebd., S. 121.

على تلخيص ضعف البغدادية... والان فليس يمكنني ذلك، ولا لي مهلته،... ولكن اشتغل بمثل الاسكندر
Übers.: "Nachdem ich das, womit mich mit
beschäftigte, beendete. Ich beschäftige mich in seiner Wiederholung (das Buch
wieder zu schreiben), auch wenn die Schatten der Wiederholung schwer ist, aber
dieses umfasste die Schwäche der Bagdader,... Aber jetzt kann ich das nicht, und
habe ich keine Zeit dafür,... aber ich beschäftige mich mit solchen wie Alexander,
Themistius und Philoponus und Ähnlichem."¹⁵³ Der Inhalt seiner Aussage hilft uns,
die oben erwähnten Annahmen weiter zu bestätigen. Aber auf welche Art und Weise
können wir diese Aussagen verstehen?

Die Verbindung zwischen seinem Versuch, das Buch „Die Gerechtigkeit“ erneut zu
schreiben und seinen kritischen Angriff auf die Bagdader von einer anderen Seite zu
wiederholen, ist nicht einwandfrei nachvollziehbar. Meiner Meinung nach bezieht
sich das Wort „لكن ذلك“ d.h. „aber dieses“ auf das verlorene, gestohlene Buch „al-
Anṣāf“ d.h. „Die Gerechtigkeit.“ Er kritisiert nach eigener Aussage die Bagdader,
aber das Wort „الان“ d.h. „jetzt“ bezieht sich auf den Inhalt des verlorenen ersten
Exemplars „al-Anṣāf.“ Er sagt deutlich „ولا لي مهلته“ – und dies bedeutet, er hat keine
Zeit dafür.

Dieser Erklärung folgend wählte Ibn Sīnā statt der Wiedererstellung seiner
verlorenen Schrift die Beschäftigung mit den o.g. Philosophen. Das Wort „بمثل“ d.h.
Ähnliches, bezieht sich in diesem Zusammenhang auf die diesen philosophischen
Richtungen ähnlichen Philosophien. Mit anderen Worten: Nach Ansicht Ibn Sīnās
gehören Alexander und Themistius, die als Aristoteliker bekannt sind, zur selben
Richtung wie Philoponus, der als Neoplatoniker bekannt ist und der der
alexandrinischen Schule zugeordnet ist.

Die Bagdader sind wahrscheinlich diejenigen, die aus der Harran-Schule nach
Bagdad ausgewandert sind und dort ihre Traditionen weiter pflegten. Nach ‘Abd-al-
Raḥmān Badawī sind die Bagdader die Peripatetiker, die aus Bagdad sind und die
Ibn Sīnā „al-Mašriqiyyūn“ -المشركيون- d.h. die Orientalen, nannte. Aber Alexander,
Themistius und Yaḥyā al-Naḥawī –Philoponus- nannte Ibn Sīnā „al-Maḡribiyyūn“ -
المغربيون- d.h. die Westler.¹⁵⁴

¹⁵³ Ebd., S. 121-122.

¹⁵⁴ Ebd., S. 24.

2.3.7. Porphyrius und die orientalische Philosophie des Ibn Sīnā

In seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ erwähnt Ibn Sīnā eine Person, ohne ihren Namen zu nennen, aber er stellt diese Person als Verfasser des Buchs „Isagogie“ dar. Es ist bekannt, dass der Verfasser dieses Buches Porphyrius ist. Ibn Sīnā lehnt in diesem Zusammenhang in Bezug auf seine Lehre von den Stufen des menschlichen Intellekts die Lehre des Porphyrius ab, die besagt, dass die Seele - die Form – wenn von der Materie abstrahiert, sich selbst betrachtet und dadurch “عقلا وعاقلا ومعقولا” d.h. eine Vernunft, ein Vernunftfer und ein Vernunftbares, sie wird Objekt und Subjekt zugleich. Der Ansicht des Verfassers der Isagogie nach gehören diese zur Phantasie, zur Dichtung, zum Sufismus. Ibn Sīnā drückte diese Gedanken so aus: “واكثر ما هوس الناس في هذا هو الذي صنف لهم ايساغوجي وكان حريصا على ان يتكلم باقوال ... ‘مخيلة شعرية صوفية ... ويدل اهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس ...’
Übers.: "Was die Menschen an dem, der diese Isagogie verfasste erregte, ist, dass er sich bemühte, dies durch phantasierende, dichterische und sufistische Aussagen auszudrücken [...] und die Denker, die die Unterschiede begreifen können, wissen das durch seine Bücher, die über die Intelligence und über die Intelligible sprechen und von seinen Büchern, die von der Seele handeln.“¹⁵⁵

Wir wissen, dass das Buch „Isagogie“ in beiden Richtungen des Neoplatonismus, d.h. bei der alexandrinischen Schule und bei den christlichen Theologen der Syrer, im Studium verwendet wurde, oder dass sie aus diesem Buch Argumente übernahmen, um ihre Ideen zu stützen. Ihre Tendenz neigte deswegen am meistens zur mystischen Richtung. Es gibt noch eine Bemerkung aus diesem Satz des Ibn Sīnā, und zwar über die Schriften des Porphyrius, der die Seelenlehre behandelt, die Ibn Sīnā gekannt hat. Mit anderen Worten: Ich glaube, dass diese Schriften des Porphyrius ins Arabische übersetzt wurden, weil Ibn Sīnā kein Griechisch und Syrisch konnte. Ibn-al-Nadīm erwähnt Porphyrius' Schriften, die die Seelenlehre behandeln, aber er sagt nicht, ob sie ins Arabische übersetzt wurden oder nicht. Diese Schriften sind: “كتاب العقل والمعقول بنقل قديم” d.h. „Das Buch über die Intelligence und über die Intelligible mit einer alten Überlieferung.“¹⁵⁶ Wir wissen nicht, ob diese alte Überlieferung ins Arabische oder ins Syrische übersetzt wurde oder nicht, oder ob Ibn-al-Nadīm mit „نقل“ d.h. „Überlieferung“ auch die

¹⁵⁵ Ibn Sīnā, *Al-Fan al-sādis min al-ṭabī‘iyyāt (‘Ilm al-nafs) min Kitāb al-šifā’*, Herausgegeben von Jan Bakoš, S. 235-236.

¹⁵⁶ Ibn al Nadīm, 253.

Übersetzungen meinte. Aber Ibn-al-Qifṭī sagte, dass diese Schrift aus sieben Artikeln in syrischer Sprache besteht.¹⁵⁷ Die zweite Schrift ist “كتاب الرد على ايمبلوس”, d.h. "Das Buch der Antwort auf Iamblichus, über die Intelligence und über die Intelligible, sieben Artikel, Altsyrisch."¹⁵⁸

2.3.8. Das Buch Theologie des Aristoteles

Auf Grund der oben erwähnten Aussage Ibn Sīnās sollte die Schrift „العقل والمعقول“, d.h. „Die Intelligence und die Intelligible“ ins Arabische übersetzt worden sein, auch wenn wir keine Handschrift von ihr besitzen. Was die andere Hälfte dieser Aussage angeht “وكتبه في النفس”, d.h. „und seine Bücher über die Seele,“ kann man vermuten, dass diese Aussage auf die Schrift „Theologie des Aristoteles“ hinweist, die Porphyrius zugeschrieben ist. Am Anfang dieser Schrift finden wir die folgende Aussage: الميمر الاول من كتاب ارسطاطاليس المسمى باليونانية اثولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير,, فرفوربوس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن ناعمة الحمصي واصلحه لاحمد بن المعتصم بالله ابو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي رحمه الله; Übers.: "Die erste Abhandlung vom Buch des Aristoteles, das im Griechischen 'Uṭūlūḡiyyā' heißt und das eine Abhandlung über die Gottheit ist, ist ein Kommentar des syrischen Porphyrius - aus Ṣūr -, und ‘Abd-al-Masīḥ bin-Nā‘ima aus Ḥimṣ übersetzte es ins Arabische, und Abū-Yūsūf Y‘aqūb bin-Ishāq al-Kindī, Gott erbarme ihn, korrigierte es für Aḥmad bin-al-Mu‘atasim bi-illah."¹⁵⁹ Bei Ibn-al-Nadīm finden wir unter Aristoteles' Schriften eine Schrift, die den Titel Uṭūlūḡiā trägt, die al-Kindī kommentierte.¹⁶⁰ Al-Kindī erwähnte diese Schrift nicht, als er die Schriften des Aristoteles nannte, was darauf hinweist, dass auch er an der Zugehörigkeit dieser Schrift zu Aristoteles' Werk wie Ibn Sīnā zweifelte, oder die Idee der Zugehörigkeit dieser Schrift zu Aristoteles überhaupt nicht in Betracht zog, weil er keinen Zusammenhang zwischen dieser Schrift und Aristoteles sah.

¹⁵⁷ Ebd., Ibn al-Qifṭī, *Tarīḡ...*, 1903, S. 257.

¹⁵⁸ Ibn al-Nadīm, S. 253. S. verschiedene Aussagen von Porphyrius bei Ebd., Al-Šahrastānī, S. 214–216.

¹⁵⁹ F. Dieterici gab diese Schrift in Arabisch heraus mit deutscher Übersetzung, *Die Philosophie bei den Arabern im X. Jahrhundert N. CHR*, S. 1. S. auch ein Artikel von Fr. Dieterici, *Die Theologie des Aristoteles*, von ZDMG, Bd. 3 (1877), S. 117-126.

¹⁶⁰ Ibn al-Nadīm, S. 252.

Durch diese Erklärung wollen wir auf die oben erwähnte Aussage Ibn Sīnās “كتبه في“ النفس“, d.h. „und seine Bücher über die Seele“ hinweisen. Diese Aussage führt uns zu der Behauptung, dass Ibn Sīnā mit Sicherheit wusste, dass das Buch „Theologie des Aristoteles“ zu Porphyrius’ Werk gehört und nicht zu Aristoteles’ Schriften. Die Tendenz der Schrift „Theologie des Aristoteles“ passt zu der oben erwähnten Äusserung Ibn Sīnās, die er Porphyrius zugeschrieben hat. Dieser Satz lautet: “من ان النفس تصير من ذات المعقولات“; d.h. „die Seele wird identisch mit den Intelligibeln.“ Der berühmte Paragraph aus „Theologie des Aristoteles“ bestätigt diese Anahmen: “اني ربما خلوت بنفسي وخلعت بدني جانبا وصرت كاني جوهر مجرد بلا بدن فاكون داخلا في ذاتي راجعا اليها خارجا من سائر الاشياء فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا ... فاعلم اني جزؤ من العالم الشريف الفاضل الالهي ... فلما ايقنت بذلك ترقيت بذاتي من ذلك العالم الى العالم الالهي فصرت كاني موضوع فيها متعلق بها ...“; Übers.: "Wenn ich mit mir allein sein werde und meinen Körper auf die Seite ausziehen werde, dann werde ich eine abstrakte Substanz sein, die ohne Körper ist. Dann werde ich in mein Selbst eingezogen sein, zu ihm zurückkehren und befinde mich außerhalb der Dinge, dann werde ich all dies sein: Das Wissen, der Wissende und das Gewusste, dann werde ich wissen, dass ich ein Teil von der edlen, hervorragenden, göttlichen Welt bin [...] als ich dessen sicher war, stieg ich mit meinem Selbst von dieser Welt zur göttlichen Welt, dann ich bin ein Objekt geworden, das sich in ihr befindet und an ihr hängt."¹⁶¹ Die Aussage: "كاني جوهر"; d.h. "als wäre ich Substanz geworden" bedeutet nach dem oben erwähnten Satz Ibn Sīnās “عقل“ Vernunft, und die o. erwähnte Aussage “فاكون العلم والعالم والمعلوم جميعا“, d.h. "dann werde ich all dies sein: das Wissen, das Wissende und das Gewusste," bedeutet nach Ibn Sīnās oben erwähntem Satz “النفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا“; d.h. "die Seele betrachtet sich selbst, und ihre Selbstbetrachtung macht sie zu Intelligence, Intelligente und Intelligible. Aber ihre Betrachtung dieser Formen ermöglicht es ihr nicht, in dieser Weise zu sein..."

Nach dieser Vortsetzung sehen wir, dass Ibn Sīnā die Meinung kritisiert, dass die Seele, die die Formen betrachte, zu Intelligence, Intelligente und Intelligible wird, d.h. er kritisiert den oben erwähnten Paragraphen aus dem Buch „Theologie des Aristoteles.“ Die Seele – meint Ibn Sīnā – ist ihrer Natur nach, wenn sie im Körper ist, immer ein potentieller Intellekt, auch wenn sie aktiv wird.¹⁶² Er sagt deutlich,

¹⁶¹ Ebd., F. Dieterici, *Theologie des Aristoteles*, S. 8.

¹⁶² S. Ibn Sīnā, *Ilm al-naḥs: Die Wissenschaft der Seele*, S. 235-236.

dass er die Menchen nicht versteht, die behaupten, dass die Seele selbst die "المعقولات", d.h. mit den Intelligibles identisch sein kann. Er sagte, dass dies genauso wäre, als sage man, ein Ding könne ein anderes werden: "ولا اعقل ان ذلك كيف يكون فان كان بان..."; Übers.: "und ich verstehe nicht, wie das sein kann. Wenn es so wäre, dass er eine Form-Gestalt auszieht, dann zöge er eine andere Form-Gestalt ein..."¹⁶³ Man achte auf das Wort "ويخلع", d.h. ausziehen, das mit dem o. erwähnten Wort aus dem Paragraphen des Buches "Theologie des Aristoteles" "وخلعت", d.h. und ich zog ich, identisch ist, und zwar in beiden Kontexten: D.h. identisch mit Ibn Sīnās Kritik und mit seiner Verwendung in "Theologie des Aristoteles."

Wir finden einen wichtigen Beweis für unsere Annahme in Ibn Sīnās Schrift „التعليقات“ = *al-Ta‘līqat ‘alā ḥawāšī Kitāb al-nafs li-aristatālīs* „Die Kommentare über den Inhalt des Buches der Seele.“ In dieser Schrift verwendet er dieselben Termini, die im Buch „Theologie des Aristoteles“ auftauchen. Dadurch will Ibn Sīnā Kritik üben, was uns zu der Schlussfolgerung bringt, dass Ibn Sīnā meinen will, dass die Orientalen dem Buch „Theologie des Aristoteles“ folgten, d.h. sie übernahmen ihre Philosophie von der Lehre des Plotinus, besonders aus den Teilen VI und IV seines Buches „Ennaden.“

Die folgende Aussage Ibn Sīnās aus „al-Ta‘līqāt...“ liefert uns eine weitere entsprechende Aussage, die unsere Argumentation weiter stützt: „الذي يقولونه من ان العقل والعقل والمعقول شيء واحد، يصح في العقل وحده، وفي غيره. العقل شيء، والعقل شيء، والمعقول شيء، وتصور العقل للمعقول شيء. وقول ارسطو ها ههنا وفي غير هذا المكان، العلم والمعلوم واحد معناه“; Übers.: "Was sie sagen: Die Intelligence, die Intelligente und die Intelligible sind eins, das gilt für die Intelligence allein und für etwas anderes als sie. Die Intelligence ist etwas, und die Intelligente ist etwas, und das Intelligible ist etwas, und die Betrachtung des Intelligible durch die Intelligence ist etwas. Und die Aussage des Aristoteles hier und anderswo ist: Das Wissen und das Gewusste sind eins. Das bedeutet: Die Form des Gewußten, die aus ihm dem wissenden eingepägt wird, ist so, wie die Form des Wahrgenommenen in der Wahrnehmung eingestempelt wird."¹⁶⁴ Die Interpretation dieser Aussage ist identisch mit der oben erwähnten Deutung seiner Aussage, aus

¹⁶³ Ebd., S. 236.

¹⁶⁴ Ebd., 'A. R. Badawī, *Aristū ‘ind al-‘arab*, "التعليقات على حواشي كتاب النفس" : *al Ta‘līqāt ‘alā ḥawāšī kitāb al-nafs ...* " Die Untersuchungen... , S. 105.

"Die Wissenschaft der Seele": Die Seele kann nur dann „عقل وعاقل ومعقول“, d.h. Intelligence, Intelligente und Intelligible werden, wenn die Rede vom Intellekt allein ist, d.h. nur wenn die Seele sich selbst betrachtet, wie in dem obigen Satz aus "Die Wissenschaft der Seele" Aber dies gilt nicht, wenn die Rede von "وفي غيره", d.h. etwas anderes als sie, ist, d.h. wie im Buch "Die Wissenschaft der Seele": "واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك", d.h. aber ihre Betrachtung dieser Formen macht sie nicht nach dieser Weise. Warum? Weil die oben erwähnten Situationen der Seele verschiedene Stadien haben. Nach dieser Aussage wird die Seele, wenn sie die Stufen der Intellektwelt ersteigt durch ihre Abstraktion von der Materie, zu "العلم والعالم", d.h. das Wissen, der Wissende und das Gewusste. Dies aber meint nichts anderes als "العقل والعاقل والمعقول", d.h. die Intelligence, die Intelligente und die Intelligible. Die Antwort Ibn Sīnā auf Plotinus stützt sich in dieser Frage auf die Interpretation Aristoteles'. Er sagt, dass Aristoteles in diesem Punkt meinte, dass wenn العلم (العقل), d.h. das Wissen (die Intelligence), mit "المعلوم", d.h. dem Wissenden (dem Intelligente) - identifiziert wird, dies der Einstempelung der Formen des Wahrgenommenen in die Sinneswahrnehmungen ähnlich sei.

‘Abd-Al-Raḥmān Badawī veröffentlichte einen Kommentar von Ibn Sīnā über die Schrift "اثولوجيا = Uṭūlūḡiyyā"¹⁶⁵, die nichts anderes als die „Theologie des Aristoteles“ ist, die F. Ditičeri veröffentlichte und die eigentlich aus den Kapiteln 4-6 der Enneaden des Plotinus entnommen wurden, die zur "المشرقيين" – al-Mašriqiyyūn - die Orientalen - Richtung gehörte. Ibn Sīnā erwähnte in diesem Kommentar die „Mašriqiyyūn“ nicht, wahrscheinlich weil sie in dieser Schrift keine besonderen Meinungen haben.¹⁶⁶ Das bedeutet, Ibn Sīnā kannte die tatsächlichen Ansichten des Plotinus, auch wenn er sich nicht endgültig über die Zuschreibung dieser Schrift zu Plotinus äusserte. Wie wir vorher sagten: Er zweifelte an ihrer Zugehörigkeit zu Aristoteles¹⁶⁷, wusste aber, dass diese Schrift zu den Orientalen gehörte.

Damit wollen wir sagen, dass alle diese Erklärungen die Annahme bestätigen, dass Ibn Sīnā's Seelenlehre, wie sie in seiner Philosophie der Öffentlichkeit vorgestellt ist, sich nicht auf die orientalische philosophische Richtung, d.h. nicht auf die

¹⁶⁵ Ebd., S. 31-33.

¹⁶⁶ S. Ebd., S. 33.

¹⁶⁷ Ebd., S. 33.

„Theologie des Aristoteles“ des Plotinus, beruft, sondern mehr auf die Strömung, Themistius und Alexander von Aphrodisias vertreten.

Was Plotinus betrifft sagen wir, dass er in der islamischen Literaturgeschichte nicht unter dem Namen Plotinus bekannt war, sondern unter dem Namen „al-Šaiḥ al-Yúnānī“ - „الشيخ اليوناني“. Es gibt nur einige Fragmente bei al-Šahrastānī, die unter „al-Šaiḥ al-Yúnānī“ eingeordnet sind.¹⁶⁸

Ibn-al-Qifṭī erwähnt Plotinus bei der Nennung seines Namens den arabischen Namen „Aflūṭīn“ aber nach seinen Angaben ist „Aflūṭīn“ nur als Kommentator des Aristoteles bekannt. Was die Übersetzungen seiner Schriften ins Arabische betrifft, hat Ibn-al-Qifṭī keine Informationen. Aber er teilt uns mit, dass seine Kommentare ins Syrische übersetzt wurden.¹⁶⁹ Diese Bemerkungen Ibn Sīnās geben uns eine direkte Spur für die Quelle, aus der er seine Philosophie entwickelte.

2.3.9. Die aristotelischen Elemente der Theologie de Aristoteles und die Auslegung dieser Elemente durch die Kommentatoren im Verhältnis zu Ibn Sīnā

Obwohl der Geist Platons in der „Theologie des Aristoteles“ dominant ist, finden wir in ihm auch aristotelische Bestandteile, die neoplatonisiert wurden. Fr. Dieterici sagt „Das schliesst aber nicht aus, dass auch von Aristoteles gar viele Bestandtheile in dasselbe aufgenommen sind und neoplatonische und aristotelische Satzung friedlich neben einander steht.“¹⁷⁰

Diese Bestandteile der aristotelischen Philosophie sind: Das Bewegungsprinzip, das Potentiell-Aktuell Prinzip, das Form-Materie Prinzip, die vier Ursachen: Der Stoff, die Form, der schaffenden Grund, das Endziel u.s.w... Ibn Sīnā erwähnt in seiner Schrift „Die Kommentare über den Inhalt des Buches De anima des Aristoteles“ den Namen „Alexander“ zweimal. Einmal mit kritischen Bemerkungen über die Frage der Trennbarkeit der Vernunft. Alexander zufolge wird die Vernunft, wenn sie vom Körper getrennt ist, wieder, wie sie vorher war. Wenn dem so ist, bedeutet dies,

¹⁶⁸ Ebd., Al-Šahrastānī, S. 203-206.

¹⁶⁹ Ebd., Ibn al- Qifṭī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, S. 258.

¹⁷⁰ Ebd., Fr. Dieterici, (Artikel) „Die Theologie des Aristoteles“ in *ZDM G.*, Bd. 31 (1877), S. 118.

folgt man Ibn Sīnā's Verständnis des Textes, dass die Vernunft vor der Erschaffung des Körpers in der Welt der Intellekte existierte. Ibn Sīnā meinte, dass Alexander die aristotelische Ansicht falsch verstanden habe. Seiner Meinung nach wollte Aristoteles sagen; dass der Intellekt, nachdem er sich vom Körper trennt, dem Glück gemäß sein wird, das er von den Intelligibles erworben hat: „وليس المراد هذا، بل يعني اذا، ما قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات، لم يزد ولم ينقص، بل بقي ابديا كما فارق بقي كما هو على (ما) قدر ما اقتناه من السعادة بحسب المعقولات، لم يزد ولم ينقص، بل بقي ابديا كما“; Übers.: "Und das ist nicht gemeint, sondern es bedeutet, wenn der Intellekt sich trennt, bleibt er, wie er gewesen war, und zwar entsprechend dem, was er an Glück erworben hat, und das in Bezug auf die Intelligibles; er vermehrte und verminderte sich nicht, sondern er bleibt ewig, wie er ist, und stirbt nicht.“¹⁷¹

Diese Aussage zeigt uns die philologischen Fähigkeiten und methodologischen Tendenzen Ibn Sīnā's. An anderer Stelle lobte Ibn Sīnā Alexander, und zwar in der Frage über die Fähigkeit des Strebens (الشوق). Diese Fähigkeit ist kein selbständiges Prinzip, wie die Begierdefähigkeit (الشهوة) oder die Fähigkeit der Wut (الغضب); d.h. sie ist kein Aktiver (فاعل), sondern ein Befehlshaber (امر). Ibn Sīnā stimmte mit Alexander zu: „نعم ما قاله الاسكندر وغيره : انه كما ان القوى الداركة كثيرة، وان اشتركت في الادراك -، كذلك القوى المحركة كثيرة، وان اشتركت في الشوق. واعلم انه ربما تضاد شوقان، فاطاعت القوة المحركة“; Übers.: "Ja, zudem, was Alexander und die anderen sagten: Wie die wahrnehmenden Fähigkeiten viele sind, obwohl sie in der Wahrnehmung eine Gemeinsamkeit haben, so sind auch die bewegenden Fähigkeiten mehrere, obwohl sie im Streben eine Gemeinsamkeit haben. Und du sollst wissen, dass vielleicht zwei strebende Fähigkeiten miteinander in einen Konflikt eintreten; dann wird die bewegende Fähigkeit dem Sieger gehorchen..."¹⁷² Das Wort "وغيره" d.h. und die anderen weist auf die westlichen Peripatetiker hin, wie z. B. auf Themistius.

In seinen "Kommentaren..." bemerken wir, dass Ibn Sīnā Alexander und Themistius im Gegensatz zu den Orientalen zu mäßig kritisiert. In seiner Kritik an den Orientalen beschreibt er diese sehr negativ:“ er erklärt dies: "Was die Angabe, die sich auf die Unterschiede

¹⁷¹ Ebd., ‘A. R. Badawī, *Aristū ‘inda al-‘arab*: die Schrift von Ibn Sīnā “التعليقات... = *al T‘aliqāt ‘alā ḥawšī kitāb al-naḥs li-aristātālīs*, S. 106.

¹⁷² Ebd., ‘A. R. Badawī, *al-T‘aliqāt...*, S. 113-114.

zwischen den Menschen in der Fragen der Seele und der Vernunft angeht und ihre Dummheit und ihr Zögern über diese Fragen, besonders die Dummen der Christen, die aus der Stadt 'Ahl-al-Salām(d.h. Bagdad) sind, waren sie verwirrt in dieser Frage, und jeder von ihnen hatte Recht in Bezug auf eine Seite und irrte in Bezug auf eine andere Seite. Der Grund dafür ist, dass sie Dunkelheit traf in Bezug auf die Richtungslehre des Logikers [er meint wahrscheinlich Porphyrius].“¹⁷³

Nun muss gefragt werden, ob die Ansicht Ibn Sīnās in dieser Schrift ähnlich ist wie seine Ansicht in seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“. Die Schrift „al-Ta‘līqāt“ wurde später verfasst. Ibn Sīnā teilt uns in dieser Schrift selbst mit, dass er die Antwort Yaḥyā al-Naḥawī (= Philoponus) auf Proklus kritisierte, und dass er diese Kritik in al-Šifā‘ vorstellte: “وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب الشفاء العظيم”; Übers.: "Ich befriedigte das Bedürfnis in dieser Schrift, die ich in al-Šifā‘, die etwas Großes ist und alle Arten der Wissenschaften der Alten enthält, einordnete.“¹⁷⁴ Die „Ta‘līqāt“-Schrift ist ein Teil des verlorenen Buches "al-Anṣāf" das zur späteren Phase Ibn Sīnās gehört. Der Grund für diese Behauptung ist, dass er die Ansichten der Orientalen und ihre Kommentare über die aristotelische Schrift "De anima" in dieser Schrift vorstellte und dass in dieser Schrift seine Meinung und Kommentare, die sich auf die aristotelische Schrift "De anima" beziehen, vorhanden sind¹⁷⁵

Nach den Angaben Ibn-Uṣaibī‘a bestand das Buch „al-Anṣāf“ aus zwanzig Bänden. In diesen Bänden kommentierte Ibn Sīnā alle Schriften des Aristoteles und stellte Gerechtigkeit zwischen den Orientalen und den Westlichen her.¹⁷⁶ In diesem Buch orientierte sich Ibn Sīnā an einer anderen Richtung, die weit von Aristoteles entfernt ist, zumindest im Vergleich zu seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele“. Dies gilt auch für seine Schrift “المباحثات – al-Mubāḥaṭāt,“ d.h. „Die Untersuchungen.“ Auch diese Schrift hat ‘Abd-al-Raḥmān Badawī herausgegeben. In diesen beiden Schriften bemerken wir, wie Ibn Sīnā der Rolle des bloßen Rezipienten entwächst und zum Kritiker an Aristoteles wird.

¹⁷³ Ebd., S. 120.

¹⁷⁴ Ebd., S. 121.

¹⁷⁵ Ebd., ‘A. R. Badawī, *Aristū ‘ind al-‘arab*, S. 28.

¹⁷⁶ Ebd., S. 24.

In „Die Wissenschaft der Seele“ kritisiert Ibn Sīnā die westlichen Peripatetiker kaum, und es bestehen Ähnlichkeiten zu Stil von Aristoteles’ „De anima.“ Das bringt uns zu der Vermutung, dass Ibn Sīnā, als er sein Buch „Die Wissenschaft der Seele“ verfasste, ein Exemplar von „De anima“ des Aristoteles verwendete. Hat dieses Exemplar zu Alexander oder zu Themistius gehört? Die oben erwähnten Angaben weisen auf Themistius hin, besonderes muss man die Mitteilung al-Šahrastānīs und eine andere seiner Äusserungen bedenken: „واكثرها من شرح...¹⁷⁷؛ تامسطيوس وكلام الشيخ ابي علي بن سينا الذي يتعصب له ، وينصر مذهبه ، ولا يقول من القدماء الا به
Übers.: "...die meisten von ihnen [er meint Aristoteles' Schriften] sind die Kommentare des Themistius, und die Aussagen des al-Šaiḥ Ibn Sīnā, der Fanatiker von dessen Lehren ist, und der seine philosophische Richtung verteidigte, unterstützte, vertrat, und als einziger der Alten, die Kommentare des Themistius übernommen hat.“

Auf Grund dieser Angaben bemerken wir, dass Ibn Sīnā stark von Themistius beeinflusst war, und seine Kommentare deshalb unterstützte und übernahm. Er ist der einzige von der Alten, der die Ideen des Themistius übernommen hat. Al-Šahrastānī setzte seine Rede fort und sagt, dass Ibn Sīnā auch dann an Themistius festhält, wenn dieser von Aristoteles’ Meinung abweicht: „ووجدت كلمات وفصولا للحكيم ،،
ارسطوطاليس من كتب متفرقة ، فنقلتها على الوجه الذي وجدت، وان كان في بعضها ما يدل على ان رايه
“على خلاف ما نقله تامسطيوس واعتمده ابن سينا
Übers.: "...und ich Wörter und
Abhandlungen aus verschiedenen Bücher, die zu dem Weisen Aristoteles gehören, und ich übersetzte sie nach derselben Art und Weise, wie ich sie fand, und obwohl einige von ihnen zeigen, dass seine Meinung gegen das, was Themistius kommentierte, und gegen das, was Ibn Sīnā übernahm, stehen.“¹⁷⁸

In der o.g. Studie H. Gätjes – „Bemerkung zur arabischen Fassung der Paraphrasen der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistios“ - haben wir einen direkten Beweis für die Verwendung des Kommentars „De anima“ des Themistius bei Ibn Sīnā, besonders in seiner Schrift „al-Ta‘līqāt...“. Als Badawī die arabische

¹⁷⁷ Ebd., Al-Šahrastānī, S. 194.

¹⁷⁸ Ebd., S. 194. S. auch in derselben Quelle, S. 212-213 unter Themistius, über verschiedene entnommene Ideen aus seinen Schriften. Al-Šahrastānī sagt, dass man auf seine Kommentaren - meint er die Kommentaren des Themistius- stützen kann, weil er der einzige Kommentator, der die Simpolen -meint er seine philosophische Absichten- des Aristoteles am bestens verstanden hat.

Fassung der aristotelischen Schrift „De anima“ im Jahr 1954 herausgab,¹⁷⁹ hielt H. Gätje an der folgenden Meinung fest: „Die von Avicenna bis zu der Randbemerkung im dritten Buch benutzte Fassung bildet die erste Fassung des Iṣḥāq ibn Ḥunayn und der von Badawī herausgegebene Text die zweite, vollständige Fassung desselben Übersetzers. [...] Beide Übersetzungen sind laut Badawī nach einer griechischen Vorlage angefertigt.“¹⁸⁰ Laut H. Gätje ist die von Badawī herausgegebene Übersetzung vollständig und Averroes zitierte sie. Aber die Übersetzung, die Ibn Sīnā in seiner „al-Taʿlīqāt...“ verwendete, und zwar bis dem dritten Buch, steht der Übersetzung, die Averroes in den Lammata zitierte, nah. Sie wurde auch von Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn übersetzt und könnte die erste Fassung darstellen. Über die zweite Fassung, die zur unvollständigen Fassung des Ibn-Iṣḥāq zur Ergänzung herangezogen wurde, ist die des Kommentators Ibn-Zarʿa. Auch Farīd Ḡabr meint, dass die von Ibn-al-Nadīm erwähnte unvollständige Übersetzung des Iṣḥāq sich in Ibn Sīnās „al-Taʿlīqāt...“ bis zu der besagten Randbemerkungen findet. Laut ihm ist es sicher, dass die vollständige Übersetzung ins Arabische der Kommentar des Themistius ist.¹⁸¹

Diese Angaben bestätigen unsere Ansicht, dass Ibn Sīnās Seelenlehre, wie sie in seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele“ und in seinem Buch „al-Taʿlīqāt...“ vorgestellt ist, zu seiner Philosophie der Öffentlichkeit gehört, d.h. zur peripatetischen Richtung. Für diese Bücher Ibn Sīnās wurde die arabische Fassung der Themistius-Version des Buches „De anima“ des Aristoteles als Rezeptionsgrundlage verwendet. Die Übersetzungen dieser Paraphrasen wurden von Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn erstellt, die Badawī in seinem Buch „Aristū ʿind al-ʿArab“ herausgab. Ausserdem weisen diese Annahmen noch auf eine andere Möglichkeit hin: Nämlich, dass der Kommentar des Themistius, der ins Arabische übersetzt wurde, auch für Ibn Sīnās „Die Wissenschaft der Seele“ verwendet wurde. Die Übersetzung dieses Kommentars ins Arabische ist verloren, aber wir haben ihn auf Lateinisch und Englisch.¹⁸²

¹⁷⁹ ʿA. R. Badawī, *Aristū fī al-naḥs*.

¹⁸⁰ Ebd., Artikel und Verfasser, *Der Islam*, Bd. 54 (1977), S. 277.

¹⁸¹ Ebd., H. Gätje, S. 278. Zu weiteren Informationen über dieses Thema verweise ich auf den ganzen Artikel.

¹⁸² Themistius, *On Aristotle On the Soul*, Translated by Robert B. Todd.

2.3.10. Das Verhältnis zwischen den Neoplatonikern und Themistius

Henry J. Blumenthal stellt einige Punkte, die den Kommentaren der Neoplatoniker und des Themistius entnommen sind, nebeneinander, um ihre Unterschiede und Ähnlichkeiten zu zeigen.¹⁸³ Wir erwähnen einige dieser Punkte:

1): Die Beziehung zwischen Körper und Seele (Wir erwähnen diese Punkte nicht als Wiederholung, sondern um die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnā darzustellen).

Wenn Aristoteles von der aktuellen Tätigkeit der Seele redete, wurde diese Ansicht als Dualismus bei den Platonisten interpretiert, obwohl Aristoteles die Beziehung zwischen Seele und Körper als Einheit betrachtete, wie er die Beziehung zwischen Form und Materie formulierte. Aber bei der Diskussion über das Wesen der Seele treten Schwierigkeiten in der Interpretation auf. Die Platonisten verstanden diesen Punkt des Aristoteles in dem Sinne, als wäre die Beziehung der Seele mit dem Körper eine Beziehung zwischen der Seele und dem Körper, der eine Seele hat, und nicht mit einer bloßen Materie, oder als eine Beziehung der Seele, die die Materie zum Körper macht. Diese Erklärungsebene finden wir bei Plotinus, Porphyrius und wahrscheinlich verwendete sie auch Themistius.

Nur die späteren Kommentare schrieben die Seele, die unter der Stufe der individuellen Seele eingeordnet ist, eine Einheit mit dem Körper zu; d.h. diese Stufe der Seele gibt die Form für die Materie und macht sie zu Körper und Aktuell.

Eine andere Art der Erklärungsebene finden wir bei Simplicius.¹⁸⁴ Wenn er die Seele als erste Aktualität eines organischen Körpers zu definieren versuchte, verwendete er die aristotelischen Begriffe; d.h. die erste und zweite Aktualität. Sein Ziel war es, zu unterscheiden zwischen einer Stufe der Seele, die primär ist, die dem Körper eine Form und ein Leben verleiht, und zwischen der anderen Stufe der Seele, die die sekundäre Aktualität ist und die den Körper als Instrument benutzt, d.h. im Sinne der platonischen Lehre.

Diese Art der Erklärungsebene führt zu der Ansicht, die Seele bestehe aus einer Struktur von Hierarchien - Serien von Formen. Auch Philoponus folgte dieser Betrachtungsart. Den Kommentatoren, die diese Erklärungsebenen verwenden, gilt

¹⁸³ Henry J. Blumenthal, (Artikel): *Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle?* In Ebd., Richard Sorabji, *Aristoteles Transformed*, S. 115- 123.

¹⁸⁴ Ebd., S. 116-117.

die Form nicht als Wesen, das jede Lebensart ausmacht, d.h. die Form verleiht der Potentialität nicht die Aktualität.

Themistius bleibt in diesem Punkt der Ansicht Aristoteles' nahe.¹⁸⁵ Blumenthal sagt: "...no sign of any such attempt to avoid the clear import of Aristotle's text..."¹⁸⁶ Die Vorwürfe, die gegen Themistius in seiner Interpretation der aristotelischen Idee vom Kapitän und dem Schiff gerichtet sind, sind die folgenden: Themistius hat die wahre Absicht Aristoteles' in diesem Punkt nicht richtig verstanden. Laut H. J. Blumenthal kann man diese Vorwürfe nicht halten, weil seine Äußerung als platonische Interpretation gelesen werden kann. Ausgehend von Aristoteles sind zwei verschiedene Interpretationen möglich. Die eine bezieht sich auf die Phänomene der Seele, die andere beschränkt sich, wie Aristoteles in der dritten Abhandlung von „De anima“ entschieden hat, auf den Intellekt. Aristoteles unterscheidete also zwischen der Seele und dem Intellekt. Diese Erklärungsart wurde von Simplicius, Philoponus und durch die anderen Neoplatoniker übernommen.

Im Gegensatz dazu bleibt Themistius Aristoteles' zögern treu. Er meint, es war die Absicht Aristoteles', die Seele als eine Aktualität, wie es der Kapitän eine ist, vorzustellen, d.h. sie ist wie Nous, denn sie kann Aktualität sein aber auch trennbare Form. In der ersten Abhandlung von „De anima“, in der die Aktivität der Seele behandelt wurde, scheint es, dass es keine Schwierigkeiten bezüglich des Inhalts gibt, besonders was die Frage nach der Trennung der Seele vom Körper angeht, d.h. die Frage nach dem Unterschied zwischen Platon und Aristoteles in ihren Seelenlehren. Mit anderen Worten: Platon und Aristoteles haben fast dieselben Ansichten über die Tätigkeit der Seele und über die physiologische Seite der Seele. Platons „Timaios“ bestätigt diese Annahme. Aber in der zweiten und dritten Abhandlung tauchen diese Schwierigkeiten, und zwar bezüglich der Aktivität der Seelenfähigkeiten, die in ihren Tätigkeiten nur teilweise eine Verbindung zum Körper benötigen, wie die Phantasiekraft, oder bezüglich der Fähigkeiten, die keine Verbindung zum Körper brauchen, wie die Vernunft und das Denken, wieder auf. In diesem Teil von „De anima“ wird Aristoteles' Seelenlehre in verschiedenen Interpretationen erklärt, einmal als Platoniker, einmal als Revolutionär, der gegen seinen Lehrer aufbegehrt. Der Grund dafür ist, dass die Phantasiekraft Aristoteles' Ansicht nach einerseits eine Beziehung zur Sinneswahrnehmung hat, andererseits

¹⁸⁵ Ebd., S. 117.

¹⁸⁶ Ebd., S. 117.

auch eine Beziehung zu den unkörperlichen Teilen der Seele. Die Vernunft hat überhaupt keine Verbindung zur körperlichen Seite.¹⁸⁷ Laut Blumenthal behandeln die Neoplatoniker Aristoteles hier in unaristotelischer Weise.¹⁸⁸

2) Ein anderer unklarer Punkt in der aristotelischen Schrift „De anima“ ist die Frage nach dem aktiven Intellekt. Themistius versuchte, den Status des aktiven Intellekts zu untersuchen; also, ob er mit der göttlichen Welt identisch ist oder nicht. Dabei konfortierte er sich mit der Ansicht Alexanders von Aphrodisias. Diese Ansicht besagt, dass der aktive Intellekt „nous poe'tikos“ ist, d.h. er ist nichts anderes als das oberste Prinzip. Themistius lehnte diese Ansicht ab. Seine Erklärungsalternative ist folgende: Der aktive Intellekt kann Gott (theos) sein, oder sollte sich auf einem Platz in der Hierrarchie der unbewegten Bewegten befinden. Die späteren Kommentatoren, wie Simplicius und Philoponus, versuchten, dieses Problem zu lösen, indem sie behaupteten, dass der aktive Intellekt, wie er in der aristotelischen Schrift „De anima“ vorgestellt ist, ein Teil der individuellen Seele sei. Denn, wenn Aristoteles in „De anima“ von der Seele spricht, dann meint er die rationale Seele und nicht die Allseele. Dem Themistius, der inmitten der Epoche des Neoplatonismus lebte, waren die Ansichten der Neoplatoniker in diesen Fragen bekannt. Er betont die Einheit der beiden Intellekte. Es scheint, dass er sich in diesem Punkt gegen die Ansicht von der Göttlichkeit des aktiven Intellekts stellt.¹⁸⁹ Die Meinungen des Simplicius und Philoponus über den Status des aktiven Intellekts in „De anima“ des Aristoteles scheint der oben erwähnten Erklärungsebene angepasst.

Der Grund für diese Aussage ist, dass sie bemerkten, dass Aristoteles die Seele in „De anima“ in ihren beiden Teile bearbeitete; d.h. die biologischen und die vernünftigen Teile, und zwar in Beschränkung auf die Beziehung des Menschen mit der irdischen Welt, d.h. in Beschränkung auf die physischen Phänomene. Der aktive Geist hat in „De anima“, obwohl Aristoteles seinen Ursprung im Licht erklärt und sein Ursprung ausserhalb des Menschen liegt, trotzdem zu einem Teil eine Verbindung mit der irdischen Sphäre. Die beiden Teile des Intellekts sind laut Themistius diskursive Intellekte, und das im Gegensatz zur Ansicht der Neoplatoniker, besonders zu Plotinus, der dem aktiven Intellekt einen transzidentalen Status verleiht.

¹⁸⁷ Ebd., S. 117-118.

¹⁸⁸ Ebd., S. 118

¹⁸⁹ Ebd., S. 119.

H. J. Blumenthal stellt bei der Behandlung dieser Frage eine Meinung E. P. Mahoneys dar, die besagt, dass Themistius einen neoplatonischen Einfluss in seiner Seelenlehre aufweist. Mahoney stützte sich auf die Erklärungsart des Themistius der Struktur der Seelenfähigkeiten, die eine hierarchische Struktur ist, die die Beziehung Form-Materie nach dem platonischen Modell vorstellt.¹⁹⁰ Laut Blumenthal bedeutet dies, auch wenn Themistius einige neoplatonische Ideen adoptierte, noch nicht, dass er Neoplatoniker ist. Laut ihm liegt der Grund für die Behauptung Mahoneys in der neoplatonischen Sprache, die Themistius verwendete. Auch Aristoteles befreite sich nicht von der platonischen Sprache.¹⁹¹ In diesem Punkt müssen wir das betrachten, was für Blumenthal und andere Forscher nur eine Frage der Sprache ist.

Der Versuch Mahoneys, Themistius als Neoplatoniker zu zeigen, und Blumenthals Antwort, weisen beide in die Richtung des oben erwähnten Mottos der Methode dieser Arbeit. Die Ideen des Themistius, wegen derer Mahoney ihn als Neoplatoniker bezeichnet, sind für Blumenthal normale peripatetische Ansichten.

Diese Ideen, die sich bei den Neoplatonikern und bei Themistius finden, sind:

- 1). Die Struktur der Fähigkeiten der Seele ist hierarchisch, d.h. eine Fähigkeit steht unter der anderen, wie es in der Beziehung zwischen Form und Materie der Fall ist.
- 2) Der Intellekt kann beide Stati sein, d.h. der Status der Einheit und der Status der Vielheit. Bei Alexander ist der aktive Intellekt eins, aber wenn er beginnt, aktiv zu sein, muss er auf eine konzeptionelle Weise Weise eine Vielheit sein.
- 3) Bei den Neoplatonikern finden wir die Verwendung der Begriffe „Erleuchtung“ und „beleuchtete Intellekte.“ Diese Begriffe der Neoplatoniker stehen nicht weit von Aristoteles’ Begriff „das Licht“ mit dem er den Intellekt in „De anima“ 3.5 verglichen hat. Deshalb finden wir diese Idee auch bei Themistius und Alexander. Themistius verwendet den Begriff Erleuchtung, um den aristotelische Vergleich (Intellekt – Licht) zu erklären, und um zu zeigen, dass dieser aristotelische Vergleich besser als der platonische Vergleich (Intellekt – Sonne) ist. Dieser platonische Vergleich ist im Buch „Die Republik“ zu finden. Wir finden ihn in der aristotelischen Schrift „Über die Pflanzen.“ Aristoteles meint in dieser Schrift, dass die Sinneswahrnehmungen die Erleuchtung des Lebens verursachen (Paragraph:

¹⁹⁰ Ebd., S. 119.

¹⁹¹ Ebd., S. 120.

815b33).¹⁹² Man versteht diese Idee folgendermassen: Die Sinneswahrnehmungen sind nicht der Ursprung der Erleuchtung, sondern sie sind nur Bedingung - „شروط“.

Die Ergebnisse, zu denen Blumenthal in seiner Untersuchung kommt und die auch für unsere Arbeit wichtig sind, sind Folgende: Themistius' Kommentare zeigen uns, dass er „was predominantly a Peripatetiker. In this he stood out against the tendencies of his time [...] Themistius may rightly claim to have been the last major figure in antiquity who was a genuine follower of Aristotle.“¹⁹³

Ich möchte, um diese Annahme Blumenthals zu korrigieren, hinzufügen, dass Themistius Aristoteles in dem Sinne folgte, dass er eher der aristotelischen als der platonischen Erklärungsebene zuneigte. Mit anderen Worten: Er verstand den Inhalt des Buchs „De anima“ auf eine andere Weise, als es die Neoplatoniker taten. Sein Kommentar über „De anima“ bleibt im Rahmen der allgemeinen Tendenz des Aristoteles, d.h. im Rahmen der physikalisch-biologischen Erklärungsebene der Seele. Die Neoplatoniker adoptierten diese Tendenz nicht, d.h. die reine aristotelische Erklärungsebene, aber sie haben diese Tendenz mit der platonischen Erklärungsebene, d.h. mit der Metaphysik und der Religion verbunden.

Nach dieser Erklärung kommen wir zu folgendem Ergebnis: Die Schrift „De anima“ des Aristoteles ist von Ishāq Ibn-Ḥunayn ins Arabische übersetzt worden, und zwar vollständig. Es muss hier erwähnt werden, dass Ibn-al-Nadīm Themistius einen eigenen Kommentar dieser Schrift zuschreibt, der aus zwei Abhandlungen besteht, ohne dass er Informationen über dessen Übersetzungen liefert. Es bleibt also unklar, ob diese Übersetzungen ins Arabische oder ins Syrische erfolgten.¹⁹⁴

¹⁹² Ebd., S. 120- 121.

¹⁹³ Ebd., S. 121.

¹⁹⁴ Ibn al-Nadīm, S. 253.

Drittes Kapitel

**Die Bedeutung des Buches; al-Ġamʿ bayna raʾy al-ḥakīmayn“
(Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen) von
al-Fārābī**

3.1. LEBEN UND WERK DES AL-FĀRĀBĪ IN BEZUG AUF DIE FRAGE DER VERFÄLSCHUNG DES ARISTOTELES IM ISLAM

Das Buch „الجمع بين رأي الحكيمين“ (al-Ġamʿ bayna raʾy al-ḥakīmayn) des al-Fārābī (S(260-339/874-950) als Beispiel für den Weg der Platonisierung des Aristoteles in der islamischen Philosophie.¹⁹⁵

Bevor ich mit den Ausführungen dieses Teils der Arbeit beginne, möchte ich einige wichtige Informationen zu seinem Leben und seinen Werken darstellen. In dieser Behandlung wird auf die Frage, die sich auf die islamischen Philosophen in der Geschichte der Philosophie bezieht, eine Antworten gegeben. Al-Fārābī bezog sein philosophisches Wissen zuerst von der Ḥarrān Schule, die die Richtung der Gnosis-Sabäener- vertrat. Danach war er in Bagdad, wo er bei den großen Meistern der aristotelischen Philosophie seiner Zeit, Yoḥannā ibn Ḥailān und Abū Bišr Mattā ibn Yūnus, besonders die Logik erlernte. Sicherlich hat er durch seine Vertrautheit mit beiden Richtungen, gemeint sind die Gnosis und die Logik und, in unserem Falle von besonderer Wichtigkeit, die Seelenlehre, auch von beiden Richtungen profitiert. Wenn er diese beiden Richtungen nicht systematisierte und sie nicht voneinander trennte und sie deutlicher aufzeigte, als es bei Ibn Sīnā der Fall ist, dann hat Ibn Sīnā diese Lücken gefüllt. Aus diesen Überlegungen ist al-Fārābī unter eine islamische philosophische Tradition einzuordnen. Er setzte die beide philosophischen Tendenzen zu einer Einheit, zu einem System zusammen. Mit den beiden Traditionen ist einerseits die Richtung der Bagdad Schule, andererseits die Richtung der harranischen Schule gemeint.

In der Literaturgeschichte des Šāʿid ist die Biographie des al-Fārābī dargestellt.¹⁹⁶ Ibn Šāʿid al-Andalusī sagte über al-Fārābī „Abū Našr al-Fārābī war unter den Zeitgenossen des Abī Bašr Mattā ibn Yūnus in der Logik, die nach den Gelehrten, die in Bagdad waren – er meint, er folgte ihren Methoden und philosophischen Tendenzen - und anderen islamischen Länder im Orient...“.¹⁹⁷ Aus dieser Mitteilung lernt man, dass die bagdader Schule identisch ist mit dem gesamten Orient. Mit anderen Worten also identisch mit der orientalischen Richtung in der islamischen Philosophie. Diese orientalische Philosophie adoptierte später auch Ibn Sīnā.

Al-Fārābī verwendete die aristotelische Logik, die er von den beiden o.g. Gelehrten übernahm. Diese Art der Philosophie ist das Kennzeichen der Tendenz der

¹⁹⁵ Für die Bibliographie al-Fārābīs s. bei Ḍahr al-Dīn al-Bayhaqī, *Tārīḥ ḥukmāʾ al-islām*, S.30-35.

¹⁹⁶ Ibn Šāʿid al-Andalusī (gest 462H. / 1069), *Ṭabaqāt al-ʿumam*, S. 53-54.

¹⁹⁷ Ebd., S. 54

orientalischen Philosophie, die durch Ibn Sīnā noch verschärft wird, und zwar durch seine Einteilung der Philosophie in eine Westliche (al-Šifāʿ, von der die Schreibart der Texte al-Fārābīs beeinflusst ist) und in eine Östliche.

Die Verwendung der aristotelischen Logik zusammen mit den platonischen Ideen bedeutet, dass die beiden Richtungen, nach al-Fārābī, dieselben Ideen enthalten. Die Ideen, die als neuplatonisch zu betrachten sind, wie die Emanationslehre, der Fall der Seele vom Himmel und ihre Rückkehr zu ihrer Heimat - zur intellegiblen Welt - die Stufenleiter der Wesenheiten in der Welt, u.s.w. und andere Ideen haben die Neoplatoniker bei Aristoteles entdeckt. Die Vorstellungen zu diesen Themen sind mit den Vorstellungen des Plato identisch, werden hier aber anders formuliert. Das Projekt der Neoplatoniker war, diese beiden Arten der Formulierung in einer Ausdrucksweise zu vereinen, weil, wenn die Ideen beider Philosophen schon dieselben seien, warum sollten sie sich dann nicht in einem System einordnen lassen?. Eigentlich betonen die islamischen Gelehrten diese Ansicht, so sagt z.B. Ibn al-Qifṭī über Aristoteles ” وهو اول من خلص صناعة البرهان من سائر الصناعات المنطقية وصورها ” Übers. “Er ist der erste, der die Kunst des Syllogismus aus allen logischen Kunstarten herausgezogen (abgeleitet) und sie durch die drei Gestalten formuliert und sie als Instrument der theoretischen Wissenschaften betrachtete, bis sie (die Kunst des Syllogismus) die Kunst der Logik genannt wurde”.¹⁹⁸

3.1.1. Die Gründe für die Verbindung zwischen Aristoteles und Platon im Islam

Al-Fārābī verarbeitete dieses Projekts nach den islamischen Begriffen. Nach dieser allgemeinen Vorstellung werde ich nun die Argumente für die These dieses Teils der Arbeit darstellen. Gemäß dieser These verfälschten die islamischen Philosophen die griechische und besonders die aristotelische Philosophie nicht. Erst werde ich mich al-Kindī zuwenden und die Frage nach seiner Kenntnis der echten aristotelischen Schriften untersuchen. Ich werde die Teile von al-Fārābīs Schrift “al-Ġamʿ bayna raʿy al-ḥakīmayn”, die sich direkt und indirekt mit der Seelenlehre beschäftigt, analysieren, um die o.g. These zu unterstützen.

Die Rede über das o.g. Buch des al-Fārābī umfasst die ganze Geschichte der islamischen Philosophie, weil es die Identität dieser Philosophie vertrat. Dieses Buch wurde durch alle modernen Erforscher der islamischen Philosophie

¹⁹⁸ Ibn al-Qifṭī, *Tārīḥ al-ḥukamāʿ*, S. 28

angegriffen, und zwar so, als ständen alle islamischen Philosophen unter demselben Verdacht, dass sie die griechische Philosophie, besonders aber die aristotelische Philosophie, verfälscht hätten. Immer wieder wurden Bücher wie „Theologie des Aristoteles“, „Das Buch vom Apfel“, „De Causis“ und andere, die nach der islamischen Philosophen aristotelische Schriften sind, als Beweis für diese Verfälschung herangezogen. Einige dieser Schriften waren Quellen für das o.g. Buch des al-Fārābī und dienten der ganzen islamischen Philosophie als solche. Um die These dieser Arbeit gegen diese Angriffe der modernen Forscher zu verteidigen, muß zuerst gesagt werden, dass diese Bücher die Denkungsart mancher Philosophen im ersten Jahrhundert n. Ch. waren, und daß diese Philosophen dieselbe Betrachtungsebene für die griechische Philosophie, ähnlich wie bei den islamischen Philosophen, und was das Verhältnis zwischen Plato und Aristoteles betrifft, haben.

Der zweite verteidigende Punkt bezieht sich auf al-Kindī selbst. Das Buch „Theologie des Aristoteles“ wurde erstmals durch ‘Abd al-Masīh ibn ‘Abd Allāh ibn Nāi‘ma al-Ḥimṣī (220H/835n.Ch) ins Arabische übersetzt und anschließend von al-Kindī korrigiert.¹⁹⁹ Fr. Dieterici veröffentlichte das Buch im Jahre 1882 erstmals in Berlin. Als dieses Buch zum ersten Mal ins Arabische übersetzt wurde, blieb der Verfassersname ungenannt. Der Grund dafür, daß dieses Buch durch die islamische Literaturgeschichte Aristoteles zugeschrieben wurde, liegt der Meinung mancher moderner Forscher in der Tatsache begründet, dass es mit dem Kommentar des Porphyrius zum Buch „Isagogie“ zusammengebunden war. Der Grund für diese Zusammenbindung wiederum ist darin zu suchen, daß Abū ‘Uṭmān al-Dimašqī auch diesen Kommentar der Isagogie übersetzt hat.²⁰⁰ Auch weil Porphyrius als der grösste Kommentator des Aristoteles galt (er war unter dem Namen „Der griechische Meister“ bekannt), und weil die Pedanterie der Isagogie Porphyrius berühmter als seinen Lehrer Plotinus machte, wurde diese Zuschreibung so vorgenommen.²⁰¹

Ḥusayn Murawwa erwähnt noch andere Gründe für diese Zuschreibung. Ihm zufolge fanden die Araber in der Zeit des Übersetzungsprojektes die letzten

¹⁹⁹ Ibn al-Nadīm, S. 252; s. auch die Erklärung M. Steinschneiders, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, S. 77 -79; s. auch Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, S.19-27 .

²⁰⁰ Ibn al-Qifṭī, *Tārīḥ al-ḥukmā’*, S. 256, s. auch S. 220 über die Möglichkeit, dass Ibn al-Muqafa‘ dieses Buch ins Arabische übersetzt haben könnte, s. auch S. 323, über die Möglichkeit, dass Mattā Ibn Jūnus dieses Buch kommentierte.

²⁰¹ Heinz Balmer und Beat Glaus, *Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft*, S.11.

Eneaden, die Porphyrius von seinem Lehrer Plotinus gehört und unter dem Titel „Die Theologie des Aristoteles“ übernommen hatte. Deswegen wurden Aristoteles und die Neoplatoniker dergestalt betrachtet, als wären sie verschiedene Seiten ein und derselben Währung.²⁰² Alle Forscher sind sich eing, dass dieses Buch nichts anderes als eine Kurzfassung der vierten, fünften und sechsten Eneaden des Plotinus ist.²⁰³

3.1.2. Aristoteles als Mittel der Verteidigung des Islam²⁰⁴

Ein anderer Grund für diese Zuschreibung ist der Umstand, dass Aristoteles bei den islamischen Gelehrten berühmt war, und zwar mehr als jeder andere griechische Philosoph, besonders aber berühmter als Plato. Die Logik des Aristoteles als Verteidigungsmittel für die islamischen Philosophen gegen das unislamische Denken war einer der Hauptgründe. Auch seine Göttlichkeitslehre und die Emanationslehre bei der neoplatonischen Philosophie fand ihre Wurzel in der aristotelischen Philosophie durch die Suche nach der Erklärung der Entstehung der Vielheit aus dem Eins, wie z. B das hierarchische System, die Ordnung der Dinge in einer Stufenleiter der Welt, das Aktuell-Potentiell Prinzip, die Idee der Weltseele und des ersten Intellekts, die Isolierung Gottes, der nichts mit der Welt zu tun hat, d.h. die Passivität Gottes und andere Ideen. Alle diese Ideen sind der Anlass für die Entwicklung der Emanationslehre. Aristoteles äußerte sich nicht zu der Frage, ob er für oder gegen diese Ideen war, aber er lässt die Frage nach dem Wie und nach der Art und Weise der Entstehung der Vielheit aus der Einheit offen.

Mit anderen Worten: Die Neoplatoniker standen nicht gegen Aristoteles, sondern versuchten, unklare Ideen des Aristoteles durch Platon oder durch ihre eigenen Gedanken zu erklären. Aristoteles hat seine Philosophie, besonders was von den islamischen Philosophen als „al-Ilāhiyyāt - الالهيات“, d.h. die göttliche Lehre, bezeichnet wurde, durch seine Logik fest fundiert, stark systematisiert, so daß sie nicht leicht widerlegbar ist. Im Gegensatz hierzu fehlt dieser feste Boden bei Platon und bei den anderen Philosophen. J. Marenhorn sagte zu diesem Thema: “Plato did not develop a single, coherent theory about universals, for exampel, virtue, man, the

²⁰² Ḥusayn Murawwa, *al-Nazāʿāt al-mādiyya fī al-falsafa al-ʿarabiyya - al-islāmiyya*, Teil Zwei, S.74.

²⁰³ Die vierte Enneade wurde durch Fuāʿd Zakariyā im Jahre 1970 (Kairo) ins Arabische übersetzt.

²⁰⁴ Aristoteles wurde nicht nur im Islam als Verteidiger der Religion benutzt, sondern auch im Judentum und im Christentum: S. über die aristotelische Tradition im Islam und, die Aufnahme diese Tradition weiter im Judentum bei: Maurice –Ruben Hayoun, Maimonide ou L’autre Moïse, 163-191; s. auch: M.R. Hayoun, “Le commentaire de Moïse de Narbonne sur le Hayy ibo Yaqzan d’ibn Tufayl“.

Good, as opposed to an instance of virtue, a particular man, a particular man, a particular good thing”.²⁰⁵

3.1.3. Der Stil (Formulierungsart) des Aristoteles

Es gibt noch andere Gründe für die Tatsache, daß die islamischen Philosophen Aristoteles und Platon gleichermaßen ihre Aufmerksamkeit widmeten: Den Formulierungsstil Platos. Er schreibt seine Schriften in Form von Dialogen und verwendet oft poetische Metaphern. Darüberhinaus ist sein Denken nicht fest argumentiert, wie es bei Aristoteles der Fall ist.²⁰⁶

Nicht vergessen werden darf, dass der Islam sich von den mythischen Elementen, wie sie sich in den alten Kultreligionen präsentieren, distanziert. Auch enthalten Platons Schriften diese Elementen in größerem Umfange als die Schriften des Aristoteles. Deswegen wurde Aristoteles im Vergleich zu Plato von den arabischen Gelehrten bevorzugt. Platon dagegen wurde aufgrund all dieser Gründe nur mit Vorsicht behandelt. So kann man mit Heinz Balmer sagen: “ein Aristoteles, der die Unsterblichkeit der Seele vertrat, dessen Erster Bewegter, zugleich Erster Intellekt, zugleich aber auch Erster alles Seienden war. Aber nicht allein die Umdeutung der authentischen Aristoteles Schriften vermochte die Versöhnung des philosophischen und religiösen Denkens zu leisten. Nein. Der arabische Aristoteles gibt die philosophische Theologie des Neoplatonismus unter seinen Namen.”²⁰⁷

3.1.4. Das Lernprogramm der Philosophie bei den Neoplatonikern

Wenn ich den Lehrplan der Neoplatoniker betrachte, der von ihrer Identifizierung des Aristoteles mit Plato geprägt ist, dann könnte man die Übernahme - diese Identifizierung - durch die islamischen Philosophen noch tiefer verstehen. Aber es ist wichtig zu erwähnen, dass in diesem Lehrplan der Neoplatoniker die aristotelische Theologie der Metaphysik zum ersten gehörte, was die Schüler lesen mußten. Am Ende stand die platonische Philosophie, die das Studium krönte.²⁰⁸ Der Versuch der christlichen Neoplatoniker, die beiden Philosophien – die des Aristoteles und die des Plato- miteinander zu identifizieren, rührte von der Neigung dieser christlichen Neoplatoniker her, einen Kompromiß zwischen ihr und dem

²⁰⁵ John Marenbon, *Early medieval Philosophy*, S. 514.

²⁰⁶ Ebd., S. 5.

²⁰⁷ Heinz Balmer und Beat Glaus, *Die Blütezeit der arabischen Wissenschaften*, S. 11.

²⁰⁸ Ebd., S.10.

antichristlichen Platonismus der Athenerschule - was Aristoteles betrifft, besonders in der Frage der Schöpfung - zu finden.

3.1.5. Al-Mu‘tazila und Aristoteles

Aus diesem Grunde war es leicht für die islamischen Philosophen, diese beiden Philosophien nach ihrer Denkart zu kombinieren und zusammenzusetzen. Eigentlich kannten die islamischen Gelehrten die echten Schriften des Aristoteles noch aus der Zeit al-Ma‘mūns. Der Beweis dafür ist die Mu‘tazila-Bewegung, die sich in ihrem Entwicklungsprozess und im Aufbau ihrer Argumente auf die aristotelische Logik, Metaphisik und Physik stützte.

Mit anderen Worten gibt es in den mu‘tazilitischen Schriften keine Ideen, die mit Ideen aus den gefälschten Aristoteleschriften - wie oft behauptet wurde – Ähnlichkeit hätten. Man weißt auch, dass diese o.g. Schriften schon zur Zeit al-Ma‘mūns übersetzt wurden, d.h. daß sie als nicht aristotelisch bekannt waren. Hier aber stellt sich die Frage, warum sie, wenn dieser Umstand doch bekannt war, doch ihm zugeschrieben wurden?

3.1.6. Die falschen und echten Schriften des Aristoteles

Die islamische Literaturgeschichte in der ersten und zweite Epoche der Abbasiden war der Beweis für diese Annahme. Ich finde z.B. in der *al-Fihrist* des Ibn al-Nadīm, den *Aḥbār al-‘ulamā’* des Ibn al-Qifī und anderen Werken keine Belegstellen für die Zuschreibung der o.g. Schriften wie z.B: die „Theologie des Aristoteles“, „das Buch Vom Apfel - Kitāb al-tufāḥa“, und die Schrift „Liber de Causis – Kitāb fī ‘idāḥ al-ḥayr al-maḥḍ“.²⁰⁹ Eine andere Schrift, die Aristoteles zugeschrieben wird, sind die Briefe, die an Alexander den Großen gerichtet sind.²¹⁰ Die Annahme, z.B, dass die Schrift der „Theologie des Aristoteles“ Aristoteles nur fälschlicherweise zugeschrieben und in Wirklichkeit den Enneaden 4-6 des Plotinus

²⁰⁹ Über diese Schriften siehe Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, S. 19-31, unter dem Titel „*Neo Platonic Elements: The Apocryphal Theologia Aristotelis and the Liber de Causis*“. Auch Muḥammad ‘Abd al-Raḥmān Marḥabā, *min al-falsafa al-yūnāniyya ilā al-falsafa al-islāmiyya*, S. 320-329 unter dem Titel „*Al-Intiḥāl*“; in dem Werk nennt der Verfasser andere Schriften, die Aristoteles zugeschrieben sind, wie das „*Kitāb al-rawābī*“ und das „*Kitāb Sirr al-asrār*“; s. Moritz Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen: über die Übersetzung der „Theologie des Aristoteles“*, S. 77-79, über die Übersetzung des Buches „*vom Apfel*“, S. 82-84, über die „*De Causis*“ S. 75, wo er erwähnt, dass das arabische Buch „*Uttuluḥja*“ nach Haneberg eigentlich ein Auszug aus den Elementen der „*Theologie des Proklus*“, welche vielleicht ganz ins Arabische übersetzt worden ist, sei.

²¹⁰ Ibn Šā‘id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-‘umam*, S. 26-27.

entsprechen, wird z.B. von V. Rose vertreten.²¹¹ Man kann sie auf folgende Weise erklären: Es handelt sich um die Art, auf die Plotinus die aristotelische Philosophie verstanden hat, wie er seine Betrachtungsebene begriffen hat, die er der Ausdrucksweise seiner Zeit anpassen mußte, die - seine Ausdruckweise - in der damaligen Zeit die Dominierende war, und die nicht der unserer Zeit entspricht oder ihr angepaßt ist.²¹²

Es entsteht bei manchen islamischen Philosophen der Eindruck, daß diese Bücher von Aristoteles geschrieben wurden - und zwar in der letzten Phase seines Lebens, wie es die Annahme des Ibn Sabī'n ist.²¹³ Diese Angaben berichten, dass dieses Buchs ein Dialog des Aristoteles mit seinem Schüler vor seinem Tode zum Inhalt hat.²¹⁴ Nach dieser Denkart ist das Buch "Ermahnungen an die Seele", das unter verschiedenen Titel auf Arabisch geführt wurde - wie z.B. "معاتبۃ النفس"²¹⁵ - eine Beschreibung des Seelenphänomens, und zwar nach der mystischen Erklärungsform. Diese Behandlung erklärt die Verbindung der Seele mit der göttlichen Welt, besonders ihr Schicksal nach dem Tod. Wenn ich der Lesung des Ibn Sabī'n folge, dann muß ich sagen, daß Aristoteles dieses Buch in den letzten Jahren seines Lebens verfasst haben könnte. Ich will damit sagen, dass die oben erwähnten Meinungen über die Unmöglichkeit der Zugehörigkeit dieser Bücher - wie die "Theologie des Aristoteles" und "Vom Apfel" - zum Werke des Aristoteles trotz der Informationen der arabischen Quellen nur Behauptungen sind. Diese Annahme in Bezug auf die Frage der Gültigkeit oder der Wahrheit befindet sich auf derselben Ebene des Ibn Sabī'n, dessen Behauptungen keine festen Urteile sind.

Es ist bekannt, dass al-Kindī etwa 100 Jahre vor al-Fārābī ein Buch verfaßte, in dem er alle Schriften des Aristoteles mit kurzen Erklärungen erwähnte.²¹⁶ In dieser Liste, in der die aristotelischen Schriften Erwähnung finden, findet man keine Spur von den o.g. Schriften. Al-Kindī, der, wie ich vorher erwähnte, die Übersetzung des 'Abd al-Masīh ibn Nāi'ma des Buches „Theologie des Aristoteles“ korrigierte, wußte meiner Meinung nach, dass diese Schrift und auch das Buch „Vom Apfel“ und die anderen Werke keine autochtonen aristotelischen Schriften waren. In vielen

²¹¹ M. Steinschneider, *Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen*, S. 78.

²¹² Ich versuche in diesem Teil der Arbeit, im Sinne dieser Erklärungen zu argumentieren.

²¹³ M. Steinschneider, *Die Übersetzungen...*, S. 79.

²¹⁴ Ebd., S. 82-83.

²¹⁵ Ebd., S. 23 und S. 84.

²¹⁶ Al-Kindī, *Rasā'īl al-kindī al-falsafiyya*, Teil 1.

Themen des al-Kindī, wie der metaphysischen, der physischen und der Seelenlehre, bewahrt er die aristotelische Tendenz, seine Philosophie in Bezug auf die natürliche und physische Erklärungsebene wie der erste Meister – Aristoteles selbst nämlich – zu formulieren. Al-Kindī zum Beispiel wurde als der Begründer der Theorie des aristotelischen Intellekts in der islamischen Philosophie²¹⁷ angeführt, weil seine Abhandlung über den Intellekt die erste ihrer Art, die ein arabischer Philosoph nach seiner eigenen Sprachformulierung schrieb und die auf seine Nachfolger, wie Ibn Sīnā, Einfluß gehabt hatte, war.²¹⁸ Man könnte Ähnliches über al-Fārābī sagen; denn, wenn ich seine Schriften lese, entdecke ich, dass er die ursprünglichen Schriften des Aristoteles und Platons kannte. Als Beweis für diese Annahme kann uns sein Buch „al-Ġam‘ bayna ra’y al-ḥakīmayn,“ „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“ dienen. Die Vergleichsideen beider Philosophen in der Argumentation dieses werkes erlauben uns die Vermutung, dass er das Buch „Theologie des Aristoteles“ nicht zu Aristoteles’ Werk zählte. Ein großer Gelehrter wie er kann in einem solchen Fall nicht irre gehen. Vor al-Fārābī noch schrieb al-Kindī ein Buch mit dem Titel “Iḥṣā’ kutub Aristū - احصاء كتب ارسطو” (Die Aufzählung der Bücher des Aristoteles), das wie die restliche arabisch-islamische Literaturgeschichte die fragliche Bücher nicht zum Werke des Aristoteles zählt. Es stellt sich die Frage, ob al-Fārābī hier irren konnte, wenn er doch tatsächlich einer der größten Gelehrten war und als der zweite Meister galt; kann man also davon ausgehen, dass die o.g. Werke falsch zugeschrieben wurden und keine aristotelische Schriften sind?. Die oben erwähnten Quellen, von denen er sicherlich Kenntnis besaß, sind eine indirekte Antwort auf diese Frage.

Meiner Meinung nach wusste al-Fārābī, dass z.B. die Schrift „Theologie des Aristoteles“ keine aristotelische Schrift war, versuchte aber, sie nach seiner Betrachtungsart dieser Schriften zu behandeln, d.h., wie ich vorher sagte, als wären es aristotelische Ideen, die auf platonische Weise vorgestellt würden.

Die Frage nach der Entfernung oder der Nähe dieser Schrift oder anderen Schriften von oder zu Aristoteles gehört dann zur Art der Betrachtung und des Verstehens der griechischen Philosophie durch die islamischen oder neoplatonischen Philosophen, d. h.. diese Frage bezieht sich auf die Methode des Verstehens dieser beiden Philosophen, die anders ist als die Betrachtungsweise moderner Methoden. Es kann sein in diesem Zusammenhang, zu

²¹⁷ Muḥammed Abū Rayyān, *’Uṣūl al-falsafa al-iṣrāqīyyah ‘ind al-suhrawardī*, S.282.

²¹⁸ Sayyid Ḥusīn Naṣīr, *Ṭalāṭat ḥukamā’ muslimīn*, S.24; s. bei Ḥusayn Muuwrwa, *al-Nazā’at al-mādiyya...*, Zweiter Teil, S. 96.

erwähnen, dass al-Fārābī die griechische Sprache kannte.²¹⁹ Mit anderen Worten: Er brauchte bei seinem Studium der griechischen Philosophie nicht auf die arabischen Übersetzungen zurückzugreifen. Ibn Šā'id al-Andalusī und Ibn al-Qifī nannten die Titel der aristotelischen Schriften, die al-Fārābī aus dem Griechischen übersetzte.²²⁰

Das bedeutet, dass er die aristotelischen Schriften im Original kannte, d.h. er brauchte zur Erweiterung seines Wissens nicht unbedingt auf die in altsyrisch oder arabisch abgefassten Kommentare zurückzugreifen.

Ein wichtiger Punkt, der unser Thema direkt berührt, bezieht sich auf die Bekanntschaft Ibn Sīnā mit den originalen Schriften des Aristoteles. Es ist bekannt, dass Ibn Sīnā die Zuschreibung der Schrift „Theologie des Aristoteles“ zu Aristoteles bezweifelte. Er sagte „وعلی ما فی اثولوجیا من المطعن“ - „trotz dem Zweifel (an der Echtheit) an der Theologie.“²²¹ Man kann diese Bemerkung auch anders interpretieren, und zwar dahingehend, daß diese Zweifel sich auf den Inhalt des Buches „Theologie des Aristoteles“ beziehen; d.h. daß Ibn Sīnā mit der philosophischen Tendenz und dem philosophischen Denken, wie sie in diesem Buch dargestellt werden, nicht einverstanden ist. Diese Bemerkung bezieht sich auf die anderen Bücher, die fälschlicherweise Aristoteles zugeschrieben wurden.

Wie ich vorher erwähnte, interessierten sich die islamischen Gelehrten mehr für Aristoteles als für Plato, und zwar wegen der unterschiedlichen Gründe, die ich bereits dargestellt habe. Man kann diese Gründe in einem Satz zusammenfassen: Die Anpassung der Erklärungsebene (aber nicht die aristotelischen Ideen, weil sie den islamischen Philosophen zufolge den Platonischen ähnlich sind (d.h. es geht um die Erklärungsebene dieser Ideen)) des Aristoteles an die islamische Religion.

Aristoteles versuchte in seiner Erklärung, wie ich sagte, zwischen den beiden Polen der menschlichen Existenz zu vermitteln, zwischen Ideal und Realität, zwischen der Dialektik und der Naturwissenschaft, zwischen Allgemeinem und Einzelem, zwischen Himmel und Erde. Diese Methode verwendete der Islam, der zwischen

²¹⁹ Al-Fārābī bevor er nach Bagdad kam, war er lange Zeit in Harran, wo er Philosophie studierte nach der harranischen Richtung. Diese Schule kannte die Schriften in der griechischen Sprache. Die Sprache dort war kein Arabisch, was auf die Verwendung der griechischen Sprache im Studium hinweist.

²²⁰ Über die Betrachtungstendenz, dass Aristoteles und Platon dieselbe philosophische Richtung vertraten s.: Abū Naşr al-Fārābī, *Al-Ġam' bayna Ra'y al-ḥakīmāyn*, gemeint sind die Vorbemerkungen von Albīr Naşrī Nādir, S.76; s. auch bei Ġamīl Šalībā, *Min Aflāṭūn ilā Ibn sīnā*, S. 57.

²²¹ 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Aristū 'ind al-ʿarab*, bei der Abhandlung von Ibn Sīnā Schrift „*Al-Mubāḥaṭāt*“, S. 221.

dem Leben vor und dem Leben nach dem Tod unterschied, der zwischen Seele und Körper vermittelte und der ein Gleichgewicht aus diesem Prozess erstellte.

Man findet diesen Vergleich zwischen Aristoteles und den islamischen Philosophen bei Ḥasan Ḥanafī. Er zeigt al-Fārābī als selbständigen Philosophen, der seine eigenen Ideen entwickelte und der nicht nur die aristotelischen Schriften kommentierte. Dieser Vorstellung folgend kann man al-Fārābīs philosophische Interessen in einer Reihe oder einem Stufenmodell, oder aber einen Entwicklungsprozess ordnen: 1. an erster Stelle das Interesse an Aristoteles selbst, 2. und 3. dann das Interesse an Aristoteles und Platon, die Weise der Griechen sind, 4. und 5. das Interesse an Aristoteles und Platon, die nach al-Fārābīs Vorstellung die griechische Kultur in ihrer Gesamtheit vertraten, 6. das Interesse an der griechischen Kultur als einer Stufe der Kulturentwicklung und Historie der Menschheit, 7. das Interesse an der menschlichen Kultur, die die islamische Kultur miteinschloß und 8. schließlich als letzte Stufe dieses Prozesses die Schriften al-Fārābīs im Kontext seiner eigenen Kultur:²²² Ḥ. Ḥanafī stellte auch die Methode des al-Fārābī, die er in seiner Erklärung seines Buches „Al-Ġam‘ bayna ra’y al-ḥakīmayn“ „Die Verbindung zwischen...“ verwendete, dar.

Die erste Methode heißt „al-kalām fī ...“ d.h. „die Sprache in...“. Nach dieser Methode wurden die griechischen Texte rein theoretisch, eben um sie zu erklären, vorgestellt. Die zweite Methode heißt „auf die Art der Vorbemerkungen“, oder auf Arabisch „‘alā ġihat al-ta‘līq - على جهة التعليق“ d.h. in Bezug auf die Bemerkungen. Bei dieser Methode werden die griechischen Texte mit Vorbemerkungen des Kommentators dargestellt. Al-Fārābī adaptierte nicht alle Kommentare seiner Vorgänger über die aristotelischen Schriften, sondern kritisierte, was nicht mit seinen eigenen Ideen korrespondierte.²²³

Ḥ. Ḥanafī versucht, durch diese Erklärungen aufzuzeigen, dass al-Fārābī den wahren Aristoteles kannte, und sich der Falschheit der Zuschreibung von Schriften wie „Die Theologie des Aristoteles“ bewußt war.²²⁴ In seiner Schrift „Iḥsā’ al-‘ulūm - احصاء العلوم“ (Die Aufzählung der Wissenschaften), stellt er seine Bekanntschaft mit den aristotelischen Schriften deutlich unter Beweis. Über die unterschiedlichen Erklärungsmuster, die ich in dieser Arbeit als Hauptpunkte vorzustellen versuche, finde ich auch einige wichtige Äußerungen bei H. Ḥanafī, der sich dahingehend äußert, daß al-Fārābī in seiner Behandlung der Methodik der Kommentatoren

²²² Ḥasan Ḥanafī, *Dirāsāt islāmiyya*, S. 147-149.

²²³ Ebd., S. 151-154.

²²⁴ Ebd., S. 154-155.

zwischen den Ausdrücken selbst und ihren Bedeutungen unterschieden habe. Nach al-Fārābīs Ansicht verwendeten die Kommentatoren zwar unterschiedliche Ausdrücke; diese Inkonsistenzen aber hatten keinen Einfluß auf das Produkt, also die Ergebnisse der Texte an sich. Ḥanafī merkt zu al-Fārābīs Sichtweise dieses Problemkreises an: Was wichtig ist, sind nicht die Namen, sondern die Ideen, auf die sich diese Namen beziehen. Er unterscheidet zwischen den Ausdrücken, die Aristoteles verwendete, und dem, was er wollte – will heißen, was al-Fārābī mit dem Lesen dieser Texte beabsichtigte -, nämlich, ihnen eine Bedeutung zu verleihen.²²⁵

3.1.7. Das Ziel der Erklärungsebene der Methode al-Fārābīs

Das Ziel des Erklärungsansatzes der Methode al-Fārābīs ist es, die verborgenen Absichten des Aristoteles in seinen Schriften zu enthüllen. Mit anderen Worten: In seinen Kommentaren konzentrierte sich al-Fārābī nicht auf die Begriffe des Aristoteles oder auf seine Sprachformen - d.h. auf die aristotelische Erklärungsebene - sondern auf dessen Absichten, die hinter seinen Formulierungen versteckt waren. Als Beispiel für diese Ansicht kann die Schrift al-Fārābīs mit dem Titel „فيما ينبغي ان يقدم قبل تعلم في الفلسفة“ („Was muss man vor dem Erlernen der Philosophie voraussetzen“) angeführt werden. In dieser Schrift gibt al-Fārābī dem Leser der aristotelischen Schriften den Rat, als erstes dessen Ansichten und dessen allgemeine Vorstellungen kennenzulernen. In seinen Kommentaren steht das Allgemeine – das Universale – vor dem Speziellen und Einzelnen. Auch wird darin die Absicht vor die Analyse der einzelnen Ideen gesetzt. Als Beispiel ist seine Schrift “Kitāb ġaraḍ Aristūtālis fī kitāb al-‘ibārah - كتاب غرض ارسطوطاليس في كتاب العبارة“ (Das Buch der Absicht des Aristoteles im Buch der Katogerie) zu nennen. Seine Schrift “Taḥqīq ġaraḍ Aristūtālīs fī kitāb mā ba‘d aṭ-ṭabī‘ah - تحقيق غرض ارسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة“ (Die Untersuchung der Absicht des Aristoteles im Buch der Metaphysik) zeigt auch, wie al-Fārābī die Philosophie der Alten verstanden hat, und zwar dadurch, dass er ihre verborgene Absicht hinter ihren Sprachformulierungen suchte. In dieser Schrift blieb al-Fārābī Aristoteles treu. Die meisten Urteile, die über diese Schrift gefällt wurden, sagten, dass es Aristoteles Absicht gewesen sei, in dieser Schrift die Gottesvorstellung zu erklären, d.h. es handelte sich dabei um eine religiöse Betrachtung, die von Aristoteles’ eigentlicher Metaphysik sehr weit entfernt liege.

²²⁵ Ebd., S. 155-159.

Aber al-Fārābī hielt sich eng an die wahren Absichten des Aristoteles. Die Repräsentation der aristotelischen Ansichten in dieser Schrift spielten keine große Rolle.²²⁶

Die Metaphysik des Aristoteles ist eine Behandlung der theoretischen Religion, was sich auch an dem Umstand ablesen läßt, daß diese Schrift bis in die Zeit des Andronikos von Rhodos hinein nicht Metaphysik, sondern "Sophia" hieß - also „die göttliche Lehre“.²²⁷ Wenn al-Fārābī die aristotelischen Schriften kommentiert, dann kommentiert er mit diesen Schriften auch die Platonischen, d.h. die Schriften beider Philosophen sind die Einheit der philosophischen Entscheidung oder Position. Dieser Ansicht H. Ḥanafīs zufolge sind die islamischen Philosophen nicht Schuld an der Verfälschung der o.g. Schriften. Die Aufgabe dieser Philosophen war es nicht, die Echtheit und Originalität dieser Schriften zu untersuchen. Dies ist vielmehr eine Aufgabe, die dem Arbeitsbereich der Historiker zuzuordnen ist. Für den Philosophen sei die Idee an sich und die Beschäftigung mit ihr das Interessante, nicht aber die Frage nach der Zuverlässigkeit oder Originalität der Quelle.²²⁸

Die islamischen Philosophen hatten sich zum Ziel gesetzt, die Philosophie im Dienste der Religion zu verwenden, um die Religion zu verteidigen. Die Religion und die Philosophie streben zu oder suchen nach der Wahrheit, die vernünftig ist, und es gibt keine zwei Philosophen, die über die Produkte der Vernunft streiten würden, da ihre Vernunft ja Eines ist. Folglich dürften sich Aristoteles und Platon in ihren Philosophien nicht widersprechen. Aber in der Verbindung „الجمع“, beider Lehren war Aristoteles und nicht Platon dominant. Aristoteles sollte sich Platon anpassen. Der Grund hierfür ist wahrscheinlich, daß Aristoteles die natürliche Erklärungsebene und nicht die ethisch-religiöse Ebene, wie etwa Platon, als Ausgangspunkt nahm. Verstärkend kam hinzu, daß die natürliche Ebene in der Philosophie der ethisch-religiösen Ebene untergeordnet ist.

Aufgrund dieser Erklärungen sollte man in diesem Fall nicht von „tawfīq“, d.h. Vermittlung, sprechen, sondern von „ḡam“, d.h. Verbindung, da „tawfīq“ nur zwischen Elementen geschehen kann, die sich voneinander unterscheiden, ḡam aber nur dann möglich ist, wenn beide Dinge etwas gemeinsam haben.²²⁹ Hierauf deutet auch schon der Titel der Schrift al-Fārābīs – „Al-ḡam bayna rā'y al-ḥakīmayn“ –

²²⁶ Ebd., S. 168.

²²⁷ S. Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 140-141.

²²⁸ Ebd., S. 169-170.

²²⁹ Ebd., S. 170-171.

hin. Er deutet an, daß es die Absicht dieser Schrift ist, Aristoteles und Platon als eine Einheit zu betrachten.

Eine weitere ergänzende Bemerkung zu diesem Thema ist die folgende: Al-Fārābī schrieb andere Schriften, die dieser Tendenz direkt entsprechen, die aber verloren gegangen sind, wie z.B. „Die Intentionen des Plato, Aristoteles und Galenius“ oder „Über die Übereinstimmung zwischen Apokrat und Plato“.²³⁰ Diese Schriften weisen darauf hin, dass wissenschaftliche Gründe hatte, seine Bekanntschaft mit den verschiedenen philosophischen Strömungen, besonders mit Aristoteles, aufzuzeigen. Ich sage besonders Aristoteles, weil dieser als der erste Meister bekannt war und folglich in jedem philosophischen Vergleich als Maßstab der Philosophie, jeder Philosophie, vorkommen müßte. Dieses Argument widerspricht der Meinung, daß al-Fārābī nicht in genügendem Maße mit Aristoteles vertraut war. Die Argumente betreffen unser Thema, weil sich auf Auswirkungen auf al-Fārābīs Schüler, also Ibn Sīnā, haben.

Mit anderen Worten: Auch Ibn Sīnā sollte Aristoteles komplett gekannt haben. Ein Beweis hierfür ist, wie schon vorher erwähnt, dessen Zweifel an der Korrektheit der Zuschreibung der Schrift „Theologie des Aristoteles“.

3.1.8. Alexander von Aphrodisias als Unterstützer des al-Fārābī

Um die Lücke in dieser Diskussion zu schließen und um die Argumente, die al-Fārābī als Philosoph, der die Philosophie des Aristoteles sachlich untersuchte und erklärte, zu bezeichnen, d.h. als einen Philosophen, der nur an der Wahrheit interessiert war, kann Alexander von Aphrodisias als Beispiel für eine Person angeführt werden, die auf diese Weise auf al-Fārābī Bezug nahm.

Alexander von Aphrodisias wird der Maßstab sein, der dazu dient, die Schuld der Verfälschung der aristotelischen Schriften durch islamische Philosophen wie al-Fārābī oder Ibn Sīnā von diesen abzuwälzen. Alexander ist der zweite der Kommentatoren des Aristoteles, d.h. nach Aristoteles von Mytilene, der die Ursprünge des aktiven Intellekts als "from outside" zur menschlichen Seele herein kommend erklärte.²³¹ Die beiden Kommentatoren des Aristoteles akzeptierten die Idee des Aristoteles, wie er sie in seiner Schrift "Generation of Animals" darlegte, und identifizieren sie mit der aristotelischen Idee, die in der dritten Abhandlung "De

²³⁰ Mohammed Hassan Sahebozzamani, *Das Verhältnis von Religion und Philologie bei al-Fārābī*, S.19.

²³¹ Richard Sorabji, *Aristotle Transformed*, Artikel von Robert W. Sharples: *The school of Alexander*, S. 88.

anima” des Aristoteles im fünften Kapitel dargestellt wird.²³² An diesen Aussagen sieht man, dass Alexander der treueste Schüler des Aristoteles war, der die Seele - einen Teil von ihr - mit der unkörperlichen Seele des Plato identifizierte. Alexander suchte vor der Zeit der Neoplatoniker die platonischen Ideen bei Aristoteles zu finden, d.h., er strebte die Verbindung beider Philosophien an. Platon spricht in Phaidon vom Fall der Seele aus der Ideenwelt in den menschlichen Körper.

Was ist nun der Unterschied zwischen diesen beiden Aussagen – der des Alexander und der des Plato? Der aktive Intellekt des Alexander hat von Natur her geistige, immaterielle Eigenschaften, eben wie die platonische Vorstellung des Intellekts. Auch vom Ursprung her stammen die beiden Intellekte, der des Alexander und der des Plato, von außen, d.h. sie haben ihren Ursprung nicht in der materiellen, sondern in der göttlichen Welt, der Ideenwelt. Hier bemerkt man, dass das platonische gnostische Prinzip - der Fall der Seele in den Körper - bei Alexander ebenso deutlich wie bei Plato zum Ausdruck kommt. Alexanders Interesse beim Studium Platons entzündete sich nicht zuletzt an der Diskussion um die Ideenlehre des griechischen Philosophen.

Robert W. Sharples sagte über dieses Thema: “It is not, indeed, surprising that he should discuss Plato’s theory of forms in commenting on Aristotle’s criticism of it in the *Metaphysics*; indeed his *Metaphysics* commentary is the major source of evidence for Aristotle’s lost *de Ideis*”.²³³ Er sagt weiter: “Alexander replies to a Stoic philosopher who has criticised Aristotle for disagreeing with Plato on the immortality of the soul and divine providence. Exactly the same criticisms had been made by Atticus. Against the Stoic, Alexander argues that Aristotle did at least make the soul incorporeal, like Plato, even if not imperishable, while for the Stoics is neither, and also that Plato’s view of divine providence is more acceptable than Stoic pantheism, because it does not involve the supreme directly in mundane affairs - a feature of Stoic doctrine that he objects to elsewhere too -. In support of the latter point he alludes, without naming the works in question, to *Timaeus* 42E and *Politicus* 272E”.²³⁴

Man bemerkt nun also, dass Alexander Platon, direkt nach Aristoteles, am nächsten in Bezug auf die Seelenlehre stand. Al-Fārābī und Ibn Sīnā folgten seiner philosophischen Tendenz, die Plato und Aristoteles als einheitliche Philosophie

²³² Ebd., S. 89.

²³³ Ebd., S. 90; s. mehr über die platonischen Tendenzen bei Alexander in Ebd., S. 90 - 92.

²³⁴ Ebd., S. 92.

betrachtete, die denselben Sinn hat, diesen aber unterschiedlich formuliert, einmal eben auf platonische und einmal eben auf aristotelische Weise. Al-Fārābī wollte in seinem Buch „الجمع بين رأي الحكيمين“ (Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen), eine Synthese zwischen der griechischen Philosophie und dem Islam herstellen. Seine Musterstaatslehre ist eine Fortsetzung der Ideen des Buches „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen.“

Nach H. Daiber gehen diese Ideen bei al-Fārābī nicht, wie Richard Walzer und Fazlur Raḥmān glauben, auf eine verlorene mittelplatonische Quelle zurück, sondern haben ihren Ursprung in aristotelischen Schriften wie der „Nikomachischen Ethik“, „De anima“, „De sensu et sensato“ und in der Gedankenwelt des Alexander von Aphrodisias.²³⁵ Ähnliches kann man auch von Ibn Sīnā sagen, weil er al-Fārābī in seiner philosophischen Tendenz folgte. Die Verbindung der Schrift „Nikomachische Ethik“, die, wie ich vorher erwähnt habe, platonische Ideen enthält und die Seelelehre im Rahmen der Ethik und Religion behandelt, und der Schrift „De anima“, die die Seelenlehre auf der naturwissenschaftlichen Ebene zu erklären versucht, findet sich hier. Zur Schrift „Nikomachische Ethik“ gehört auch eine andere aristotelische Schrift: „Eudemos“, die ins Arabische übersetzt wurde. Die Tendenz dieser Schrift ist als platonisch zu bezeichnen.

Der Methode, die ich im Laufe dieser Arbeit unterstütze, besagt, dass Aristoteles in seiner Philosophie Plato nicht widerspricht, wie die meisten modernen Forscher behaupten, sondern ihn – Plato - in den Punkten, die Plato nicht behandelte - d.h. die nicht auf der naturwissenschaftlichen Ebene geklärt sind - ergänzt. Dieser Ansicht nach verwirklichte Aristoteles Plato. Oder besser: Die natürliche Erklärung bei Plato ist das Potential, das Aristoteles aktualisiert.

In „der Musterstaat“ versucht al-Fārābī die Religion als Verwirklichung der wahren Philosophie darzustellen.²³⁶ Diese Verwirklichung hat al-Fārābī nicht besonders tiefgehend behandelt. Er beschränkte sich mehr auf die politische Ebene. Ibn Sīnā blieb es vorbehalten, dieses Projekt al-Fārābīs zu ergänzen. Er schaffte ein vollkommenes System, in dem die o.g. Verwirklichung der beiden Pole, d.h. der Philosophie und Religion, zu einer Einheit zusammengeschmolzen wurden. Ibn Sīnā erklärte die religiöse Philosophie auf einer erkenntnistheoretischen Ebene, ein Vorgehen, das bei al-Fārābī vergeblich gesucht wird.

²³⁵ ZDMG, Bd. 136, Artikel von Hans Daiber, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler*, S. 311-312.

²³⁶ Ebd., S. 312.

3.2. EINFÜHRENDE GEDANKEN ZUM VERSTÄNDNIS DES BUCHES „DIE VERBINDUNG ZWISCHEN DEN ANSICHTEN DER BEIDEN WEISEN“

3.2.1. Die Gründe für das Verfassen dieser Schrift

Es gibt zwei Gründe dafür, daß al-Fārābī diese Schrift verfaßt hat. Der erste Grund ist in den historischen Umständen der damaligen Zeit zu suchen. Bezieht sich mit anderen Worten also auf die sozio-politischen Elemente, die die abbassidische Gesellschaft prägten. Al-Fārābī wollte durch dieses Projekt eine Alternative zur abbassidischen Herrschaft vorstellen. Er wollte damit zeigen, dass es nicht nur eine Dimension der Wahrheit gibt, das als nicht nur diejenige religiöse Wahrheit Bestand hatte, die die Abbassiden ausnutzten, um ihre Herrschaft zu legitimieren.

Die andere Dimension der Antwort auf diese Frage ist die philosophische Seite. Was ist der Zusammenhang zwischen diesem Argument und dem Projekt des al-Fārābī in seinem Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“? Plato war in der islamischen Literaturgeschichte unter der Bezeichnung „al-Faylasūf al-Ilāhī“ bekannt, während Aristoteles den Titel „der erste Meister“ trug. Der Beiname „der erste Meister“ bezieht sich auf seinen Versuch, die allgemeinen Prinzipien der Vernunft zu begründen. Die Verbindung oder „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“ bedeutet die Verbindung oder „Die Verbindung...“ zwischen der Vernunft und der Religion. Al-Fārābī erkannte bei diesem Projekt die Möglichkeit, dass zwei Erklärungsebenen oder Seiten für ein und dasselbe Phänomen existieren können. Ich betone zwei Seiten, nicht aber Bedeutungen im Sinne einander widersprechender Elemente.

Der Ausdruck zwei Seiten bezieht sich hier auf zwei verschiedene Erklärungsebenen, die einander nicht widersprechen. So besteht der Mensch zum Beispiel aus zwei Seiten –Körper und Seele-, nicht aber aus sich widersprechenden oder sich ausschließenden Welten d.h., er besteht aus Form und Materie. Die islamischen Philosophen übernahmen -wie ihre Vorgänger, die Neoplatoniker- dieses Prinzip, aber im platonischen Sinne. Al-Fārābī behandelte diese Frage in „Die Verbindung...“ als er versuchte zu zeigen, wie Aristoteles mit Platon in der Frage der Formen einstimmt, und zwar dass Aristoteles ähnlich wie Platon meinte, dass die Formen in der göttlichen Welt existieren. Aristoteles zeigt diese Idee -nach al-

Fārābī– in seinem Buch “Theologia“, gemeint ist das XII oder was als Lambda von der Metaphysik.²³⁷

Al-Fārābī wollte in diesem Buch mitteilen, dass die Religion und die Philosophie dieselbe Wahrheit repräsentieren, allerdings auf unterschiedlichen Erklärungsebenen. Wenn diese Ideen – im Sinne des o.g. Projekt al-Fārābīs auf Ibn Sīnā angewendet wird, und zwar was den Versuch seiner Philosophie in zwei unterschiedlichen Richtungen betrifft - so sind seine Versuche in “al-Šifā” „Die Heilung der Seele“ und in der orientalischen Weisheit ”al-Ḥikma al-mašriqiyya” gemeint. Durch die Betrachtung der Art und Weise dieser Verwendung kann man verstehen, dass der Anlass des Ibn Sīnā’schen Versuches kein anderer als der des al-Fārābī ist.

Bevor ich diese Diskussion beenden, möchte ich noch einige andere Gründe erwähnen. Der erste Grund bezieht sich auf die Theologie des Aristoteles. Al-Fārābī zweifelte nie an der Echtheit der Schrift „Theologie des Aristoteles“, die seit Dieterici und Valentin Rose als ein Teil der Enneaden des Plotinus erkannt war. Er sah diese Schrift als aristotelische Schrift an und war deswegen der Meinung, dass ihr Inhalt mit den platonischen Ideen identisch sei. Die Antwort auf dieses Argument lautet; daß es bekannt ist, dass die Harmonie oder die Verbindung zwischen Aristoteles und Plato ein lange Geschichte hat, und zwar seit Philon und seit Plotinus selbst - und seit anderen Neoplatonikern. Wenn das o.g. Argument richtig wäre, dann müsste man sagen, dass die o.g. Philosophen -Philon und die anderen- nicht an der „Theologie des Aristoteles“ zweifelten, was paradox erscheint, weil diese Schrift erst nach Philon geschrieben wurde, und Plotinus selbst es war, der sie schrieb - mit der Einschränkung, daß es hierfür notwendig wäre, daß die Zuschreibung zum Werke Plotinus’ richtig sein müßte.

Das zweite Argument betrifft die Beschreibung der Persönlichkeit al-Fārābīs, die auf seine psychologische Ebene zurück geht. De Boer ist der Hauptvertreter dieser Argumentationsweise. Ihm zufolge ist der religiöse und psychologische Faktor der Anlass für diese Bedürfnisse al-Fārābīs -und nicht sein wissenschaftliches Streben nach der Wahrheit– nach der Fertigstellung dieses Projekts „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen.“ Die Antwort auf dieses Argument basiert auf den philosophischen Texten aus al-Fārābīs Schriften, die in ihrem Inhalt ohne Zweifel die wissenschaftliche Begabung al-Fārābīs und sein Streben nach

²³⁷ Fr. Dieterici, *Al-Fārābī’s philosophische Abhandlungen*, S. 43-47.

Wahrheit aufzeigen.²³⁸ Als Beispiel hierfür ist seine Aussage in seiner Schrift "Die Verbindung..." zu sehen, wo er sagt: "..., so wollte ich in dieser meiner Abhandlung die Harmonie in den Ansichten Beider dartun und klarmachen, was denn der eigentliche Sinn ihrer Aussagen sei, damit dann daraus klar werde, dass Beide in ihren Überzeugung über einstimmen und so jeder Zweifel und jede Ungewissheit aus dem Herzen derer schwinde, welche ihre Schriften betrachten."²³⁹ Der Ausdruck "der eigentliche Sinn ihrer Aussagen..." ist nichts anderes als ihre Wahrheiten. Man bemerkt in dieser Schrift, dass sich al-Fārābī eng an die Texte der beiden Philosophen hielt. Wenn al-Fārābī die Meinung der beiden Philosophen, Aristoteles und Plato, und ihre Bücher mit genauen Zitaten anführt, so bedeutet dies wohl zweifellos, daß al-Fārābī die objektive Wahrheit suchte.

3.2.2. Die Rezeption des Buches „Al- Ğam‘ bayna ra’y al-ḥakīmayn“

War al-Fārābī der Erfinder des Ausgleichs zwischen Religion und Vernunft, oder, in anderen Worten, war er der erste, der die Methode - die Erklärungsebene - verwendete, oder gab es schon vor seinem Versuch Quellenbelege für eben diese Methode?

Hier muss erwähnt werden, dass Plato der erste war, der die mythischen Elemente aus der Philosophie entfernte, d.h. mit Plato beginnt die Vernunft als Hauptmittel zur Erklärung von Phänomenen hervorzutreten. Aber sein Versuch war nicht ganz vollkommen. Bei Aristoteles findet man diese Idee umfassender und funktionsfähiger ausgestaltet. Bei ihm sind die Philosophie und die Religion auf derselben Betrachtungsebene angesiedelt. Mit anderen Worten: Plato blieb in der Nähe der Religion, Aristoteles aber rationalisierte die Religion beinahe. Es ist bekannt, dass Antiochus von Ascalon (c.a 68 v.Chr.) und Albinus (A.A.D.100-200) versuchten, die Philosophen der beiden Weisen zu harmonisieren oder zu verbinden.²⁴⁰ Der erste, der diesen Versuch systematisierte und vollkommen ausführte, war Philon aus Alexandria (25 v.Chr. - 50 n.Chr.). Mit Plotinus (203-269 n.Chr.) wurde dieser Versuch weiter entwickelt, und zwar unter dem Einfluss seines Lehrers Ammonius al Sakas. Er konzentrierte sich auf die Rolle der Vernunft, nicht nur bei der Interpretation der Religion. Er wollte vielmehr die Vernunft als eine einzigen Träger in dieser Entwicklung darstellen.

²³⁸ Diese Gründe finden wir bei Mohammed Hassan Sahebozzamani, *Das Verhältnis von Religion und Philosophie bei al-Fārābī*, S. 18-19.

²³⁹ Fr.Dieterici, *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*, S.1-2.

²⁴⁰ F.E. Peters, *Aristotle and the Arab*, S.8.

Als Beispiel mag die folgende Betrachtung dienen: Philon verneinte alle Eigenschaften Gottes, außer der Eigenschaft der Existenz. Plotinus dagegen verneinte alle Eigenschaften Gottes ohne Einschränkung. Seine Philosophie wurde von seinen Nachfolgern übernommen und weiter entwickelt.

Einer, der diesem Traditionsstrang zuzurechnen ist, ist **Iamblichus** (gest 330 n.Chr.), der zur syrischen Schule dieser philosophischen Richtung gehörte. Er wollte die Philosophie der Religion unterordnen, d.h., er neigte mehr zur platonischen Richtung. Aber mit **Proklus**, der zur athenischen Schule des Neoplatonismus gehörte, wurde das Verhältnis zwischen Vernunft und Religion neu definiert. Ein weiterer Neoplatoniker, der eine sehr wichtige Rolle in diesem Zusammenhang spielte, war **Simplicius**. Er lebte im 6. Jahrhundert, es ist aber bekannt, dass er von der Seelenlehre des Iamblichus beeinflusst war. Simplicius schrieb ein Buch, das den Titel "Die Harmonie zwischen Plato und Aristoteles" trug. Er übernahm Titel und Inhalt dieses Buches von seinem Lehrer **Ammonius** - nicht zu verwechseln mit Ammonius Sackas, dem Lehrer von Plotinus, der auch ein Buch mit demselben Inhalt vorgelegt hat. Ibn al-Nadīm erwähnt, dass Simplicius ein Buch mit dem Titel "شرح مذاهب ارسطوطاليس في الصانع" (Der Kommentar der Lehren des Aristoteles über den Schöpfer – Gott -) schrieb, und man weiß, dass sein Buch, das ins Arabische übersetzt wurde, den Titel "شرح مذاهب ارسطوطاليس وافلاطون في اثبات الصانع" (Der Kommentar des Aristoteles und des Plato über die Existenz –der Beweis- Gottes) trug²⁴¹. Man bemerkt also, dass bei Ibn al-Nadīm der Name Plato im Titel fehlt. Dieser Vorstellung folgend, müsste al-Fārābī das o.g. Buch von Simplicius gekannt haben und müsste unter dem Einfluss dieses Buches von Simplicius stehen. Diese Beeinflussung müsste sich auch in seiner Schrift "الجمع بين رأي الحكيمين" (Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen) ihren Niederschlag gefunden haben.

Ein sehr entscheidender Punkt in dieser Behandlung, gemeint sind die Argumente, die die Ansicht unterstützen, Simplicius gehöre zur alexandrischen Schule und nicht zur athenischen Schule des Neoplatonismus, ist eben diese Frage. Es gab zwei Schulen des Neoplatonismus, eine in Alexandria und die andere in Athen. Die alexandrische Schule "...studied..." K. Praechter zufolge "Aristotle for his own sake, interpreting him in his true sense, whereas the Athenian school applied a Neoplatonic interpretation to the few works of Aristotle in which they were

²⁴¹ Ibn al-Nadīm, S. 253.

interested. These ideas have been accepted not only by philologists of classical languages and historians, but also by Arabists and Orientalists”.²⁴²

Um eine umfassende Vorstellung von diesem Themenkomplex zu geben, stelle ich die Gegenmeinung von I. Hadot dar. Hadot zufolge gibt es keinen Unterschied zwischen den beiden Schulen in ihrer Tendenz, die aristotelische Philosophie zu betrachten, der Unterschied liege, so Hadot, vielmehr in ihren Systemen. Der Grund für diesen Unterschied hat nichts mit dem Unterschied der beiden Schulen zu tun, sondern geht zurück auf die Verschiedenheit der zu ihnen gehörigen Persönlichkeiten.²⁴³ Ich werde nicht näher auf diese Annahme eingehen, weil sie unser Thema nicht direkt betrifft.

Aber mich interessiert bei der Betrachtung der Ansichten I. Hadots seine Mitteilungen über einen Teil der Simplicius-Biographie. Hadot versucht in seiner Untersuchung zu beweisen, dass Simplicius in Ḥarrān war.²⁴⁴

Uns interessieren in diesem Artikel einige wichtige Informationen, die die Harran-Schule betreffen. Dadurch, daß er sich bei seiner Untersuchung auf arabische Quellen wie al-Masū‘dī und sein Buch ”Kitāb murūğ al-ḡahab“ und „Kitāb al-tanbīh wa-l-isrāf“ oder al-Kindī, der nach dem Buch “al-Fihrist“ des Ibn al-Nadīm zwischen zwei verschiedenen Gruppen, deren eine unter dem Namen “Harraner Sabäener” bekannt ist, unterscheidet, stützt, kann geschlossen werden, daß diese Gruppe mit der heischen Bevölkerung identisch ist. Die andere Gruppe ist unter der Bezeichnung ”die griechischen Sabianer”, also, die die ursprünglich Griechen sind, bekannt.

Al-Masū‘dīs gibt an, daß er während seines Besuches in Ḥarrān über der Tür des Hauses, in dem sich die Sabäener trafen, eine platonische Inschrift sah, die ihm vom Leiter dieses Hauses, Mālik bin ‘Uqbūn “عقبون,, erklärt wurde. Diese Aussage lautet: ”Who ever knows his nature becomes a god“. Diese Aussage ist mit der Aussage Platons identisch, die besagt: “Man is a celestial plant. Indeed, man resembles an upside-down tree, whose roots are turned towards the heavens and

²⁴² Richard Sorabji, *Aristotle Transformed*, Artikel von Ilsetraut Hadot, *The life and work of Simplicius in Greek and Arabic Sources*, S. 275-276. I. Hadot stellt diese Meinung vor, wie sie in K. Praechters Buchs ”*Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Part 1: K.Praechter, *Die Philosophie des Altertums*“, 12th edition, Berlin 1926 ausgeführt wird.

²⁴³ Ebd., S. 278.

²⁴⁴ Ilsetraut Hadot, Ebd., S. 278-289.

whose branches [plung] into the earth”.²⁴⁵ Eine andere Aussage, die an der Tür geschrieben stand, lautete: “Who knows his essence [who knows himself] becomes divine, resembling God”.²⁴⁶ Das erste Zitat findet sich in Timaios 90A7-B2, die andere in Alicibiades I 133C. Mittels dieser beiden Beschriftungen, die nach al-Masū‘dī mit Plato zu identifizieren sind, unterscheidet er dann zwischen den griechischen Sabianern, die beide Zitate kannten, und den Ḥarrāner Sabäener. Hadot sagt, dass das Zitat der griechischen Sabianer, das besagt: „wer sich kennt, kennt alles“ und das andere Zitat nichts anderes als platonisch oder fast neoplatonisch sind.²⁴⁷ Das Haus, in dem sich die griechischen Sabäener trafen hieß al-Mas‘ūdī zufolge „Maḡma^c – المجمع“, d.h. der Sitzungsaal, der Platz der Harraner Sabianer hieß dagegen Maḡlitiyā. Die Gruppe, die zum Maḡma^c gehörte, lehnte die rituelle und die geheime Lehre der “Ḥarrāner Sabäener” ab.²⁴⁸ Hadot will nicht nur diesen Unterschied betonen, sondern auch die weitere Existenz der griechischen Schule, die von der platonischen, neoplatonischen Philosophie weiter profitierte und diese auch weiter tradierte. Der Beweis hierfür ist al-Masū‘dī. Al-Masū‘dī besuchte diese Schule im Jahre 943 n.Chr. und obwohl der paganische Ḥarrāner, d.h. die heimische Bevölkerung, die beiden Häuser besaßen, vertraten ihre Maḡlitiyā und ihr al-Maḡma^c die platonische Schule.²⁴⁹ Die platonische ḥarrānische Schule war in ihrer Tendenz, wenn man sie mit der Nisibis Schule vergleicht, paganisch, säkular und philosophisch, während die andere religiös, nestorianisch, kirchlich orientiert war.²⁵⁰

Nach diesen Angaben kommt I. Hadot zu dem Ergebnis, dass die griechischen Sabianer Neoplatoniker sind, und jeder Versuch, sie mit dem Hermismus oder mit der Gnosis zu verbinden, falsch ist.²⁵¹

Die entscheidende Frage lautet folgendermaßen: Wohin ging Simplicius, nachdem er Persien verlassen hatte?. I. Hadot stellt verschiedene Argumentationsstränge vor. Ihm zufolge soll Simplicius nicht nach Athen oder Alexandria gegangen sein.²⁵² Vielmehr soll Simplicius mit seinem Lehrer Damascius und seinem Schüler die

²⁴⁵ Ebd., S. 281.

²⁴⁶ Ebd., S. 281-282.

²⁴⁷ Ebd., S. 282-283.

²⁴⁸ Ebd., S. 283; s. zu diesem Thema den Artikel von Gerhard Endres, *Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele*, S. 178, im *Oriens*, Volume 34.

²⁴⁹ Ebd., S. 283-28; s. auch Ebd., S. 178.

²⁵⁰ Ebd., S. 285.

²⁵¹ Ebd., S. 286.

²⁵² Ebd., S. 288-289.

Stadt Ḥarrān als nächsten Aufenthaltsort gewählt haben, und zwar, nachdem er Persien verlassen hatte.²⁵³

Eigentlich sollte man al-Kindī als ersten der islamischen Philosophen bezeichnen, der dieser Tradition folgte. Die Schrift, die unser Thema betrifft, trägt den Titel "Die Wiedererinnerung der Seele". Der allgemeine Inhalt dieser Schrift repräsentiert die Tendenz der Verbindung von Plato und Aristoteles.

Es ist kein Wunder, dass al-Kindī diese Tendenz der „Verbindung“ übernahm, da er ja in Ḥarrān war, wie ich schon vorher gezeigt habe, und zwar anhand des "al-Fihrist" des Ibn al-Nadīm.²⁵⁴

Man kann diese Angaben mit al-Fārābī und Ibn Sīnā verknüpfen, und zwar hinsichtlich der Frage der Rezeption des Buches al-Fārābīs "Die Verbindung...", das identisch mit dem o.g. ins Arabische übersetzten Buch des Simplicius ist. Seine Tendenz entspricht, wie der Titel schon vermuten läßt, dem Inhalt des Buches "Die Verbindung..." des al-Fārābī. Wenn Simplicius in Harran war, d.h auch dort unterrichtete, dann sollte er dort auch seine philosophischen Spuren hinterlassen haben. Die Identifizierung dieser Schule als platonisch oder neoplatonisch – sie darf nicht mit der Weltanschauung der Ḥarrāner Sabäener verwechselt werden, die ja, wie oben erwähnt, gnostisch war – liegt als auf der Hand.

Dies erlaubt uns nun, die folgenden Ergebnisse zu übernehmen: Al-Fārābī kannte das o.g. Buch des Simplicius. Folglich blieb al-Fārābī der harranischen Schule treu, obwohl er sie verlassen hatte und danach nach Bagdad umsiedelte. Dies geschah nicht, weil er nicht mehr mit der Tendenz der harranischen Schule übereinstimmte, oder weil diese Schule geschlossen wurde, wie viele Forscher denken, sondern weil es ihn, wie Tābit bin Qurra reizte, diese Entscheidung zu treffen.²⁵⁵ Mit anderen Worten wegen der besseren Möglichkeiten, die Bagdad in dieser Zeit bot, da es nicht nur ein Schmelztiegel der Kulturen war, der es erlaubte, seine philosophische Ausbildung in hohem Maße voranzutreiben, sondern auch, weil Bagdad in dieser Zeit aufgrund der günstigen sozioökonomischen Lage unter dem Kalifat der Abbassiden prosperierte. Die Mitteilung des Ibn Abī Usaibi'a, wie sie sich in seinem

²⁵³ Ebd., S. 289., s. auch S. 178, Gerhard Endres unterstützt diese Meinung auch. Er folgt der Studie von Michel Tradiacus, "*Sabiens und Simplicius et les calendriers.*" Er meint, dass Simplicius, der grosse Aristoteles-Kommentator, sich, statt nach Athen zurückzukehren, in Ḥarrān niederließ.

²⁵⁴ Ebd., S. 174-221.

²⁵⁵ Ebd., S. 284.

Buch "Fī Ṭabāqāt al-aṭibbā" findet, zeigt uns, wie die islamische Sichtweise dieses Themas aussah.²⁵⁶

3.2.3. Die geschichtlichen Phasen des Aristoteles und der Schulen der Neoplatoniker, dargestellt nach islamischen Angaben

Diese Mitteilungen sind die folgenden:

1) Wie ich im zweiten Kapitel gesagt habe, sind die Originalschriften des Aristoteles, die zur seiner griechischen Epoche gehören, verloren. Ibn Abī ṢUṣaibiṣā stützt sich bei seinen Angaben auf al-Fārābīs Bericht, der unbekanntenen Schriften entnommen wurde. Aber Meyerhof meinte, er stamme aus der Schrift "Über das Auftreten der Philosophie".²⁵⁷

Es gab die griechische Phase des Aristoteles, die sein Leben in Griechenland und die Zeitspanne in Alexandria bis zu seinem Tode umfasst. Nach seinem Tod blieb der Unterricht unverändert, d.h., wie er vorher war. Die zweite Phase ist Aristoteles' römische Phase, die mit dem römischen König Augustus anfängt, der sich um den Aufbau von Bibliotheken bemühte, und sich besonders für Bücher des Aristoteles und ihre Kommentare interessierte. Er beauftragte Andronikos, sie zu kopieren, sie zu pflegen und ihre Inhalte weiterhin zu lehren. Als er nach Rom ging, nahm er diese Kopien mit, um sie dort zu unterrichten.

Ğurġī Zaydān erwähnt, daß Aristoteles, als er das Ende seines Lebens spürte, den größten seiner Schüler, Theiofrastos Tio, beauftragte, seine Schriften zu bewahren. Nachdem dieser 35 Jahre gestorben war, gab er diese Aufgabe wiederum an seinen Schüler Neluis weiter, der später in seine Heimat zurückkehrte, die Sabas heißt, und der diese Schriften bis zu seinem Tod behielt. Die Menschen, die für sein Erbe zuständig waren, hatten Angst vor dem König Barga'mas und versteckten diese Schriften aus diesem Grunde in einer Höhle, wo sie ca. 187 Jahre blieben. Als sie im ersten Jahrhundert v.Chr. aus ihrem Versteck geholt wurden, waren die meisten aristotelischen Schriften bereits verschimmelt oder durch Wurmfraß stark beschädigt. Zaydān setzt diese Ereignisse bis in die Phase fort, in der diese Schriften in die Hände des Andronikos gelangten. Er sagt: "فكل ما وصل الى العالم من موعلفات" ²⁵⁸, „,arsuto anma hu von تصحيح اندرونيكوس المذكور في اواسط القرن الاول قبل الميلاد", „alles was der

²⁵⁶ Strohmaier Gotthard, "Von Demokrit bis Dante", ein Artikel von Gotthard Strohmaier: "Von Alexandrien nach Bagdad" - Eine fiktive Schultradition, S. 313-322.

²⁵⁷ Ebd., S. 314.

²⁵⁸ Ğ. Zaydān, S. 139-140; s. zu diesem Thema auch Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 22-28.

Welt von des Aristoteles Schriften zukam, ist vom erwähnten Andronikos korrigiert worden, und zwar in der Mitte des ersten Jahrhunderts v.Chr.”

Mit anderen Worten: In dieser Zeit gab zwei Schulen, eine in Alexandria und die andere in Rom.²⁵⁹

2) Als das Christentum, in der Zeit des Justinian -529 n.Chr.- dominant war, wurde der Unterricht in Rom abgebrochen, und es blieb nur die Schule von Alexandria übrig.²⁶⁰ Man sieht, dass die alexandrische Schule sich einzig mit der römischen Schule des Aristoteles beschäftigte, nicht aber mit der griechischen Schule.

3) Unter dem Druck der Bischöfe durfte in Alexandria nur Logik gelehrt werden, da sie der einzige Teil der Philosophie war, die dem Christentum aus damaliger Sicht nicht widersprach. Dieses Bewertungsmuster findet man auch im Islam wieder. Außer den logischen Schriften wurden alle anderen Schriften zur Philosophie auch in islamischer Zeit nur im Verborgenen gelesen und studiert.

4) Die Schule von Alexandria wurde erst verlegt, als der Islam nach Antiochien kam, und zwar in der Zeit des ‘Umar Ibn ‘Abd al-‘Azīz im Jahre 717.²⁶¹

5) Ab dieser Zeit ist das Erbe der römischen Aristoteles-Schule, das durch die alexandrinische und durch die antiochische Schule und noch später durch die Schule Ḥarrāns fortgesetzt wurde, nach Bagdad umgezogen.²⁶² In dieser Phase beginnt die islamische Phase des Aristoteles, die eigentlich bis in die römische Phase zurückreicht, die griechische Phase aber nicht tangiert, die bis heute noch immer unbekannt ist. Diese Angaben unterstützen die These dieser Arbeit, die besagt, dass die islamischen Philosophen Aristoteles nicht verfälschten, sie kannten ihn durch die o.g. Schulen, die ihn bereits transformiert hatten.

6) In der antiochischen Schule gab es Gelehrte, die diese Schule verließen und nach Bagdad übersiedelten. Durch sie wurde diese ganze philosophische Tradition nach Bagdad transportiert. Danach gab es eine fortsetzende Schule, die diese Traditionen weiter pflegte. Die Gelehrten dieser Schule sind Ibrāhīm al-Marwazī und Yūḥannā Ibn Ḥaylān. Diese bildeten zwei andere Gelehrten, von denen der eine Israil hieß

²⁵⁹ Ğ. Zaydān, S. 140.

²⁶⁰ Ebd., S. 140, hier wird gezeigt, wie die aristotelischen Schriften, die Andronikos korrigierte, von Athen nach Rom, Alexandria, Antochia, Ḥarrān, Bagdad wanderten.

²⁶¹ Gotthard Strohmaier, *Von Demokrit bis Dante*, die Angaben über al-Mas‘ūdī, S. 319.

²⁶² Ebd., nach al- Mas‘ūdīs Bericht, auf den G. Strohmair zurückgreift, ist die Schule von Antiochia nach Ḥarrān verlegt worden, und zwar unter dem Kalifen al-Mutawakil - 847-861 n.Ch-, s. Ebd., S. 319.

und Bischof war, während der zweite den Namen Quwairi trug, aus. Von al-Marwazī lernte Mattā ibn Yūhanna. Al-Fārābī lernte bei Yūḥanna ibn Ḥaylān.²⁶³

Diesen Vorstellungen folgend könnte man sagen, dass die Bagdader Schule der erste Ort war, an dem die islamischen Gelehrten, die nach al-Fārābī lebten, die Philosophie als System betrachteten und nicht nur als Ansammlung einzelner Paragraphen. All diese Umstände führen zu dem Ergebnis, dass al-Fārābī, der Lehrer Ibn Sīnās, in seiner Philosophie dem gesamten philosophischen Erbe, das sich von der Phase des römischen Aristoteles bis hin zur Phase der Harran-Schule erstreckt, treu geblieben ist. Nach der Autobiographie des Ibn Sīnā las dieser die aristotelische Schrift der Metaphysik vierzig Mal, ohne sie zu verstehen. Erst nach der Lektüre von al-Fārābīs Kommentar "Die Tendenz der aristotelischen Metaphysik,"²⁶⁴ stellte sich dieses Verständnis ein.

Ich will damit sagen, dass die Ideen dieses Buches Ibn Sīnās philosophische Tendenz beeinflussten, und zwar entlang seiner Schriften, besonders was seine philosophische Richtung, die unter der Bezeichnung „die Philosophie der Öffentlichkeit“ (الجمهور) bekannt ist, angeht. Ich erwähne diese Meinung, um die andere Auffassung in den Mittelpunkt zu rücken, die nämlich, nach der die Neoplatoniker Aristoteles nicht unbedingt verfälscht haben. Ein zusätzliches Argument, das meine Ansicht unterstützt, ist die Tatsache, dass die athener Schule sich hauptsächlich auf Exegese Platons konzentrierte, anders als die alexandrinische Schule, die Aristoteles in den Mittelpunkt ihres Curriculums gestellt hatte.²⁶⁵

²⁶³ Ebd., S. 381-382.

²⁶⁴ Fr. Dieterici übersetzte diese Schrift ins Deutsche in seinem Buch "Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen".

²⁶⁵ Richard Sorabji, *Aristotle Transformed*, Artikel Koenraad Verrycken: *The development of Philoponus thought and its chronology*, S.233.

3.2.4. Ammonius von Hermeias - al-Fārābī

In diesem Zusammenhang gibt es einige Punkte, die man mit unserer Diskussion verbinden kann. Der Begründer der alexandriener Schule ist Ammonius von Hermeias, der Schüler des Proklus war.²⁶⁶ Unter seinen Schülern sind einige Neoplatoniker, wie Asclepius, Olympiodrus und Philoponus, zu rechnen.²⁶⁷ Wenn die harranische Schule als Fortsetzung der alexandriener Schule gelten kann, dann kann man manche Lücken, die uns hinsichtlich der Verbindung zwischen den beiden Schulen und den islamischen Philosophen (al-Fārābī, Ibn Sīnā) noch geblieben sind, weiter füllen.

Ammonius von Hermeias, der Begründer der alexandriener Schule schrieb das oben erwähnte Buch "Die Verbindung ...". Er war der Lehrer von Simplicius, der auch ein Buch, das denselben Titel trug und das ins Arabische übersetzt wurde, verfasste. Eine andere Überlegung betrifft Philoponus, der bei den islamischen Philosophen unter dem Namen Yaḥyā al-Naḥawī "يحيى النحوي", bekannt war, und zwar, weil seine Schriften ins Arabische übersetzt wurden, wie z.B. seine Schrift „كتاب الرد على برقلس“,²⁶⁸ (Das Buch über die Antwort auf Proklus, zehn Abhandlungen). Die Schöpfungslehre des al-Kindī, die die Anfangslosigkeit der Schöpfung verneint, soll unter dem Einfluss der o.g. Proklus-Schrift gestanden haben. Anhand dieser Schrift kann man verfolgen, wie sich zum Beispiel die Idee der Prophetie seit Aristoteles entwickelte.²⁶⁹ Bei Alexander von Aphrodisias, der sie als erste identifizierte, bekommt diese Idee eine deutlichere metaphysische Vorstellung als bei Aristoteles. Aber sie erfährt noch eine andere Transformation durch die Neoplatoniker; besonders ist dies der Fall bei Philoponus, der ihr in seiner Schrift „De Anima“ göttliche Existenz verlieh.

Deswegen vermutet man, dass die Rezeption der Intellektlehre bei al-Fārābī und Ibn Sīnā in erster Linie in der Tradition der alexandriener Schule steht.²⁷⁰

²⁶⁶ Ebd., S. 233.

²⁶⁷ Ebd., S. 233-234.

²⁶⁸ Ibn al-Nadīm, S. 254; s. auch die Angaben des Ibn al-Nadīm über sein Leben im Islam; s. auch seinen aristotelischen Kommentar, der ins Arabische übersetzt wurde, S. 248-252; s. auch *Yaḥyā Ibn 'Adā, Théologien Chrétien et Philosophe Arabe*, Par E. Platti; in dieser Ausgabe gibt es drei Abhandlungen des Yaḥyā ibn 'Uday, die erste ist ein Widerspruch Yaḥyās gegen einen Ḥarrāner, die zweite ist der Versuch, zu beweisen, dass Jesus eine Substanz ist und nicht zwei, die dritte ist eine Abhandlung gegen die Nestorianer.

²⁶⁹ S. über den griechischen Begriff „Prophetic“ bei Richard Walzer, *Greek into Arabic*, S. 9.

²⁷⁰ Ebd., S. 9.

3.2.5 Philoponus

Zum ersten Mal, und zwar bei Philoponus, gibt findet man die Identifikation zwischen den intelligiblen Substanzen, „العقول السماوية“, - oder den himmlischen Intellekten - und den Engeln. Man findet diese in seinen späteren Werken, die zu seiner zweiten philosophischen Entwicklungsphase gehören, also z.B. im o.g. Werk “de Aeternitate Mundi contra Proclum”, das als entscheidender Wendepunkt seiner Philosophie vom Neoplatonismus zum Christintum gilt.²⁷¹ Sein Kommentar der aristotelischen Schrift “De anima” gehört in diesem Sinne zu seiner ersten Phase – man bedenke, daß er in dieser ersten Phase noch als Neoplatoniker gilt.²⁷²

Aufgrund dieser Erklärungsansätze ist zu bemerken, dass die o.g. Schrift des Philoponus gegen Proklus bei den islamischen Gelehrten in der Verarbeitung ihrer Seelenlehren, wie das bei al-Fārābī und Ibn Sīnā der Fall war, bessere Aufnahme fand - und zwar mehr als sein aristotelischer Kommentar “De anima”, der, obwohl er Philoponus erster, neoplatonischen Phase zuzurechnen ist, den Zielen dieser Philosophen offenbar nicht zuträglich war.²⁷³

Diese Betrachtungsart der Methode der Kommentatoren des Aristoteles entstand nicht im luftleeren Raum. Dieselben Ansätze müssen für al-Fārābī und Ibn Sīnā gelten. Die Klassifizierung der Wissenschaft bei Aristoteles folgt dem Bezug auf das Objekt dieser Wissenschaften oder der anderen Dinge, die als Forschungsobjekt für diese Wissenschaften oder der anderen gelten.

“Demnach durfte es drei betrachtende Philosophien geben, die Mathematik, die Naturwissenschaft, und die Theologie”.²⁷⁴ In der aristotelischen Philosophie herrscht ein hierarchisches System, das die Verbindung zwischen den o.g. Wissenschaften als integralen Bestandteil miteinschließt. Aus diesem Gedanken entwickelten sich die Ideen der Prophetielehre, die aus der Idee des aktiven Intellekts bei Aristoteles hervorging.

²⁷¹ Richard Sorabji, *Aristotle Transformed*, Artikel von Könraad Verrycken: *The development of Philoponus' thought and its chronology*, S. 266.

²⁷² Ebd., S. 242.

²⁷³ Ebd.

²⁷⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, VI, S. 157, oder im Paragraphen 1026a; s. auch C. Piat, *Aristoteles*, S. 1-5.

Es darf nicht vergessen werden, dass der "alexandrinische" Philoponus der erste war, der die Philosophie mit der Christentum vereinte.²⁷⁵ Folgendes ist zu sagen: Arabische Philosophen wie al-Fārābī und Ibn Sīnā übernahmen die Ideen der alexandrinischen Schule des Neoplatonismus, und die oben erwähnte Mitteilung des Ibn al-Nadīm über das bereits erwähnte Buch des Simplicius, das ins Arabische übersetzt wurde, ist eine zusätzliche Bestätigung für diese Annahmen.

3.2.6. Das Ergebnis: Das islamische Verständnis des Platon, Aristoteles und des Neoplatonismus

Das Ziel des Neoplatonismus und der islamischen Philosophen war es nicht, eine direkte Vermittlung (tawfiq) zwischen Plato und Aristoteles aufzubauen, sondern eine „Verbindung“, wie es al-Fārābīs Titel formuliert, zwischen den beiden Denksystemen zu bewerkstelligen. Al-Fārābī versuchte, diese Art der Verbindung im Bereich der Politik zu zeigen. So stellt er seine Seelenlehre auf einer politischen Ebene dar. Die politische Ebene ist eine der Ebenen des gesamten philosophischen Systems al-Fārābīs. Die Ebenen seines Systems sind nach folgendem Prinzip geordnet - und zwar von oben nach unten: An der Spitze dieser Ordnung steht die Religion, dann folgt die Politik, dann die Seelenlehre, an ihrem Ende findet sich die Ethik.

Ibn Sīnā hat seine Seelenlehre, wie er sie in seinem Buch „Ilm al-nafs“ (Die Wissenschaft der Seele) vorstellt, auf die Ebene der Erkenntnistheorie beschränkt. Der Grund hierfür ist wahrscheinlich, daß er mit al-Fārābī in diesem Punkt übereinstimmte und sich, anstatt bereits Gesagtes zu wiederholen, al-Fārābī lieber dort ergänzen wollte, wo dieser Lücken und Unsicherheiten zurückließ, nämlich im Bereich der Erkenntnistheorie, die in der Seelenlehre als zentraler Begriff gilt.

Eine Beziehung der Seelenlehre zur Religion gab es in den verschiedenen philosophischen Strömungen zu jeder Zeit. Es bestand die Ansicht, dass das Streben der menschlichen Seele nach der Erkenntnis der Kosmos in der „Tatsache“ begründet liege, dass die Elemente, aus der die Seele zusammengesetzt ist, dieselben seien, aus denen auch der Kosmos bestände.²⁷⁶

Obwohl Aristoteles in seinem Versuch, die Philosophie von den mythischen Elementen zu trennen, die sich allerdings in kleinerer Zahl bei Plato finden, um seine Erklärungsebene (d.h. für die methodische Zwecke) zu dienen, blieb bei ihm

²⁷⁵ R. Walser, S. 2.

²⁷⁶ Hainz Micheal Bartling, *Feuer, Seele und Logos*, S. 255.

diese Tendenz, und zwar wenn er sich sie- diese mythischen Elemente - zu verstecken bemüht.

B. Piat sagt in Bezug auf diese Ansicht: "Wenn Gott nicht nur der Metaphysiker im höchsten Sinne, sondern auch der erhabenste Gegenstand der Metaphysik ist, so verdient diese Wissenschaft eine zutreffenderen Namen, als diese, die man ihr bisher gegeben. Man definiert sie zuerst als die Wissenschaft vom Sein, sondern als die Wissenschaft von den ersten Dingen und den ersten Prinzipien..."²⁷⁷

Aus diesem Prozess ist eine Art von religiöser Philosophie entstanden. Bei al-Fārābī war dieser Versuch nicht ganz erfüllt und vollkommen, aber Ibn Sīnā kam in seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ diesem Ziel sehr nahe. Aber mit seiner orientalischen Philosophie erreichte dieses Projekt seine Vollkommenheit.

²⁷⁷ C. Piat, *Aristoteles*, S. 5; s. auch Ebd., erstes Kapitel, wo er die Metaphysik als Wissenschaft von Gott definiert, S. 5; s. bei Aristoteles, *Metaphysik*, Hinweise zu diesen Ideen; K-7-1064a33 und weiter hin.

3.3. DER ANLASS FÜR DAS VERFASSEN DES BUCHEES „DIE VERBINDUNG ZWISCHEN DEN ANSICHTEN DER BEIDEN WEISEN „الجمع بين رأي الحكيمين“

Al-Fārābī weist auf den Grund hin, aus dem es ihn reizte, diese Schrift zu verfassen. Dieser Grund war die Diskussion innerhalb des islamischen Milieus, aber hat nichts mit dem Griechischen zu tun. Es geht um die Fragen, die den Islam intensiv beschäftigen: wie z.B. die Frage nach der Ewigkeit der Welt, die Lehren der Seele und des Intellekts, die Vergeltung für die bösen und guten Taten.²⁷⁸ Diese Fragen beschäftigten auch die Neoplatoniker, fanden aber bei jenen auf zwiefältige Weise ihren Ausdruck: Einmal in Form einer christlichen Nomenklatur, zum zweiten im griechischen Kultus. Auch das Judentum mit Philon behandelte diese Fragen.

In der zweiten Epoche der Schule von Alexandria, d.h. in der römischen Epoche (30 v.Chr - 640 n.Chr) – sank ihr Niveau im Vergleich zur ersten Epoche, die griechisch geprägt war (306 v.Chr. - 30 v.Chr.). In der zweiten Epoche beschränkte sich das Lehrprogramm nur auf die Philosophie. Man könnte diese Beschränkung dahingehend erklären, daß das Judentum in jener Zeit verschiedene Denkmuster aus dem griechischen Bereich übernahm: So zu, Beispiel aus den Bereichen der Philosophie, der Logik und des Mythos. Diese Art von Übernahme führte zu einer Art von Zusammensetzung der beiden Denkweisen. Diese Zusammensetzung gewinnt mit dem Auftreten des Christentums an Intensität.²⁷⁹

Die islamischen Gelehrten zur Zeit al-Fārābīs folgten dieser Tendenz und glaubten, dass zwischen Plato und Aristoteles in dieser Frage kein Unterschied bestände. Al-Fārābī fiel schließlich die Aufgabe zu, Licht in die zwischen den beiden Gruppen heftig umstrittenen Fragen zu bringen.

3.3.1. Die behandelten Fragen im Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“

Ich werde nicht den ganzen Text dieser Schrift analysieren, sondern werde diejenige Methode zur Anwendung bringen, nach der al-Fārābī die beiden Meister zu verstehen versucht hat. Diese Methode nenne ich die “Erklärungsebene.”

²⁷⁹ Ğurġī Zaydān, *Tāriḥ al-tamaddun al-islāmī*, dritter Teil, S. 146.

Ich werde mich nur auf die Seelenlehre und auf die Intellektlehre, wie sie sich in dieser Schrift darstellt, beschränken. Als Beispiel für die Verwendung der Methode al-Fārābī ist die Frage nach dem Unterschied nach den methodischen Unterschieden zwischen den beiden Meistern. Aristoteles widerspricht Plato nicht in seiner Methode, sondern ergänzt und vollendet die platonische Vorgehensweise. "Somit gilt er gewissermaßen als Nachfolger, Vollender, Helfer und Ratgeber Platos".²⁸⁰

3.3.1.1. Lebensweise des Platon und des Aristoteles

Die Betrachtung dieser Eigenschaften des Aristoteles in Zusammenhang mit Plato zeigen uns die Betrachtungsart der aristoteleschen Philosophie des al-Fārābī und seiner Genossen. Man bemerkt, dass al-Fārābī in der Frage, die sich auf den Unterschied der Lebensweise der beiden Philosophen richtet sehr scharfsinnig war. Nachdem er eine überzeugende Erklärung vorgestellt hatte, die den Widerspruch zwischen den beiden Meistern in dieser Frage auflöste, sagte er, dass der Unterschied zwischen den beiden ihre Ursache in der Verschiedenheit ihrer natürlichen Kräfte habe. Die natürliche Kraft ist bei dem einen dominanter als beim anderen.²⁸¹

3.3.1.2. Die Substanzfrage bei Platon und Aristoteles

In der Frage, die sich auf den Unterschied zwischen den beiden Philosophen in Hinblick auf die Substanzen bezieht, begründete al-Fārābī seine Argumente dadurch, dass er sich auf einige Tatsachen stützte. In diesem Punkt gelten die Schriften der beiden Philosophen als grundsätzliche Basis, die als Stütze für seine Argumente dient. Die Tatsache, daß sich al-Fārābī direkt auf seine Schriften stützt, läßt dem Vorwurf, al-Fārābī habe die aristotelischen Schriften verfälscht, nur sehr wenig Raum.

Al-Fārābī zufolge könnte man, was Platon in diesem Widerspruch betrifft, sagen, dass dieser Widerspruch durch das Lesen seiner Schriften, wie „Timaios“ und die kleine Schrift „Politeia“, entstand. In diesen Schriften wurde Plato dahingehend verstanden, als habe er den Status der Substanzen erhoben und verzogen. Die Substanzen sind dem Intellekt und der Seele näher, aber von der Sinneswahrnehmung und von den natürlichen Gegenständen entfernt. Aristoteles betonte die Sinneswahrnehmung und die natürlichen Gegenstände. Deswegen wird

²⁸⁰ Fr. Dieterici, *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*, S. 3.

²⁸¹ Ebd., S. 7-8.

es dem Leser durch die Lektüre der Schriften der beiden erscheinen, als widersprüchen sich ihre Philosophien gegenseitig.

3.3.1.3. Die Kategorienfrage

In diesem Punkt gibt es keinen Widerspruch zwischen beiden; der Unterschied zwischen den beiden gehört vielmehr zu ihrer Betrachtungsart. Mit anderen Worten findet man diesen Umstand in al-Fārābī's folgender Aussage wieder: "Es gehört zur Methode der Weisen und Philosophen, dass sie die Aussprüche und Urteile in den verschiedenen Gebieten ihrer Kunst auseinanderhalten, dann aber über eine und dieselbe Sache in einer Branche so wie es dieselbe verlangt, handeln; darauf aber reden sie über dieselbe Sache in einer anderen Branche anders als sie vorerst taten".²⁸² Aufgrund dieser Aussage könnte man sagen, dass al-Fārābī ein philologischer Forscher ist, der seine Ergebnisse auf Texten begründete.

3.3.1.4. Die Frage nach der Verschiedenheit ihrer Erklärungsebenen

Wenn der Widerspruch zwischen den Beiden auf dem Verständnis ihrer Schriften basierte, fehlt dann nicht die richtige Betrachtungsart in Bezug auf den Inhalt ihrer Texte?. Al-Fārābī nannte die Betrachtungsart des Inhalts ihrer Texte „die Methode“, ich nenne sie die „Erklärungsebene“. Die Methode gehört zu den Objekten des Inhaltes der Schriften, d.h. die Wahl der Methode der Behandlung des Objekts, das in diesem Fall aus den Substanzen besteht.²⁸³ Das Ziel der Erklärungen al-Fārābī's zur Betrachtungsebene ist es, den Verdacht auf einen Widerspruch zwischen den beiden Philosophen zu entkräften. Diese Erklärung al-Fārābī's lautet folgendermaßen: „Der weise Aristoteles hat aber, wenn er als die Substanzen, welche der Voranstellung und des Vorzugs am würdigsten seien die Einzeldinge hinstellte, dies in der Logik und Physik getan, da wo er die Zustände dessen, was den Sinnen nahliegt, beobachtet. Denn von hier aus wird alles Geistige hergenommen, und beruht auf dem Wahrnehmbaren der Bestand des nur vorstellbaren Universallen.“²⁸⁴

Nach dieser Vorstellung wird die Bedeutung der Substanzen, wenn die Rede sich auf die Betrachtungsebene der Logik oder Physik bezieht, eine andere sein, als wenn sie sich auf der Betrachtungsebene der Ethik befinden. Mit anderen Worten die Bedeutung der Substanzen oder jeder Objektforschung wurde nach dem

²⁸² Ebd., S. 12.

²⁸³ Ebd., S. 12.

²⁸⁴ Ebd., S. 13.

behandelnden Objekt bestimmt. Aufgrund dieser Erklärung berühren sich die Universalien (das Allgemeine) “الكليات”, mit der Sinneswahrnehmung. Aber man darf nicht vergessen, dass diese Vorstellung bei Aristoteles, nach al-Fārābī's Ansicht, nur dann richtig ist, wenn sich die Rede auf die Betrachtungsebene der Logik und der Physik bezieht. Wenn Plato die Substanzen als Allgemeine betrachtet, “...so tat er dies nur in der Metaphysik und in seinen theologischen Aussprüchen, weil er da das einfache, bleibende Vorhandene, welches sich weder wandelt, noch vergeht, beobachtet.”²⁸⁵

3.3.1.5. Was bedeutet Widerspruch bei al-Fārābī?

Al-Fārābī stellt seine Methode über die Bedeutung des Begriffes Widerspruch vor, und zwar erstens als Hilfsinstrument, und zweitens für das Interesse, seine Philosophie zu verstehen. Er sagte, diese Frage betreffend: “..., ein Widerspruch fände wirklich erst dann statt, wenn Beide über die Substanzen von einer Seite aus und in Beziehung auf ein Ziel hin, zwei verschiedene Urteile aufstellen. Wenn dies aber sich nicht so verhält, so ist es klar, dass die Ansichten Beider über die Voranstellung und den Vorzug der Substanzen in einem Urteil zusammentreffen.”²⁸⁶

Wenn ich diese Aussage von al-Fārābī in meine Begriffe übersetze, dann muß ich folgendes anmerken: Der Widerspruch ist erst dann vorhanden, wenn das behandelte Objekt verschiedene Bedeutungen hat, und nicht nur, wenn es eine Bedeutung besitzt, die sich auf eine Erklärungsebene bezieht.

3.3.1.6. Die Bedeutung des Widerspruches bei al-Šahrastānī - Eine weitere Erklärung für die Methode des al-Fārābī

Aber der Widerspruch wird aufgelöst, wenn das behandelte Objekt verschiedene Bedeutungen hat, die durch verschiedene Erklärungsebenen erklärbar sind. Um besser begreifen zu können, wie die “Alten” diese Frage verstanden haben, stelle ich an dieser Stelle die Erklärung eines islamischen Theologen vor, der nicht nur als Geschichtsschreiber galt, sondern auch als Fachmann im Bereich der Ideengeschichte, sowohl in Bezug auf den Islam, als auch die Vorstellungswelt anderer Völker bekannt war. Dieser Geschichtsschreiber ist al-Šahrastānī. In seinem Buch „Al-Milal wa-l-niḥal“ zeigt er auf, wie die beiden Weisen das Allgemeine “الكلي” übernahmen. In dieser Frage sind deren Meinungen bei ihm identisch. Er

²⁸⁵ Ebd., S. 13.

²⁸⁶ Ebd., S. 13.

stellt die Meinung des Aristoteles anhand des Kommentars des Themistius dar und nimmt Bezug auf die die Vorstellungen Ibn Sīnās hinsichtlich dieser Frage.²⁸⁷ Nachdem er die platonische Allgemeinlehre vorgestellt hat, äußert er sich dahingehend, dass das Allgemeine zur Welt der Ideen gehöre. Dieser Welt steht die Welt der Sensualismen ”الحس”, oder die Welt der Materie gegenüber. Was sich in dieser Welt befindet, hat seine Spuren (aṭār) auch in der anderen Welt. Dieser Erklärung des al-Šahrastānī folgend, versteht man die Existenz des Allgemeinen so, als wäre es nur in der Welt der Ideen und. nicht in der Welt der Materie existent. Auf diese Weise haben al-Šahrastānī und die Alten die Allgemeinlehre des Plato verstanden.²⁸⁸ So steht diese platonische Lehre nicht im Widerspruch zu Aristoteles. Al-Šahrastānī sagt hierzu: “ وجماعة المشائين وارسطوطاليس لا يخالفونه في اثبات هذا المعنى الكلي ، الا انهم يقولون ، هو معنى في العقل موجود في الذهن. والكلي من حيث هو كلي لا وجود له في الخارج عن الذهن ، اذ لا يتصور ان يكون شئى واحد ينطبق على زيد، وعلى عمرو ، وهو في نفسه واحد .²⁸⁹ D.h. „und einige Gruppen von den Peripatetikern und Aristoteles, die ihm im Beweis dieser Bedeutung des Allgemeinen nicht widersprechen, sagen jedoch, dass es einen Begriff gibt, der sich in der Vernunft befindet, und dass dieser im Verstand sei. Das Allgemeine als Allgemeines existiert nicht ausserhalb des Verstandes, weil es kein Ding geben kann, das gleichzeitig mit Zayd identisch und mit ‘Amr identisch ist, und es (dieses Ding) in sich selbst eins ist.“

Dieser Erklärung folgend könnte man sagen, dass Platon die Frage des Allgemeinen entsprechend der Erklärungsebene der Metaphysik - der Weltideen - behandelte, Aristoteles aber auf der physischen Erklärungsebene blieb - das Allgemeine ist eine intentio "معنى", die nur in der Vernunft existieren kann. Die Vernunft hat nach Aristoteles, da sie keine Verbindung mit den menschlichen Seelenteilen hat und sie – d.h. diese Seelenteile - zur Weltmaterie gehören, die Aufgabe, das Gedachte - المعقولات - zu denken oder zu schaffen. Deswegen muss die Vernunft zur Ideenwelt gehören.

Al-Šahrastānī sagte, dass diese aristotelische Lehre von Platon übernommen wurde: و افلاطون يقول ذلك المعنى الذي اثبته في العقل يجب لن يكون له شئى يطابقه في الخارج فينطبق عليه... وهو ,,²⁹⁰; Übers. “Und Plato sprach von dieser Begriff (intentio), der (sein

²⁸⁷ Al-Šahrastānī, *Al-Milal wa-l-niḥal*, S. 194.

²⁸⁸ Ebd., S. 149.

²⁸⁹ Ebd., S. 148-149.

²⁹⁰ Ebd., S. 149.

Platz) er in der Vernunft gelegt hat. Er (intentio) musste mit einem Ding im Außen identisch sein, das mit ihm identisch ist; und das ist die Idee, die sich in der Vernunft befindet, und dies ist ein Wesen aber kein Akzidens...”

Diese Logik oder Methode übernahmen die Alten in ihren Betrachtungen der verschiedenen Fragen der Philosophie der beiden Weisen. Meiner Meinung nach muß man, um die Philosophie al-Fārābī und der anderen islamischen Philosophen verstehbarer zu machen, diesen Widerspruchsbegriff bei al-Fārābī fest im Auge behalten, sonst führt dies zu einer Falscheinschätzung al-Fārābī und der islamischen Philosophen, so wie es die moderne Forschung nur allzu oft tut, wenn sie diesen Philosophen vorwirft, Aristoteles und die griechische Philosophie verfälscht zu haben. Al-Fārābī wendete, wie er selbst anmerkt, diese Methode auf andere philosophische Objekte an, z.B. was die Analyse-Synthese-Diskussion betrifft, oder was andere Fragen angeht, aus deren Besprechung und Lösung sich andere Fragen entfalten, wie die Definition der Frage nach dem Allgemeinen und dem Speziellen, nach der Gattung, nach Oberbegriff und Unterbegriff usw..²⁹¹

3.3.1.7. Die Beurteilung der Aristoteles Schüler von al-Fārābī

Ein wichtiger Punkt in diesem Zusammenhang ist die Art der Beurteilung der Schüler des Aristoteles von al-Fārābī. Er verwendete das Mittel der Beurteilung als Hilfselement für seine Erklärung, also, um seine eigene Interpretation von anderen Interpretationen abzugrenzen. Er wollte damit die Unabhängigkeit seiner Interpretation unterstreichen.

Als Beispiel ist die Äußerung al-Fārābī über Alexander von Aphrodisias anzusehen, der - al-Fārābī folgend - als Schüler von Aristoteles galt und zur aristotelischen Schule gehörte. Al-Fārābī stellt die Meinung Alexanders zur Frage des allgemeinen Urteils vor, und stellt sie seiner Meinung, die sich nur mit den aristotelischen Texten berührt, gegenüber, d.h. sie sind keine willkürlichen Meinungen.

So lautet seine Schreibmethode in diesem Punkt: ”Alexander von Aphrodisias erläutert den Sinn des Begriffs des auf das Allgemeine hin ausgesprochenen Urteils und sucht Aristoteles,... .Wir [meint er] haben die Aussprüche des Aristoteles, die sich in seinem Buch *Analytica* finden,”²⁹² Diese Äußerungen zeigen uns, wie tief

²⁹¹ Fr. Dieterici, *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*, S. 14 -21.

²⁹² Ebd., S.1 8-19.

al-Fārābīs Kenntnis und Verständnis der aristotelischen Schriften und der Werke seiner Schüler reichte.

3.3.1.8. Die Frage über die Lehre vom Sehen

Deutlicher tritt die oben erwähnte Methode al-Fārābīs in der Diskussion um die Lehre vom Sehen hervor, die die Meinungen der beide Weisen zeigt. Nachdem er die Gründe für die Behauptungen, die das Vorhandensein eines Widerspruches zwischen den beiden unterstützte, gezeigt hat, versucht er diesen Gründen zu widersprechen, indem er seine Methode zur Anwendung brachte. Statt des Begriffes der "Erklärungsebene", den ich verwende, benutzte er den Sinnbegriff, der sich die anderen Teile dieser Methode zuordnet, wie die Wahrheit. Er sagte dazu: "...dann werden sie erkennen [er meint die aristotelischen Schüler], dass die Platoniker mit dem Ausdruck "heraustreten" einen anderen Sinn bezeichnen als den vom örtlichen Heraustreten des Körpers." Dasselbe versucht er, indem er den Ausdruck der "Einwirkung" anführt, den Aristoteles verwendet - und zwar durch philologische Analyse.²⁹³

3.3.1.9. Die Frage nach der Präexistenz der Seele

Auf diese Art und Weise und gestützt auf seine philologische Begabung betrachtete al-Fārābī die Philosophie der beiden Weisen entlang seiner eigenen Philosophie. Als Beispiel für diese Betrachtungsart ist die Ansicht anzuführen, nach der Aristoteles die Apriorität der menschlichen Seele vor dem Körper übernahm, und auch der Meinung war, dass ihre Existenz zur selben Zeit wie die Schöpfung des Körpers geschah. Diese Ansicht war den islamischen Philosophen bekannt.

Aber trotzdem man sieht, dass al-Fārābīs Ansicht über die Übereinstimmung zwischen den beiden Weisen über die Philosophie nicht ex nihilo stammte. Die oben erwähnte Diskussion und die Erklärungsversuche in den anderen Kapiteln zeigen und werden uns zeigen, dass al-Fārābī in seinen Urteilen recht hatte.

Aber ich möchte eine andere Quelle in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, die eine mögliche Antwort auf diese Problematik geben kann: Die Angaben des al-Šahrastānī. Platons und Philos Seelenlehre, nach der die Existenz der Seele vor der Existenz des Körpers anzusiedeln ist, erscheint nach al-Šahrastānī als Gegensatz zu Aristoteles' Seelenlehre. Aber al-Šahrastānī stellt eine andere aristotelische Seelenlehre, die mit der Platons identisch ist, der aristotelischen Seelenlehre, wie sie

²⁹³ Ebd., S. 24-25.

sich in „De anima“ findet, gegenüber.²⁹⁴ Al-Šahrastānī sagt über das, was diese Diskussion über die Meinungen Aristoteles' ins Feld führt: " وقد وجد في اثناء كلامه ما يدل على انه يعتقد ان النفس كانت موجوده قبل وجود الابدان. فحمل بعض مفسري كلامه قوله ذلك على انه اراد به الفيض والصور الموجوده بالقوة في واهب الصور ، كما يقال ان النار موجودة في النطفة ، والنخلة موجودة في الشمس²⁹⁵ , Übers. „Es wurde in seiner Rede gefunden, was darauf hinweist, dass er glaubt, dass die Seele vor den Körper existierte. Das liebt einige Kommentatoren seiner Rede auf die Weise interpretieren, dass er damit, die Emanation und die Formen meinte, die sich potentiell beim Verleiher der Formen (es ist der aktive Intellekt gemeint) befinden, wie man ähnlich sagt, dass das Feuer im Samen, und der Dattelbaum im Kern, und das Licht in der Sonne ist.“

Man sieht, wie die anderen philosophischen Elemente des Aristoteles benutzt wurden, um seine Seelenlehre richtig zu interpretieren, wie es hinsichtlich der Vorstellung des Aktuell-Potentiell-Prinzips bei al-Šahrastānī der Fall ist. Al-Šahrastānī erwähnt verschiedene Interpretationen, die zur Präexistenz der Seele bei Aristoteles gehören und die wie die Interpretationsmethode der Alten waren. Er sagt²⁹⁶, Übers. „einige von ihnen (er meint einige von den Kommentatoren) betrachteten diese (er meint diese Aussagen des Aristoteles über die Präexistenz der Seele) nach der äußeren Form, und unterscheiden (beurteilt) zwischen den Seelen und nach den Eigenschaften, die ihnen gehören.“

3.3.1.10. Al-Šahrastānī als Unterstützer der Ansicht al-Fārābīs

Diese Interpretation befindet sich auf derselben Erklärungsebene wie der aristotelische Text, die al-Šahrastānī - wie oben gezeigt - folgendermaßen formulierte: „ومنهم من اجراه على ظاهره“, d.h. einige von denen betrachteten diese, danach, was sie schienen.“ Er sagte weiter “ وقال : اختصت كل نفس انسانية بخاصية لم يشاركها فيها . فليست متفقة بالنوع ، اعني النوع الاخير . ومنهم من حكم بالتمييز بالعوارض التي هي مهياة نحوها ، وكما انها تتمايز بعد الاتصال بالبدن بانها كانت متميزة في المادة ، كذلك تتمايز بانها ستكون متميزة بالابدان والصنائع والافعال ، واستعداد كل نفس لصنعة خاصة ، وعلم خاص فتنهض هذه فصولا داتية، او عوارض²⁹⁷ , Übers.:

²⁹⁴ Al-Šahrastānī, S. 149.

²⁹⁵ Ebd., S 193.

²⁹⁶ Ebd., S. 193, s. hierzu die ganze Erklärungsart als Beispiel für die Interpretationsart der Alten.

²⁹⁷ Ebd., S. 193.

”Er sagte – und meint Aristoteles -: Jede menschliche Seele hat eine besondere Eigenschaft, und es gibt kein Objekt, das in ihrer Eigenschaft beteiligt ist. Sie (er meint hier die menschlichen Seelen) sind nicht in ihrer Gattung identisch, ich meine die letzte Gattung. Einige von denen (er meint einige von den Kommentatoren) entschieden sich (beurteilten) für den Unterschied in Bezug auf die Akzidens, der (dieser Akzidens) sich auf sie beziehen. Wie sie sich voneinander unterscheiden, nachdem, wie sie mit dem Körper in Verbindung kommen, aufgrund der Tatsache, dass sie sich von der Materie unterscheidet, werden sie sich auch voneinander unterscheiden, und zwar (oder sie werden sich eine von der anderen unterscheiden) im Körper, in der Kunst (den Begabungen, die mit den Wissenschaften identisch sind) in den Tätigkeiten und in der Vorbereitung jeder Seele für einen bestimmten Beruf und für eine bestimmte Wissenschaft, aus der wesentliche Teile oder Akzidenten, die notwendig für ihre Existenz sind, produziert (stammen) werden.

3.4. AUSFÜHRLICHE BEHANDLUNG EINIGER FRAGEN IM BUCH „DIE VERBINDUNG ZWISCHEN DEN ANSICHTEN DER bBEIDEN WEISEN“

Ich werde dieses Thema durch die Betrachtung von Details aus al-Fārābī's Auffassung vorstellen, weil dies das Hauptthema dieser Arbeit stark tangiert. Man stellt die Punkte dar, die al-Fārābī in seinem Buch „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“ anführt:

3.4.1. Sind die Gewohnheiten überwindbar oder nicht? – Antworten aus „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen.“

Aristoteles sagte in seinem Buch „Nikomachische Ethik“, „dass alle unsere Charakterzüge nur Gewohnheiten seien, die sich ändern könnten, keine derselben sei angeboren.“²⁹⁸ Durch Übung kann man die Gewohnheit X zur Gewohnheit Y ändern. Mit anderen Worten: Es gibt keine angeborenen Ideen in der Vernunft, nur durch Übungen und stete Wiederholung der Tätigkeiten, die durch Sinneswahrnehmungen durchgeführt werden, erlangt der Mensch sein Wissen.

Dagegen behauptet Platon in seinem Buch über die Staatsleitung –„Politik“-, „dass die Naturanlage die Gewohnheiten überwinde, und es den Greisen, die eine Eigenschaft sich zur Natur gemacht hätten, schwer sei, davon loszukommen...“²⁹⁹

Wenn ich diese Aussage interpretieren, dann bedeutet dies, dass der Mensch mit angeborenen Ideen ausgestattet ist, die das menschliche Verhalten bestimmen. Auch sind die Wahrnehmungsinne nach dieser Meinung im Prozess des Wissenserwerbs an zweiter Stelle nach den angeborenen Ideen anzusiedeln.

Man sieht, wie al-Fārābī als er diesen Widerspruch aufzeigte, den Büchern der beiden Weisen, die er in dieser Diskussion erwähnte, treu blieb. Al-Fārābī wollte damit zeigen, dass er sich bei seiner Erklärung auch auf die Texte der beiden Weisen stützte.

Mit anderen Worten: Er versuchte, eine objektive Stellung in dieser Diskussion zu beziehen. Dieser Vorstellung zufolge versuchte al-Fārābī, seine Ansicht durch die oben erwähnte Methode der gegenteiligen Meinung gegenüberzustellen und diese endgültig auszuräumen. Aristoteles zeigt in seiner Schrift „Nikomachische Ethik“ eine andere Erklärungsebene auf, die nicht im Widerspruch zu Platons Erklärungsebene steht, sondern mit ihr identisch ist. Im Gegensatz zur landläufigen Meinung, dass zwischen den beiden Ansätzen ein Widerspruch bestehe, äußerte sich

²⁹⁸ Fr. Dieterici, *Al-Fārābī's philosophische Abhandlungen*, S. 27.

²⁹⁹ Ebd., S. 27.

al-Fārābī.

So bezieht sich seine Erklärungsebene in diesem Buch und in dieser spezifischen Behandlung auf die Ethiklehre, die mit nichts anderem, als mit dem bürgerlichen Gesetze identisch ist. Der Beweis, den er anführt, um sein Festhalten an dieser Ansicht zu rechtfertigen, ist sein Hinweis auf die Kommentatoren, die seine Ansicht noch bekräftigen.

Al-Fārābī ist nicht der einzige Kommentator, der diese Ansicht adoptierte. Al-Fārābī zeigt diese Ansichten der Kommentatoren, wie z.B. die des Porphyrius und vieler anderer Kommentatoren, auf, die diese Annahmen bestätigen, daß sie eigentlich nichts anderes als die ethischen Grundregeln sind und nicht als allgemein oder absolut bezeichnet werden können. Dies zeigt uns seine breite Bekanntheit mit den anderen Meinungen, die diese Ansicht übernommen haben, auf.³⁰⁰ Nach al-Fārābī beschränkte sich die Betrachtungsebene des Plato nur auf "...die verschiedenen Verwaltungen..., welche nützlicher und welche schädlicher seien..."³⁰¹

Man kann nach dieser Erklärung des al-Fārābī zu dem Ergebnis kommen, dass Aristoteles' Ansicht realitätsnah bleibt, Platos Aussagen im Gegensatz dazu allerdings utopische Aussagen sind. Al-Fārābīs Meinung zufolge leugnete Aristoteles in der „Nikomachischen Ethik“ Plato in diesem Punkte nicht, sondern blieb mit seiner Rede nur der Realität verbunden; redet also darüber, *was schon da ist*. "Er zählt hier auf, warum es schwer sei, von einem Charakterzug zu einem anderen überzugehen und gibt dann an, aus welchen Gründen dies leichter werde..."³⁰²

³⁰⁰ Ebd., S. 27-28.

³⁰¹ Ebd., S. 28.

³⁰² Ebd., S. 29.

3.4.2. Die Erklärungsebene im Bezug auf die Gewohnheiten nach al-Šahrastānī

Platon stellt seine Ansicht über das, *was sein sollte*, vor. Nachdem er seine Erklärung aufgezeigt hat, stellt er seine Methode vor, die die Basis für diese Erklärung ist. Der Begriff Erklärungsebene tritt hier unter dem Ausdruck „Klassifizierung der Wissenschaft“ auf³⁰³, der an die Stelle des Begriffes „Sinn“ gesetzt wird. Das zeigt uns die Fähigkeit al-Fārābīs, die Arten [Stufen, Ebenen] der philosophischen Texte zu verstehen.

Was dieses Thema der Klassifizierung der Wissenschaften betrifft, informiert uns al-Šahrastānī über die Teilung der Wissenschaften und über ihre Beziehungen zur Logik. Ihm zufolge war die Wissenschaft bis zur Zeit des Aristoteles in drei Teile geteilt. Diese Teilung ist, wenn ich seiner Argumentation folge, die Nachstehende: 1.) Die Wissenschaft des Wesens, die nach dem Wesen der Dinge sucht. Diese Wissenschaft heißt „die göttliche Wissenschaft“ - „العلم الالاهي“. 2.) Die Wissenschaft der Qualität „الكيف“, die nach der Struktur der Dinge sucht und die man Naturwissenschaft - „العلم الطبيعية“, nennt. 3.) Die Wissenschaft der Quantität - „علم الكم“, die die Menge der Dinge erforscht und unter dem Namen Mathematik bekannt ist.³⁰⁴

Aber mit Aristoteles, sagt al-Šahrastānī, tritt die Logik als neue Wissenschaft - und zwar zusätzlich zu den anderen Wissenschaftsteilen – hinzu; allerdings nicht als von diesen Wissenschaften getrennte Disziplin wie die anderen o.g. Wissenschaften, sondern als Instrument und Methode dieser Wissenschaften. Was uns an dieser Mitteilung interessiert, ist die Methode des Aristoteles, der die die Kommentatoren seiner Schriften folgten, wie z.B. Alexander von Aphrodisias, Themistuis, die Neoplatoniker und letztlich die islamischen Philosophen. Die Vorgängerphilosophen des Aristoteles verwendeten die Logik aber nicht als einzige Methode in ihren Argumenten, sondern eben nur dann, wenn ihre Erklärungen die Verwendung der Logik verlangten, d.h. diese Verwendung war durch den Anlaß und den Gegenstand bestimmt. Nach dieser Vorstellung zeigt Al-Šahrastānī die Definition der Logik auf. Diese macht er erstens am Objekt deutlich. Er sagte: „موضوع المنطق: هو المعاني التي في“³⁰⁵ Übers. „Das Objekt der Logik ist: Die³⁰⁵ ذهن الانسان من حيث يتادى بها الى غيرها من العلوم

³⁰³ Ebd., S. 29.

³⁰⁴ Al-Šahrastānī, S. 116.

³⁰⁵ Ebd., S. 117.

Begriffe - die Bedeutungen - die sich in der Vernunft der Menschen befinden, durch die man zu anderen Wissenschaften gelangen wird.”

Man versteht diese Annahme folgendermaßen: Jede Wissenschaft hat bestimmte Begriffe, die sich in der Vernunft befinden; durch sie kann man diese Wissenschaft erklären, sie sind die Erklärungsebene jeder Wissenschaft. Das Beispiel des Aristoteles über die Definition des Phänomens Ärger zeigt uns diese Art der Verwendung der Begriffe. Er stellte dieses Phänomen einmal nach der naturwissenschaftlichen Erklärungsweise vor, zum anderen deutete er es auf der dialektischen (metaphysischen) Erklärungsebene.

3.4.3. Der Ursprung des menschlichen Wissens

Al-Fārābī, der als der zweite Lehrer (Logiker) bezeichnet wurde, d.h. der nach dem ersten Lehrer (Aristoteles) kam, folgte dem ersten Lehrer in dieser Methode. Al-Fārābī verwendet in seiner Abhandlung über “den Intellekt” diese Methode. Nach ihm hat “der Intellekt” mehrere Bedeutungen, (nicht zu vergessen ist seine Aussage: “المعاني التي في الذهن”, d.h. die intentionen, die sich in der Vernunft befinden), die sich gemäß ihrem Verwendungsbereich ändern. Er nennt diese Bedeutungen: “a. Der grosse Haufe sagt damit von einem Menschen aus, er sei vernünftig (klug); b. Die Dialektiker gebrauchen ihn für und wider dieses Wort und sagen: Dies gehört zu dem, was Vernunft bejaht, oder zu dem, was sie verneint; c. ... ; d. Den Intellect, wie Aristoteles im VI. Buch der Ethik dies Wort gebraucht; e. Den Intellect, dessen Aristoteles im Buch über die Seele, und f. den Intellect, dessen Aristoteles in seiner Metaphysik gedenkt. usw...”³⁰⁶. Das Ziel der Logik nach al-Šahrastānī ist: “ومسائله: ”³⁰⁷, Übers. “Seine Aufgaben sind: Die Suche nach den Situationen dieser Intentionen, sowie sie sind.” Mit „Situationen“ sind die verschiedenen Verwendungen der Intentionen nach dieser Erklärungsebene oder einer anderen gemeint.

Al-Fārābī behandelt diese Frage über den Ursprung des menschlichen Wissens nach seiner Methode, die eng mit den Büchern der beiden Weisen verbunden bleibt, besonders mit dem Buch des Aristoteles in seinem Buch „Der Beweis“, und mit dem Buch des Plato in „Phaidon“.

³⁰⁶ Fr. Dieterici, Al-Fārābīs *philosophische Abhandlungen*, Abhandlung “Die Intellect”, S. 61, s. auch seine Erklärungen für diese Bedeutungen bis S. 81.

³⁰⁷ Al-Šahrastānī, S. 117.

Der Widerspruch lautet: Aristoteles' Ansicht ist folgende: Es gibt ein angeborenes Wissen in der Seele. So sagt Aristoteles: "Derjenige, welcher das Wissen von einem Ding erstrebt, sucht nur an etwas Anderem das zu erkennen, was sich schon fertig in seiner Seele vorfindet."³⁰⁸ Dieses angeborene Wissen ist nichts anderes als die Erinnerung der Ideen, ... was in der Seele schon vorliegt, erinnere."³⁰⁹ Nach Plato ist das Wissen die Erinnerung der Ideen, und nachdem er die Gründe des Sokrates dargestellt hatte, die als Quelle für seine Ideen gelten sollten, kritisierte er die Menschen, die diese beiden Aussagen auf falsche Art und Weise angegriffen hatten. Bei ihrem Urteil über die Unsterblichkeit der Seele "übertreiben [sie] die Auslegung dieser Aussprüche..."³¹⁰ Aber die oben erwähnten Aussprüche des Sokrates sind keine Beweise. Plato benutzte sie als "...Indicien und Hinweise... Der Schluss aus Indicien ist aber noch kein Beweis".³¹¹ Al-Fārābī begründet seine Meinung dadurch, dass er auf Aristoteles, wie er in seinem Buch „Das zweite Analyticis“ lehrte, verweist.³¹² Den Versuch, die Platonischen Ideen durch aristotelische Logik zu erklären, zu verstehen, wird deshalb unternommen, um zu zeigen, dass es keinen Widerspruch zwischen den beiden Weisen gibt. Al-Fārābī beschuldigt auch die Leute, die Aristoteles in seinem Buch „Der Beweis“ falsch interpretieren - oder nach al-Fārābīs Worten, die aus Versehen nicht bemerken, was Aristoteles am Anfang dieses Buches sagte: "Jedes Belehren und alles sich belehrenlassen rührt nur von einem schon vorher bestehenden Wissen her."³¹³ Als Beispiel führt er das Kind an, das Wissen hat, aber kein aktuelles Wissen, sondern potentielles Wissen, d.h. das Kind besitzt die Fähigkeit zum Wissenserwerb durch seine Sinnesorgane, die zuerst die Einzeldinge wahrnehmen, die mit Absicht oder ohne Absicht geschehen können. Aber aus diesen wahrgenommenen Einzelheiten stammt das Allgemeine. Die Gelehrten nennen dieses angeborene Wissen „Axiome“, oder Erkenntnisprinzipien.³¹⁴ Al-Fārābī führt seine Argumenten in diese Richtung und stützt sich dabei auf das Buch "Der Beweis" – dies geschieht ganz nach Art eines treuen Gelehrten, der an der nackten Wahrheit festhält und der versucht, durch objektive Vorstellung einen platonischen Aristoteles zu zeigen; Er sagte hierzu:

³⁰⁸ Ebd., S. 30-31.

³⁰⁹ Ebd., S. 31.

³¹⁰ Ebd., S. 31.

³¹¹ Ebd., S. 32.

³¹² Ebd., S. 32.

³¹³ Ebd., S. 32.

³¹⁴ Ebd., S. 32-33.

“welcher eines Sinnes entbehre, auch eines Wissens ermangle, so die Erkenntnisse nur vermöge der Sinne in der Seele stattfinden können”.³¹⁵

Die menschliche Seele verwirklicht sich nur durch das Wissen, das angeboren ist, das als Fähigkeit gilt, und durch die Erfahrung (die Sinnesorgane) entsteht. Das bedeutet, dass die Sinneswahrnehmung nur aufgrund der Präexistenz der oben genannten Fähigkeiten möglich ist.

Diese Merkmale helfen al-Fārābī, den Inhalt des Platonischen Buchs “Phaidon“ in der Frage der Unsterblichkeit der Seele, und was ihre Erinnerungsprozesse betrifft, zu verstehen. Das Ziel dieses Verstehens ist es, den Inhalt des Buches „Phaidon“ mit dem Inhalt des aristotelischen Buches „Der Beweis“ in der oben diskutierten Frage nach dem Ursprung des Wissens auf dieselbe Ebene zu bringen.

Was diesen Zusammenhang betrifft sagte al-Fārābī: „Da aber die Erkenntnisse in der Seele absichtlos und einzeln nach einander statthaben, so erinnerte sich der Mensch dessen nicht, und fand dies auch nur Teil für Teil Eingang. Deshalb meinen die meisten Menschen, dass die Erfahrungen stets in der Seele gewesen seien und diese daher noch einen anderen Weg als den durch die Sinne zur Seele hätten.“³¹⁶ Er führt seine Argumente dahingehend weiter und bekräftigt die Beziehungen zwischen der Erfahrung (Sinneswahrnehmung) und den Denkprozessen: “Je mehr Erfahrung es in ihr gibt, desto intelligenter ist sie”.³¹⁷ Die Seele strebt danach, Dinge zu erkennen und danach, zu wissen, was sich in der Seele [an Wissen] befindet.³¹⁸ Der Unterschied zwischen den beiden Weisen liegt nach al-Fārābīs Methode in der Erklärungsebene der beiden, so dass Aristoteles seine oben erwähnten Ideen auf die Ebene des Wissens und des Schlusses bezogen hat, Plato sich aber auf die Ebene der Seelenlehre beschränkte.³¹⁹

Al-Fārābī löste der scheinbaren Widerspruch auch dadurch, dass er zwischen der Logik und der Seelenlehre unterschied, oder zwischen dem erworbenen, aktuellen Wissen und dem potentiellen Wissen.³²⁰ Eine andere Erklärungsart der Alten in der Unsterblichkeitsfrage der Seele, wie sie Aristoteles vorstellte, zeigt al-Šahrastānī auf. Ihm zufolge meinte Aristoteles, das höchste Ziel der menschlichen Seele sei die Enlechie “die Vollkommenheit“. Ihre

³¹⁵ Ebd., S. 33.

³¹⁶ Ebd., S. 33.

³¹⁷ Ebd., S. 33.

³¹⁸ Ebd., S. 34.

³¹⁹ Ebd., S. 34-35.

³²⁰ Ḥasan Ḥanafī, *Dirāsāt Islāmiyya*, S. 176.

Vollkommenheit müsste sich in Teilen der Vernunft verwirklichen, also in der theoretischen und in der praktischen Vernunft. Nach dieser Annahme des Aristoteles wurde die Erklärungsebene vom Seelenbereich – der physischen Ebene- auf den Bereich des Göttlichen – die metaphysische Ebene - übertragen, um die Unsterblichkeit der Seele bei Aristoteles, die er in „De anima“ in Dunkelheit gelassen hat, zu bestätigen. Al-Šahrastānī erklärt dies folgendermaßen: “ قال : ان النفوس الانسانية اذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالاله سبحانه وتعالى , ووصلت “³²¹, Übers. “Er sagte: Wenn die menschlichen Seelen die beiden Fähigkeiten, die Fähigkeit des Wissens (gemeint ist, Wissen zu erwerben, d.h. die theoretische Vernunft) und die Fähigkeit des Handelns (gemeint ist die praktische Vernunft) - vervollkommenet (er meint die Seele verwirklicht beide Fähigkeiten), dann wird sie Gott, der erhaben ist, ähnlich sein und wird damit ihre Vollkommenheit erreichen. Die Ähnlichkeit entspricht der Kraft (er meint gemäß der Neigung ihrer Natur, die mit ihrer Wesenheit identisch ist), sie wird (er meint diese Ähnlichkeit) entweder der Vorbereitung oder der Bemühung der Anstrengung entsprechen.“

Wenn die menschliche Seele die Gotteseigenschaften erreicht, dann müsste sie auch, logischerweise, seine Unsterblichkeit als Eigenschaft haben. Man kann diese Annahme mit Aristoteles’ Annahme über die Aufgabe der menschlichen Vernunft verbinden, um diese innere Beziehung der aristotelischen Philosophie zu entdecken und zu zeigen, wie die Alten sich ihrer bewusst waren.

Die Aufgabe der menschlichen Vernunft ist es, die Intellegiblen -die Gedachten- “المعقولات“, die allgemeinen Intentionen der Dinge “المعاني الكلية” zu denken. Deswegen ist die Vernunft in ihrer Natur immateriell, ähnlich wie ihre Objekte. Sie gehört zur Welt der Intellekte, die göttlich ist. Nach dem Tode des Körpers verlässt sie diesen in Richtung der Welt der Intellegiblen (Gedachten) “المعقولات”³²².

3.4.4. Die Frage nach der Intellektlehre

Ein anderer Punkt, der zu unserem Thema -der Seelenlehre- gehört, ist die Intellektlehre, die al-Fārābī in seinem Buch “Die Verbindung zwischen den Meinungen der beiden Weisen” behandelte. Die Forschung ist sich hier uneins, inwiefern sich Aristoteles und Plato in diesem Punkt widersprechen.

Plato behauptete in Timaios, dass die Seele und der Intellekt zu verschiedenen Welten gehören, “...die ausserhalb der des Andern liege.”³²³ und daß der Intellekt

³²¹ Al-Šahrastānī, S. 194.

³²² Ebd., S. 193.

³²³ Fr. Dieterici, *Al-Fārābī’s philosophische Abhandlungen*, S. 47-48.

sich auf einer höheren Stufe befinde als die Seele.³²⁴ Nach dem Verständnis des al-Fārābī muß man sich den Unterschied zwischen den beiden Welten nicht auf der physikalischen, körperlichen Ebene, sondern auf der Stufenebene vorstellen, d.h. auf der der "...Vorzüglichkeit und Erhabenheit".³²⁵ Auch versuchte er nach der oben erwähnten Methode, die Frage nach der Emanation -Gott, Intellekt, Seele- zu erklären. Der Intellekt wird der Seele vorgezogen, weil seine Aufgabe ist, die allgemeinen Formen festzuhalten, zu denken. Die Aufgabe der Seele ist es dagegen, die Einzelheiten wahrzunehmen. Er sagte hierzu: „...und das Eingehen auf die Einzelheiten, wenn dieselbe die zusammengesetzten Dinge wahrnimmt, und sie sich das zu eigen macht, was er ihr an unvergänglichen und unverderblichen Formen zuführt.“³²⁶

Auf dieselbe Art und Weise verhält sich in der Emanation die Beziehung zwischen Seele und Natur. Der Leib ist wie ein Gefängnis für die Seele, die während ihres Aufenthaltes in der Natur den Leib beleben muss.³²⁷

Al-Fārābī stellte seine Bekanntschaft mit den verschiedenen philosophischen Ansichten unter Beweis, als er die aristotelische Meinung in dieser Frage behandelte. Nach ihm betrachteten die Kommentatoren des aristotelischen Buches „De anima“, wie Alexander von Aphrodisias und andere Philosophen, den Intellekt als höchste Stufe, die über der Seele aber unter Gott angesiedelt ist. Deswegen erkennt man durch den Intellekt das Göttliche. Dann folgt in der Reihenfolge der Ordnung die Seele, die zwischen Intellekt und Natur eingeordnet wird. Mit anderen Worten: Ein Teil der Seele ist mit der Natur verbunden, d.h. der Teil, den ich die physiologisch-biologische Seele genannt habe. Aber ihre Vernunft hat Anteil am Göttlichen, weil der Intellekt dem Göttlichen am nächsten steht und manchmal mit ihm eins wird "... der wieder mit dem herrlichen Schöpfer in der erwähnten Weise vereint ist, eins.“³²⁸

Al-Fārābī zitierte in diesem Zusammenhang einige Aussagen aus dem Buch "Theologie des Aristoteles," so, als wäre dieses Buch seiner Meinung nach Teil des aristotelischen Gesamtwerks.³²⁹

³²⁴ Ebd., S. 48.

³²⁵ Ebd., S. 48.

³²⁶ Ebd., S. 48.

³²⁷ Ebd., S. 48-49.

³²⁸ Ebd., S. 49.

³²⁹ Ebd., S. 50-51.

3.4.5. Schlussfolgerung

Wie ich vorher sagte, wusste al-Fārābī, dass das Buch „Theologie des Aristoteles“ keine aristotelische Schrift ist, sondern den platonischen Aristoteles aufzeigt, wie ihn der Neoplatonismus formulierte; sie suchten Plato in Aristoteles. Al-Fārābī löste den Irrtum über den Widerspruch zwischen den beiden Weisen in dieser Frage folgendermaßen: Plato behandelt das Seelenproblem auf der göttlichen Ebene, in ihrer Verbindung mit Gott. Aber Aristoteles entfaltet seine Behandlung der Seele in „De anima“ auf der natürlichen Ebene, in ihrer Verbindung mit der physikalischen Natur.

Um die Erklärung al-Fārābīs Methode, der Ibn Sīnā folgte, zu erschließen, zitiere ich al-Fārābīs Aussage, die den Grund für diesen Irrtum verdeutlicht. Dieser Irrtum liegt an ihrer falschen Methode, die einen engen Blickwinkel einnahm und nicht das ganze System der beiden erfasste. Er sagt: „Aber nach ihnen – er meint nach den beiden Weisen - gab es bis auf unsere Tage solche, deren Ziel nicht die Wahrheit war, sondern deren Mühe nur der Partei - und Tadelsucht galt. Da verdrehten sie denn und änderten, doch konnten sie trotz des Eifers, der Sorgfalt und des grossen Strebens diese Worte weder enthüllen, noch erklären.“³³⁰

Nach dieser Vorstellung kann man sagen, dass die oben erwähnte Methode des al-Fārābī, durch die die Seelenlehre auf zwei Ebenen, der natürlichen und der göttlichen, betrachtet wurde, von Ibn Sīnā aufgegriffen und übernommen wurde.

Aber man muss betonen, dass al-Fārābī diese Methode nicht systematisiert hat. Ibn Sīnā ergänzte diese Lücken bei al-Fārābī. Er systematisierte sie in allen seinen philosophischen Fragen.

Man erkennt diese Entwicklung bei Ibn Sīnā an den Stellen seiner Enzyklopädie „al-Šifā“ im Teil –Buch-, den er „Die Wissenschaft der Seele“ nannte, wo er eben diese Seelenlehre vorstellte. In diesem Buch versuchte er, das Seelenphänomen auf der Erklärungsebene der Natur, in ihrer Verbindung mit dem Körper also, darzustellen. Deswegen blieb er in diesem Buch eng an Aristoteles Vorstellung der Seelenlehre, wie sie in seinem Buch „De anima“ erklärt wurde, d.h. auf der natürlichen Ebene. Ibn Sīnā blieb auch in der Nähe des Kommentators Themistius, der als der Aristoteles am treuesten gebliebene Kommentator angesehen wird und der einen Kommentar zu „de anima“ verfasste.

³³⁰ Ebd., S. 51.

In seinem Buch "I-Ḥikma al-mašriqiyya" (Die orientalische Weisheit) rezipierte Ibn Sīnā die platonischen Ansichten, und manchmal sind auch gnostische Ideen spürbar.

Zu Gunsten der oben erwähnten Methode des Al-Fārābī, die Ibn Sīnā übernahm, sollte man Ibn Sīnā als wichtige Figur in der Philosophie betrachten, weil er die griechische, hellenistische Philosophie, besonders das System des Philon, der den Platonismus und den Aristotelismus zusammensetzte, wieder belebte.³³¹

Wie ich am Anfang dieser Arbeit zu zeigen versuchte, beginnt das Projekt, das den Platonismus in der aristotelischen Philosophie entdecken wollte, erst mit Philon an; dann entwickelte es sich in der Reihe dieses Prozesses durch andere Figuren, z.B: Ammonius der Sakas, Plotinuis, Ammonius, der nicht mit Ammonius des Sakas zu verwechseln ist fort. Diese Reihe entwickelte sich bis zur islamischen Zeit mit al-Fārābī - Ibn Sīnā war es, der sie ergänzte. Dank ihm haben die Gelehrten die Möglichkeit, auf die Weisheit, die er mit Hilfe seiner Begabungen organisierte und systematisierte, zurückzugreifen.³³²

³³¹ Fīlīb Ḥittī, *Tārīḫ al-ʿArab*, zweiter Teil, S. 455.

³³² Ebd., S. 455.

viertes Kapitel
Aristoteles im Islam

4.1 DIE ENTSTEHUNG UND DIE ENTWICKLUNG DES DENKENS IM ISLAM

4.1.1. Die geschichtlichen Aspekte des Denkens im Islam

Bevor ich diesen Teil der Arbeit untersuche, möchte ich auf einige Punkte aufmerksam machen.

1.) Es gibt verschiedene Aspekte (Dimensionen, Gebiete) der islamischen Geschichte, z.B. die Entwicklung des religiösen Denkens ,wie die Koran - Interpretation und das islamische Recht - die islamischen Rechtschulen ,wie al-Šāfi‘, al-Ḥanafī, al-Mālikī, al-Ḥanbalī ,al-Ġ‘afarī und andere. Es gibt auch den Aspekt der historischen Ereignisse und ihre Entwicklung im Bereich der Politik, und der sozialen Struktur. Ferner spielt der Aspekt der Entwicklung der Literatur im Islam eine Rolle, wie die Dichtung, die Poesie und das Literaturschreiben der Geschichte des islamischen und unislamischen Denkens, wie bei Ibn al-Nadīm in seinem „Fihrist,, Ibn Šā‘id in seiner „Ṭabaqāt al-‘umam“, al-Mas‘ūdī in seiner „Murūğ al-ḍahab“, oder al-Bayhiqī in seinem „Tārīḥ ḥukamā’ il-islām“ und viele andere .Ein anderer Aspekt repräsentiert die Entstehung der islamischen Sekten.³³³ Diese Aspekte werden in der vorliegen - den Arbeit in besonderer Weise behandelt. Sie sind Hilfsmittel, um die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnās Seelenlehre im philosophischen Erbe der Alten als Beispiel für die ganze islamische Philosophie, zu verstehen

Diese Erbe umfasst die Kultur, die damals zwischen “al-‘Ulūm al-‘aqliyya“ (Die vernünftige (rationale) Wissenschaft), und “al-‘Ulūm al-naqliyya“ (Die überlieferte (tradierte) Wissenschaft) unterscheidete. Die überlieferte Wissenschaft ist mit der sakralen Wissenschaft, „die sich mit Koran, Hadith, Theologie, und islamischem Recht befassen“ identisch. Die vernünftige (rationale) Wissenschaft ist bekannt als die profane Wissenschaft, ”die von den Arabern selber damals als “Wissenschaften der Alten“ (‘Ulūm al-qudamā’) bezeichnet wurde. Die überlieferte Wissenschaft war als die Wissenschaft ”der Ersten“ (‘Ulūm al-awāi‘l) bekannt. Die Wissenschaften, die aus der Beschäftigung mit dem Qurā’n entfalteteten, wurden mit dem Ausdruck

³³³ Sa‘d al-Aš‘arī al-Qumī: *Kitāb al-Maqālāt wa-‘l-Firaq*; s. auch al-Naubahṭī, Muḥammad al-Ḥasn ibn Mūsā (310 H./ 922), *al-Firaq*;; oder wie bei al-Šahrastānī, Abī al-Faṭḥ Muḥammad ‘Abd al-Karīm, *al-Milal wa-‘l-niḥal*; s. De Lase Ulere, *al-Fikr al-‘arabī wa markazahu fī al-tārīḥ*, Übers.: Ismā‘il al-Bīṭār, Kapitels 2. und 3, S. 53-92.

“die Wissenschaften der Araber“ bezeichnet, zu denen auch die arabische Philologie und die Geschichtsschreibung der Araber und des Islams gehörten.³³⁴

Aber man muss betonen, dass man nicht einen Aspekt von einem anderen Aspekt in der gesamten Geschichte eines Volkes trennen kann. Mit anderen Worten: Die jeweiligen Aspekte sind nicht das Hauptthema unserer Untersuchung, sondern werden an den Stellen erörtert, an denen sie zu der Behandlung unseres Themas dienen, d.h. als Ergänzung einer Erklärung, einer Vorstellung, oder als Argument, oder Beweis für eine Annahme oder Behauptung, um das oben erwähnten Thema von allen Seiten zu betrachten, was folglich auf den richtigen Weg der Wissenschaft führt, dieselbe wieder, oder neu zu erklären. Die Rahmen des Themas unserer Arbeit erlaubt nicht, in die Einzelheiten der o.g. Aspekte zu gehen, trotz dass sie in ihrem historischen Kontext wichtig sind.

4.1.2. Die Entwicklungsphasen des philosophischen Denkens im Islam

Ibn Sīnās Philosophie im allgemeinen und besonders seine Seelenlehre sind die Ergebnisse der verschiedenen Entwicklungsphasen, die der o.g. Prozess (die Entwicklung des Denken) strukturierten. Diese Phasen sind:

1) Der Qurān und die Überlieferung des Propheten Muhammed. In beiden Quellen befindet sich das reizende Element, das Streben nach dem Wissen, das nach der Verwendung der Vernunft in der Suche nach verschiedenen Erklärungen unterstützt und verlangt. Von der anderen Seite erkennen wir an den o.g. Elementen eine andere Art des Streben (qurānische Versen oder Ḥadīṭ -Überlieferung des Propheten) nach Wissen, oder mit anderen Worten: eine andere Erklärungsart derselben Themen, die diese beiden Quellen durch die Vernunft zu erklären versuchen. Die qurānische Versen und die Überlieferungen des Propheten dieser zweiten Art kann man in das Denksystem der Gnosis (Erleuchtung, Lichtlehre “al-‘Irfān”, die Offenbarung “al-Waḥy) einordnen. Die qurānische Versen und Überlieferungen des Propheten der o.g. rationalen Erklärungen oder des Strebens nach Wissen in eine andere Kategorie des Denksystems, das unter dem Ausdruck Peripatiker (al-Maššā‘iyya) Philosophie bekannt ist. Dieses Denksystem ist mit Aristoteles und seiner Tradition identifizierbar. Der Unterschied zwischen der beiden Erklärungsebenen (Erleuchtung und Vernunft) ist so alt wie die Geschichte der Philosophie selbst. Mit Platon und Aristoteles bekommt diese Diskussion eine neue Dimension. So behandelt Platon das Thema über den Ursprung des Wissens in Bezug auf die

³³⁴ Bürgel, John Christoph, *Allmacht und Mächtigkeit*, S.98.

Ideenwelt, wie ein Prophet. Ihm zufolge –z.B.– das Wissen ist die Erinnerung an die Ideen, die vor der Geburt in der Ideenwelt existierten, d.h. vor dem Fall der Seele in Körper. Aristoteles behandelt dieses Thema durch die Augen eines Forschers. Seiner Auffassung nach ist das Wissen durch das Licht zum Menschen gekommen, das die potentielle Vernunft verwirklicht. Die Wahrnehmung der äusseren Dinge ist ein Hilfsmittel für diesen Prozess der Verwirklichung. Platon tendiert eher zum Denksystem der Offenbarung, Aristoteles hingegen zum Rationalismus. Deswegen ist es kein Wunder, dass dieser Streit zwischen Ratio und Offenbarung im Islam wieder auftaucht, aber verkleidet mit islamischen Gewand.

2) Der Streit über die Führungsform (al-Ḥilāfa, al-Imāma, al-Wilāya) innerhalb der islamischen Gemeinde nach dem Tod des Propheten Muhammed.³³⁵ Aus diesem Streit entwickelten sich die anderen Ideen, die die *“Theoretisierung der islamischen Religion“* strukturierten, aufbauten, wie die Frage – Idee – nach dem freien menschlichen Willen, oder die Frage nach den Eigenschaften Gottes, wie bei al-Mu‘tazila und in der islamischen Theologie „‘Ilm al-kalām“, oder der Versuch, die Status der menschlichen Seele und ihr Schicksal nach dem Tod zu erklären, oder die Vorstellung des perfekten (al-Kāmil) Menschen, oder die Vorstellung der Lehre der Prophetie, und andere Themen.

3) ‘Alī Ibn Abī Ṭālib und der erste Versuch, den Islam theoretisch zu systematisieren. ‘Alī galt noch in der Zeit des Propheten als sein Vertreter, besonders als Träger des Wissens des Propheten, seine Offenbarung (wenn einer der Gefährten *“Ṣaḥāba“* eine Frage hatte, oder eine Erklärung brauchte, und das gilt für diejenigen dem Propheten am nächsten waren, wie ‘Umar und Abū Bakir oder ‘Uṭmān, schickte der Prophet sie zu ‘Alī. ‘Alī, nach der Überlieferung, besass das scheinbare Wissen (al-Dāhir) und das geheime Wissen (al-Bāṭin). Wenn wir diese Angaben auf die o.g. Teilung der Denksysteme anwenden, hin sichtlich der qurānischen Verse und der Überlieferung des Propheten, und hinsichtlich der Teilung der philosophischen Richtungen: die platonische, die gnostische, und die aristotelische, dann kann man sagen, dass ‘Alī Ibn Ṭālib beide Quellen des Wissens der beiden Richtungen besass. Dieser Umstand erklärt weshalb die Teilung der Philosophie in zwei Erklärungsebenen durch die islamischen Philosophen so betont wurde. Die eine Ebene ist die Philosophie der Öffentlichkeit *“al-Ġumhūr“*, und die andere ist die Philosophie des Besonderen *“al-Ḥāṣṣa“*. Wir finden diese Teilung zwar bei Ibn Rušd, aber bei Ibn Sīnā sie ist stark betont. Das Buch *“Nahğ al-balāğā“*

³³⁵ Tilman Nagel, *Studien zum Minderheitenproblem.: Rechtleitung und Kalifat*, S. 14-293, im ersten und im zweiten Kapitel schildert der Autor den Streit um die Herrschaftsform im Islam.

(Teil 1), das zu ʿAlī zugeschrieben ist, zeigt deutlich die Synthese beider philosophischen Systeme, Platon und Aristoteles, obwohl dieses Buch bei einigen Forschern als gnostisches Werk klassifiziert wurde. Deswegen ist es kein Wunder, dass manche Forscher dieses Buches als neuplatonisch bezeichnen, oder die an der Zuschreibung dieses Buches zu ʿAlī Ibn Ṭālib zweifelten.³³⁶ In dieser Zeit des ʿAlī entstanden die ersten Wurzeln der Entwicklungsart der islamischen Philosophie, besonders später bei Ibn Sīnā, die versuchte, sich dem Ziel und Inhalt der islamischen Religion anzupassen. Ibn Sīnā wurde wegen seiner Biographie, die er selbst schrieb, als Schiite bezeichnet. Er sagt in dieser Biographie, dass seine Familie zur ismailitischen Richtung, die ein Teil der Schiiten ist, gehörte. Deswegen wurde seine Philosophie in vielen Studien als Doktrin der Schiiten betrachtet.

4) Die Ergebnisse des Streites zwischen ʿAlī und seinen Anhängern einerseits und Muʿāwiya und seinen Anhängern andererseits.³³⁷ Auf Grund dieses Streites entwickelten sich verschiedene Phänomene auf allen Ebenen. Was für diese Arbeit von Interesse ist sind die Denksystemebenen der Gruppen, die sich aus dieser Spaltung -dieser Ergebnis des Streites- im Islam heraus entwickelten.³³⁸ Das Auftreten der Gruppe “al-Ḥawāriğ” in der Geschichte des Islams und die Rolle, die ihre Doktrin gespielt hat, und die Reaktionen ihrer Gegner auf sie in der Entwicklung der Sekten im Islam, ist eine vorbereitungsstufe für die Theorisierung des Islam, erst auf der Ebene der Theologie, und später auf der Ebene der Philosophie.³³⁹

³³⁶ Zu diesem Thema siehe: Aḥmad Muḥammad al-Ḥūfī, *Balāğat al-imām ʿalī*, der Verfasser zeigt die verschiedenen Meinungen, die an der Zuschreibung “Naḥğ al-balāğā” zweifelten, wie Aḥmad Ibn Ḥāllikān 681 H./ 1282 in seinem Buch *Wafayāt al-aʿyān* 3/3, und al-Dahabī 748 H./ 1346 in seinem Buch *Mizān al-iʿtidāl fī naqd al-riğāl* 3/124. Diese klassischen Autoren beziehen ihre Zweifel auf das ganze Buch als hätte es jemand anderes geschrieben. Aber es gab andere Forscher, die nur an Teilen des Buchs zweifelten, wie Abū al-ʿAlāʾ al-Maʿarī, Zakī Mubārak, Aḥmad Amīn und Muḥammad Mahdī al-Baṣīr, S.57-143; s. auch Philip Hitte, *History of the Arabs*, S.178 -186.

³³⁷ Philip Hitte, *History of the Arabs*, S.178 –186.

³³⁸ Siehe auch zu den Sekten im Islam Josef van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2-3 Jahrhundert Hidschra*, Bd. I-VI. Über die Entstehung der Sekten als Ergebnis dieses Streits siehe Philip Hitte, *History of the Arabs*.

³³⁹ Über die Bedeutung der Ḥārīğiriten in der Entwicklung des Denksystems im Islam siehe: W. Montgomery Watt und Michael Marmura, *Der Islam II*, S.28-31. Über al-Ḥawāriğ und ihre Geschichte s. ebd. S. 1-31; s. auch Aḥmad Amīn, *Ḍuḥā al-islām*, Teil 3, S. 330-347.

5) Der Anfang der Rechtsschulen im Islam, die als die erste Phase in der Entwicklung des Denksystems galte. Daraufhin wurde die Theologie im Islam und dann die Philosophie entwickelt. Die Logik wurde als Instrument im Aufbau der Argumente dieser Denkphasen verwendet.³⁴⁰

³⁴⁰ ʿAbd al-Raḥmān Marḥabā, *Mina al-Falsafa al-yūnāniyya ilā al-falsafa al-islāmiyya*, S. 249-289. Zu weiteren Informationen s. Majid Fakhry, *The History of Islamic Philosophy*, S. 37-65.

4.2. DER ARABISCHE ARISTOTELES

Die Gliederung dieser Diskussion: 1) Die These dieses Teils. 2) Die Annahmen einiger Meinungen, die diese These unterstützen. 3) Die Bekanntschaft des al-Kindī der Schriften des Aristoteles

4.2.1. Die Hauptidee dieses Teils

Die Fortsetzung der These, die in der Einleitung bereits vorgestellt wurde, ist das Ziel dieses Kapitels, und zwar einerseits um die Annahme, die islamischen Philosophen hätten die griechische Philosophie verfälscht zu widerlegen, und andererseits die Bekanntschaft der aristotelischen Schriften in ihren "Organalität, Echtheit" durch die islamische Philosophen und Gelehrten zu bestätigen. Diese Untersuchung verdeutlicht den Teil dieser Arbeit (Kapitel 5), der die Vergleichstexte behandelt, um die Rezeption des Aristoteles bei Ibn Sīnā zu weiter -durch andere Demension der Untersuchung- zu erhellen. Oder besser gesagt, trotz der Formulierungsart der Philosophie des Ibn Sīnā, besonders in der Seelenlehre, scheint für einige Forscher nicht Aristotelisch, kannte Ibn Sīnā die echte Schriften von ihm. Mit anderen Worten: Aristoteles war die Geschichte der Philosophie hindurch im Islam vorhanden, aber auf islamisierte Art und Weise und mit dem platonischem Schleier bedeckt. Seine Präsenz im Islam war mit unterschiedlicher Intensivität vertreten, und zwar je nach Orientierung und Glaube des Philosophen. War er Schiite, dann konnte man davon ausgehen, dass Aristoteles bei ihm repräsentiert war, aber auf verborgene Art und Weise, wie bei Iḥwān al-Ṣafāʾ, oder al-Farābī, und Ibn Sīnā, die zur Verwendung der neuplatonischen und gnostischen Sprache tendierten. War der Philosoph aber Sunnit, so war Aristoteles bei ihm die dominante Figur, wie es bei al-Kindī und Ibn Ruṣd der Fall war. Aber man muss man betonen, dass die erste Richtung Aristoteles nicht ignorierte, sondern seine Philosophie nach ihrer Orientierung und ihrem Glauben ausrichtete (Ziel), verarbeitete, formulierte, genauso ignorierte die andere Richtung nicht die platonische Seite.

4.2.2. Die Verbindung zwischen den aristotelischen und platonischen Ideen

In diesem Zusammenhang muss man sagen, dass die Philosophen der ersten Richtung die Dunkelheit, die die aristotelische Ideen in der platonischen Philosophie bedeckten, erhellen. In dieser Richtung ist die Intensivität dieser Erhellung vom einen Philosophen zum anderen unterschiedlich. So bemerken wir bei Iḥwān al-

Ṣafāʾ, dass sie mehr Gewicht auf den Platonismus und die Gnosis legen, und bei al-Fārābī steht Aristoteles mit Platon auf gleicher Ebene. Bei Ibn Sīnā wurden die zwei philosophischen Richtungen –Platon und Aristoteles– in zwei verschiedenen Erklärungsebenen behandelt. Eine Ebene ist nach der aristotelischen Philosophie formuliert, wie in seinen Schriften “مبحث عن القوى النفسية” (Die Traktat (oder: die Untersuchung) über die Seelenfähigkeiten), und “al Šifāʾ”. Die andere Ebene neigte zum Platonismus und mehr zur Gnosis, wie in seiner Schrift “الحكمة المشرقية” (Die orientalische Philosophie). In seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele, das ein Teil seiner Untersuchungen der Seele dargestellt, bevorzugt ist die Platonische Aristoteles –d.h. die Formelierung der Sätze nach der Sprache der Beiden Philosophen.

4.2.3. Die Verfälschung oder die Sublimierung der Ideen von Platon und Aristoteles.

Die These dieses Teils der Arbeit lautet, dass die islamische Philosophen, wie die neuplatonischen Philosophen, keinen Widerspruch sahen zwischen Platon und Aristoteles, sondern der Unterschied zwischen beiden Philosophien lag lediglich darin, dass von verschiedenen Erklärungsebene ausgegangen wurde, und verschiedene Formulierungsebenen verwendet wurden. Deswegen verliert der Ausdruck “Verfälschung”, der häufig im Zusammenhang mit dem Neoplatonismus und den islamischen Philosophen angewendet wird, seinen Wert. Es wird ein anderer Ausdruck verwendet, und zwar Sublimierung “تهذيب”. Mit Sublimierung der griechischen Philosophie ist besonders die aristotelische Philosophie gemeint. Dieser Sublimierungsprozess begann zunächst mit Philon, und wurde vom Neuplatonismus fortgesetzt. Erst mit Plotinus und seiner Schule und durch Clement von Alexandria, und Origen wurde die Art des Verstehens der Philosophie in Verbindung mit der Religion (Christentum und kultische Religion) gebracht.³⁴¹

Mit „تهذيب“, Sublimierung ist die neue Formulierung des philosophischen Erbe der Griechen gemeint mit Begriffe, die den Kulturbedürfnissen, jener Zeit angepasst wurden. Als diese Tendenz (wie in Plotinus Zeit) im Christentum zu wachsen begann, und sich gegen andere Ansichten zu verteidigen sucht, so fanden diese

³⁴¹ Richard Walzer, *Greek into Arabic*, S.2. Eine weitere Information über die Verwendung der Philosophie mit der Religion, wie bei Philon und besonders den Syrern: De Lase Ulere, *Al-Fikr al-ʿarabī wa markazuhu fi al-tārīḥ*, S. 9ff.

Bedürfnisse ihren Ausdruck in der Suche nach *Einheit* die sich an eine Erklärungsebene anpasst, nämlich an die *Vernunft*.

In diesem Sinne bedeutet Anpassung, dass die beiden Philosophien des Platon und des Aristoteles vernünftig sein müssten, ansonsten betrachtete man sie nicht als Philosophen. Mit anderen Worten: sie dürften sich nicht widersprechen, man akzeptierte nur, dass sich die Formulierungsart und die Sprache der Philosophen unterschied. Die Art der Formelierung müsste dem Objekt ihrer philosophischen Behandlung entsprechen, d.h. der Unterschied lag in der Erklärungsebene. Die Vernunft ist das Symbol für die Einheit. Deswegen war es die Aufgabe der Philosophen in dieser Zeit oder auch der anderen Philosophen, diese Einheit wieder herzustellen. Die Sublimierung „التهديب“ ist die Suche nach dieser Einheit, die auf Grund der beiden Philosophien zusammengesetzt wurde, und zwar als Reaktion auf die Kulturbedürfnisse des Judentum –Philon- des Christentum –Plotinus- und des Islam -al-Fārābī-.

4.2.4. Die Begriffsdefinition bei Aristoteles und Platon

Aristoteles und Platons Philosophien stehen nicht im Widerspruch zueinander, sondern was die eine Philosophie (z.B. die platonische) in ihrer natürlichen Erklärungsebene nicht betonte, oder nicht behandelte, oder deren Ideen nicht in einer bestimmten Sprache formuliert waren, wurde von der anderen Philosophie (z.B. die aristotelische) ergänzt. Dasselbe Verhältnis gibt für die metaphysische Erklärungsebene. Aristoteles betont in seiner Philosophie die physischen natürlichen Elemente und ergänzte, was Platon in seiner Philosophie nicht behandelte. Die islamischen Philosophen verstanden den Unterschied zwischen den beiden Philosophen als Ausdruck der Ergänzung. Deswegen nannte al-Fārābī den Prozess, der die beiden Philosophien von derselben Erklärungsebene aus betrachtet, und nicht von verschiedenen Ebenen, wie sie oben genannt sind, „al-Ġam“ (Die Verbindung), und nicht „al-Tawfīq“ (Die Vermittlung). Dieser Begriff „Vermittlung“, wurde in diesem Zusammenhang von einigen modernen Forschern der Geschichte der islamischen Philosophie verwendet. Es wäre ein Vermittlungsprozess „al-Tawfīq“ entspricht die Situation, in ihr wesentliche Unterschied zwischen der partizipierenden Elementen in diesem Prozess gäbe, gibt. Mit anderen Worten: der Verbindungsprozess „al-Ġam“ geschieht zwischen Elementen, deren Ideen ähnlich sind. Deswegen liegt der Unterschied zwischen den Phänomenen den beiden Philosophen behandelt werden, in der Methode, in der Formulierung oder in ihrer Begriffsverwendung, d.h. entweder in der Verwendung der metaphysischen oder der physischen Begriffe.

Aristoteles verwendet in seinem Buch „De anima,, die beide Methoden, als er das Phänomen „Ärger“ und den Begriff „Haus“ nach beiden Erklärungsebenen definiert. Durch diese Definition des Begriffs „Ärger“ erklärt er die Seele nach der oben erwähnten Erklärungsebene, und zwar gemäss der Naturwissenschaft und der Dialektik.

Was bedeutet der Begriff Dialektik? Nach Platon, Marx und Hegel übersteigt der Philosoph die Einzelwissenschaften, und versucht die gesamte Wirklichkeit, unter der diese Einzelwissenschaften eingeordnet sind, zu erfassen.³⁴² Der griechische Begriff „dialegethia,, bedeutet „sich unterreden,,. Aristoteles erweitert den Anwendungsbereich dieses Begriffs auf den epistemischen Bereich.³⁴³ Der dialektische Schluss berührt sich auf „endoxa“. Die Sätze der endoxa sind nicht durch sich selbst evident, aber sie sind wohlbegründet, sie sind Ansichten, und Aussagen, die für alle als richtig gelten.³⁴⁴ Die Dialektik des Aristoteles ist als die lebeweltliche Theorie der Rationalität bekannt.³⁴⁵ Eine andere Definition der Dialektik lautet „dass der Dialektik trotz ihres formalen Charakters gerade nicht von der Frage, was wahr ist, absieht, sondern eine mindestens negative Klärung dieser Frage sucht, ja geradezu eine Hilfsmethode für die Wahrheitsfindung in den Wissenschaften sein kann.,,³⁴⁶

O.Gigon sagt bezüglich dieser Diskussion: „Aller Dinges würden wohl der Naturforscher und der Dialektiker alle diese Dinge auf verschiedene Weise -mit diesem Begriff meint er verschiedene Erklärungsebenen - definieren. Die Frage etwa, was der Zorn sei, wird der eine -er meint die philosophisch- metaphysische psychische Erklärungsebenen- dahin beantworten, er sei ein Streben, erlittene Kränkung zu vergelten, der andere -er meint die physische, körperliche Erklärungsebene-, er sei ein Sieden des Blutes und des Warmen in der Herzgegend. Der eine von diesen bezeichnet die Materie, der andere die Form und den Begriff.“³⁴⁷

Diese Methode die als Erklärungsebene bezeichnet wird, ist ein wesentliches Element, das entlang der Seelenlehre Aristoteles vorhanden ist. Er nimmt z.B. das Objekt „Haus“ als ein Beispiel, um diese Methode bei dem Leser näher zu bringen,

³⁴² Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 56.

³⁴³ Ebd., S. 56.

³⁴⁴ Ebd., S. 57.

³⁴⁵ Ebd., S. 57, diese Ansicht ist Bubner zugeschrieben (Bubner, *Dialektik als Topik*, 1990.)

³⁴⁶ Wolfgang Kullmann, *Wissenschaft und Methode*, S. 97.

³⁴⁷ Aristoteles, *Vom Himmel, von der Seele, von der Dichtkunst*, S.260-261, alle Zitate, die hier erwähnt werden, beschränken sich nur auf „Von der Seele“

oder um deutlich wahrgenommen zu werden. Er sagte “So der Begriff des Hauses: ein Obdach zum Schutz von Schädigung durch Wind, Regen und Hitze. Ein anderer wird es beschreiben als Steine, Ziegel und Holz, ein dritter wiederum als die Form, die in diesem Material zu einem bestimmten Zweck verwirklicht ist. Welcher von diesen ist nun der Naturforscher.? Jener, der nur die Materie nennt und den Begriff ignoriert oder Jener, der nur vom Begriff spricht ? ...”.³⁴⁸

Aristoteles stellte diese Möglichkeit der Erklärungsart vor, ohne einen Widerspruch zwischen diesen erklärten Objekten zu bezeichnen. Jede Erklärungsebene ist legitim, wenn sie in ihrer Argumentation der Logik ihrer Methode folgt. Aristoteles erklärte dies folgendermassen: “Der Naturforscher dagegen beschäftigt sich mit allem Wirken und Leiden des so beschaffenen Körpers und so der beschaffenen Materie. Was nicht derart ist, untersucht ein anderer -einiges davon der Techniker, je nachdem etwa der Schreiner oder der Arzt-, dasjenige wiederum, was zwar unabtrennbar ist, aber nicht als Eigenschaft dieses oder jenes Körpers untersucht wird, sondern auf Grund von Abstraktion, ist Gegenstand des Mathematikers; was aber als ein Abgetrenntes betrachtet wird, ist Gegenstand des Metaphysikers.“³⁴⁹

³⁴⁸ Ebd., S. 261.

³⁴⁹ Ebd., S. 261.

4.3. Die METHODOLOGISCHE DISKUSSION ÜBER DIE SEELE BEI ARISTOTELES.

Am Anfang des Buches „De anima“ stellt Aristoteles diese methodologische Frage sehr deutlich dar. Das Wissen, das durch die menschliche Seele erworben werden kann, ist auf der Erklärungsebene der Schönheit „الجمال“ und Tugend „الفضيلة“, der Dinge zu behandeln. Diese Dinge gehören zur Urteilskraft der vernünftigen Ethik und der vernünftigen Ästhetik. Die Ergebnisse dieser Betrachtungsart lauten: „... das es aber Stufung gibt entweder der Präzision des Wissens nach oder sofern es vorzüglichere und erstaunlichere Gegendstände betrifft“.³⁵⁰ Auf Grund dieser Annahme ist „die Lehre der Seele zu den ersten Wissenschaften zählen können.“³⁵¹ Wie bereits bemerkt wurde ist diese Ansicht eher platonisch. Mit Dialektik ist die Bezeichnung der Wissenschaft von den Ideen, oder die Wissenschaft vom wahrhaft Seienden gemeint.³⁵² Platon betrachtete die Seele von der Erklärungsebene der Ethik und Religion, die er durch seine Ideenlehre zum Ausdruck brachte und die zur ersten Wissenschaft führt, oder wie es in der klassischen arabischen Literaturgeschichte genannt wurde, zu göttlichen Wissenschaft „العلم الالاهي“. Die andere Erklärungsebene ist die naturwissenschaftliche Ebene, die die menschliche Seele als organisches Wesen betrachtet. Diese Ebene der Seelenbehandlung stellte Aristoteles in „De anima“, vor. Ein anderes Beispiel ist sein Versuch, die Seele durch zwei verschiedene Definitionen zu erklären, die den oben erwähnten zwei Erklärungsebenen entsprechen.

In „De anima“, erklärt er seinem Versuch auf folgende Art und Weise „Es gibt sich mit Notwendigkeit, dass die Seele eine Wesenheit sei als die Form eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt. Die Wesenheit ist aber die aktuelle Wirklichkeit, in diesem Fall also die aktuelle Wirklichkeit eines so beschaffenen Körpers. Sie hat einen zweifachen Sinn, entweder wie Wissenschaft oder wie Forschen. Die Seele ist aber offenbar Wirklichkeit wie die Wissenschaft. Denn im Dasein der Seele ist Wachen und Schlafen inbegriffen; das Wachen entspricht dem Forschen, das Schlafen dem Besitzen ohne Betätigung. Bei einem und demselben Wesen geht dem Entstehen nach die Wissenschaft voraus. Darum ist die Seele primäre aktuelle Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben

³⁵⁰ Ebd., S. 257.

³⁵¹ Ebd., S. 257.

³⁵² Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie*, S.109.

besitzt.“³⁵³ Diese Aussagen zeigen uns, wie Aristoteles die Behandlung der Seele untersucht. Die Definition der Seele -oder jedes Phänomen- ist immer im Bezug auf eine bestimmte Verbindung mit anderen Phänomen, mit anderen Ereignissen durchgeführt. Die Definition der Seele im Bezug X Phänomenen ist Y und im Bezug T Ereignisse ist Z.

Aristoteles meint: die Seele, die eine Wesenheit ist, ist eine Form eines natürlichen Körpers.³⁵⁴ Man kann diese Aussage auf diese Art darstellen: die Seele =Wesenheit= aktuelle Wirklichkeit. Aber alle diese Definitionen sind mit der Form identisch. Alle diese Definitionen können nicht ohne die Verbindung mit einem Körper existieren, sondern jede von diesen Definitionen weist daraufhin, dass sie die Form eines natürlichen Körpers ist, der potenzielles Leben besitzt. Mit anderen Worten ist die Seele nicht eine Form im Sinne wie jede Beziehung zwischen Form und Materie, denn die Beziehung der Seele zum Körper bezieht sich nicht auf eine einfache Materie, sondern auf die Materie, die potentiell Leben hat, d.h. sie ist nicht mehr bloss Materie.

Folgt dieser Erklärung: Bei der Verbindung zwischen Materie und Form,- d.h. hier ist nicht die Rede von der Verbindung zwischen Körper und Seele - gibt es keine Trennung. Aber im Fall der Beziehung zwischen Seele als Wesenheit und Körper ist die Seele vom Körper trennbar, weil sie aktuelle Wirklichkeit = Wesenheit = ist, und der Körper, der organisch ist, bekommt den Status “Körperheit” weil die Seele ihn belebt. Anders ausgedrückt hängt die Beziehung zwischen Seele und Körper in der Frage der Trennbarkeit von der Abhängigkeit des Körpers von der Seele ab, oder umgekehrt von der Abhängigkeit der Seele vom Körper. Der Grund für diese Verhaltensart, liegt in der dauerhaften Existenz des Körpers der von seinem Status als natürlicher Körper abhängig ist und bei dem nur als solcher eine Verbindung mit der Seele möglich ist. Im Falle der Seele in dieser Frage ist es umgekehrt. Als aktuelle Wirklichkeit ist ihre dauernde Existenz nicht vom Körper abhängig.

4.3.1. Die Verstehensart des Ibn Rušd für die Erklärungsart der Seele bei Aristoteles

Um diesen Teil der These unserer Arbeit zu unterstützen, ist es besser eines Zitats von Ibn Rušds Epitome der aristotelischen Schrift “Die Parva naturalia” zu erwähnen, die uns zeigt, wie die islamischen Philosophen die aristotelische

³⁵³ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 285-286.

³⁵⁴ Ebd., die ganze zweite Abhandlung von „*Von der Seele*“ beschäftigt sich mit dieser Annahme.

Philosophie betrachteten, und zwar entsprechend der o.g. These über die Erklärungsebene. Nach Ibn Rušd ist die Seelenlehre des Aristoteles in verschiedenen Schriften vorgestellt, so dass die eine Schrift die andere ergänzt oder erklärt. Und was Aristoteles in einer Schrift erklärt, wird in der anderen nicht wiederholt, z.B. das Schicksal der Seele nach dem Tod oder der Status des höchsten Teils der menschlichen Seele, die Frage, ob die Vernunft vom Körper getrennt ist oder nicht und ihre Beziehung zu dem, was später durch Alexander von Aphrodisias als aktiver Intellekt bekannt gemacht wurde. Ibn-Rušd schrieb in diesem Zusammenhang: „ولما تكلم في كتاب الحيوان في اعضاء الحيوان وما يعرض لها وتكلم بعد هذا في كتاب النفس واجزائها الكلية شرع ها هنا في التكلم في القوى الجزئية منها وتمييز العام منها لجميع الحيوان من الخاص , وبالجملة فهو يفحص ها هنا عن القوى التي توجد للحيوان من جهة ما هو متنفس ، ولما كانت هذه صنفين : صنف ينسب الى جسد الحيوان من اجل وجود النفس له مثل الحس والحركة وصنف ينسب الى النفس من اجل الجسد وهذه هي اجناس: منها النوم واليقظة ومنها الشباب والهزم ومنها الموت والحياة ومنها دخول النفس وخروجه ومنها الصحة والمرض ومنها طول العمر وقصره، وكان قد تكلم في الصنف الاول منها في كتاب النفس كلاما كليا _ ابتدا ها هنا فتكلم فيها كلاما جزئيا اعني انه يذكر فصولها العامة لجميع الحيوان والخاصة بنوع نوع ويوفي القول فيما بقي عليه من اسباب تلك القوى، مثال ذلك انه تكلم في كتاب النفس في القوى المحركة للحيوان في ³⁵⁵،المكان، ما هي وكيف تحرك، وبقي عليه ها هنا ان يقول ما هي الاعضاء والالات التي تتم هذه الحركة.

Übers.: „Als er in seinem Buch „Über das Tier“ über die Glieder des Tiers und was sie betrifft sprach. Und dann sprach er nach diesem im Buch ‚Über die Seele‘ über die Seele und über ihre allgemeinen Teile. Er fängt hier [Parva naturalia] an, über ihre einzelnen Teile zu sprechen und über den Unterschied zwischen dem, was als allgemein dem Tier gehört, und was als Einzelnes. Im allgemeinen untersucht er hier die Fähigkeiten, die sich beim Tier befinden in Bezug auf das Geatmente. Und dies sind zwei Arten: Eine Art, die dem Körper des Tieres zugeschrieben wird, und zwar, weil das ihm eine Seele gibt, wie die Wahrnehmung und die Bewegung. Und eine Art, die der Seele aufgrund der Existenz des Körpers zugeschrieben wird, und diese sind verschiedene Arten: Eine von ihnen ist der Schlaf und das Wachen, und eine von ihnen ist die Jugend und das Alter, und eine von ihnen ist der Tod und das Leben, und eine von ihnen ist das Eindringen [Einatmen] und das Herausgehen [Ausatmen] des Atems, und eine von ihnen ist die Gesundheit und die Krankheit, und eine von ihnen ist die Länge des Alters und seine Verkürzung. Er sprach im Bezug auf die erste Art im Buch ‚De anima‘ im Allgemeinen [بالجملة]. Er fängt hier so an, spricht dann über sie in Einzelheiten, ich meine, er erwähnte ihre allgemeinen Teile, die zu allen Tieren gehören, und die Besonderheiten [الخاصة], die zur Gattung

³⁵⁵ Averroes, *Die Epitome der Parva naturalia*, Hrsg.: Helmut Gätje, S.3-4.

gehören. Er ergänzt [Ibn Rušd sagte über Aristoteles, dass dieser seine Rede um das, was ihm von den Ursachen dieser Fähigkeiten blieb, ergänzte (er meint die nicht vorher behandelt wurden)]. Als Beispiel für das, wie er im Buch ‚Über die Seele‘ sprach über die bewegenden Fähigkeiten im Raum: Was sie sind, und wie sie in Bewegung versetzt wurden; dann bleibt ihm hier zu sagen: Was die Organe und die Werkzeugzeuge [die Glieder] sind, durch die die Bewegung geschieht.“

Das Wort *لما* in der obigen Aussage bedeutet - weil. Ibn Rušd wollte damit sagen, dass gerade weil Aristoteles einige Themen schon vorher in Büchern wie „Über die Seele“ und „Über das Tier“ behandelt hatte, sie nicht in diesem von ihm verfassten Buch „Parva naturalia“ nochmals erklären mußte. Auch das betrifft die Erklärungsebene der Untersuchungsart. So behandelt Aristoteles z.B. im Buch „Über das Tier“ die Organe des Tiers, d.h. er beschränkt sich auf die tierspezifischen Aspekte und Faktoren, ohne auf die Vernunft einzugehen. Im Buch „Über die Seele“ behandelt er die allgemeinen Teile der Seele, sowohl die tierische, als auch die menschliche Vernunft. Deswegen gilt das Buch „Über die Seele“ als umfangreichste Schrift über die Seele überhaupt. In dieser Schrift behandelt Aristoteles dann die biologische und die vernünftige Seele. Im Buch „Parva naturalia“ untersucht er die einzelnen Fähigkeiten, er ergänzt demnach, was er im Buch „De anima“ und „Über das Tier“ nur in kurzer Fassung vorgestellt hatte.

Wir sehen, wie Aristoteles die menschliche Seele in der Schrift „Über die Tiere“ auf der Erklärungsebene der Anatomie *اعضاء الحيوان* behandelt, und in „De anima“ auf der Erklärungsebene der Naturwissenschaft, durch die die Beziehung der Seele mit dem Körper (die allgemeinen Teile des Körpers sind gemeint) geklärt wurde. Diese Erklärungsebene ist in der modernen Sprache unter dem Terminus des psychisch-physischen Problems gefasst worden, d.h. das Problem der Beziehung des materiellen Körpers mit der Welt der Vernunft (Bewusstsein). Dahingegen erklärt er in „Parva naturalia“ die Seele hinsichtlich ihrer Beziehung zum Körper, im Bezug auf die Fähigkeiten, die nicht in „De anima“ erörtert wurden. Aber nach Ibn Rušd behandelte Aristoteles in „De anima“ die ersten Fähigkeiten der Seele im Allgemeinen. Unter diese Fähigkeiten sind die Hauptteile der Seele, wie die Vorstellung, das Gedächtnis, der Gemeinsinn, die äusseren Sinnesorgane usw. eingeordnet.

Ibn Rušd drückte diese allgemeine Erklärungsebene folgendermassen aus: ” *ينسب الى* “ Übers.: „[...] die zum Körper des *جسد الحيوان من اجل وجود النفس له مثل الحس والحركة*

Tiers gehört, aufgrund der Existenz der Seele bei ihm, wie die Wahrnehmung und die Bewegung.“

In „De anima“ führt Aristoteles die seelischen Fähigkeiten auf, die das Tier im Raum in Bewegung setzen (psychisch-physische Phänomene), aber in „Parva naturalia“ erläutert er dieses Thema dadurch, dass er versucht, auf die Frage, durch welche Werkzeuge diese Bewegung verursacht werden könnten, eine Antwort zu geben.³⁵⁶ Man kann diese Erklärungsart als „Schichtenklärung“ oder „Makro-Mikro Erklärungsebene“ bezeichnen.

³⁵⁶Ebd., S. 4.

4.4. PLATON UND ARISTOTELES IM ISLAM IN HINSICHT AUF DIE VERSCHIEDENEN MEINUNGEN

Diese „Schichtenklärungsebene“ erhellt die Bedeutung, oder genauer ausgedrückt: Die Absicht des Textes, in dem sie versteckt oder verschleiert ist.

Die Aussagen des Aristoteles wurden bereits detailliert aufgezeigt, womit betont werden sollte, dass der Unterschied zwischen Aristoteles und Platon nur in der Verwendung unterschiedlicher technischer Terminologien liegt, und zwar gemäss der oben erwähnten Methode des Aristoteles. Aristoteles verwendet im Buch „De anima“ beide Erklärungsebenen, d.h. die Dialektik und die Naturforschung.

Ein bekannter Historiker der Geschichte der arabischen Wissenschaft, Ğurġī Zaydān, bemerkt, dass Aristoteles mit seiner Philosophie das Ziel hatte, die physikalischen Phänomene mit Hilfe der Naturwissenschaft zu erklären, und jede rationale oder theoretische Untersuchung müsse daher mit Hilfe der Naturphänomene erklärt werden. Im Gegensatz zu Platon hat Aristoteles kein Interesse daran, die Terminologie der Dichtung und des Mythos in seiner Sprache zu verwenden.³⁵⁷ Ğurġī Zaydān zufolge lag nämlich der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles in der Technik der Terminologie, die die Neoplatoniker als Teil ihrer Methode aufnahmen. Diese Ansicht wird im Laufe dieses Kapitels argumentativ untermauert werden. Der Unterschied zwischen den beiden Schriften des Aristoteles – „De anima“ und „Nikomachische Ethik“ - zeigt deutlich diese Ansicht auf. Die Schrift „Nikomachische Ethik“ tendiert zur platonischen Terminologie, während „De anima“ sprachtechnisch weit von Platons Sprache entfernt anzusiedeln ist.

Die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen haben diese Methode des Aristoteles begriffen. Ğurġī Zaydān bestätigt damit die erwähnte Betrachtung und die Beurteilung des Unterschieds beider Philosophen, die al-Fārābī in seinem Buch „Die Vermittlung zwischen den Meinungen der beiden Weisen“ vorgestellt hat, und weist damit jede Behauptung, die die Philosophie im Islam nicht als „al-Ğam“ (Vermittlung) zwischen Aristoteles und Platon verstehen will, zurück. Aus diesem Grund trägt das Buch al-Fārābīs den Titel „al-Ğam“ und nicht „al-Tawfīq.“

Werfen wir einen Blick darauf, wie andere Forscher dieses Thema betrachten, wie z.B. W. Montgomery. Er sieht die islamischen Philosophen als Fortsetzer der griechischen Philosophie. Seine Argumente stehen im Gegensatz zu der Meinung, die islamischen Philosophen seien Platoniker oder Gnostiker gewesen. Seine

³⁵⁷ Ebd., Ğurġī Zaydān, S. 139

Argumente lauten: A.) Die Definition der Philosophie, die die islamischen Philosophen gaben - besonders Ibn Sīnā -, ist ursprünglich griechisch-aristotelisch.³⁵⁸ B.) Die Frucht ihrer philosophischen Kommentare der griechischen aristotelischen Philosophie und ihre Dankbarkeit gegenüber den „al-Awāʾil“ (die Ersten oder die Alten) rührt daher, dass sie diese Wissenschaft entwickelten. Aufgrund dieser Erklärung sagt der Verfasser, die islamischen Philosophen haben die griechische Philosophie wiederholt.³⁵⁹ Der Autor leugnet nicht die Originalität (die Erneuerung) der islamischen Philosophen, aber er beschränkt dies nur auf den Versuch, ihre Philosophie nach den qurʾānischen Konzepten zu verarbeiten. Daher waren sie bemüht, eine qurʾānische Auffassung von Gott und seiner Schöpfung mit einer philosophischen Sichtweise in Einklang zu bringen, die sich letztlich von Platon, Aristoteles und Plotin herleitete.³⁶⁰

Die Forscher sind sich in der Frage der Klassifizierung der islamischen Philosophie uneins, manche behaupten, sie sei platonisch, andere betrachten sie als aristotelisch oder neuplatonisch, oder als Mischung aus allen vorangegangenen philosophischen Richtungen, mit anderen Worten: Als Eklektizismus.

4.4.1. Die Frage nach der Echtheit der Schriften des Aristoteles – Die Transformation des Aristoteles im Islam

Die Frage, die in diesem Zusammenhang auftaucht und bei der wir eine Bewertung der Rezeption der Schriften des Aristoteles in der islamischen Philosophie geben müssen, ist folgende: Ist die Philosophie Platons wirklich ein Gegensatz zur Philosophie des Aristoteles? Zusätzlich zur oben erwähnten Erklärung (Naturwissenschaft und Dialektik), die eine Antwort auf diese Frage gibt, sollen hier einige Argumente angeführt werden.

F.E. Peters bezeichnet die Philosophie im Islam als Scholastik. Für ihn ist Aristoteles der Vater der ursprünglichen Rezeption der scholastischen Ansichten.³⁶¹ Die scholastische Tradition wurde erst bei Sokrates entwickelt, und die Sofisten verwendeten diese Methode in der Rhetorik, aber mit Aristoteles erreichte diese Entwicklung ihre Vollkommenheit.³⁶² Die

³⁵⁸ W. Montgomery Watt, *Der Islam II*, S.320.

³⁵⁹ Ebd., S. 320-321. Ich werde sagen, dass diese Kommentare sich Aristoteles mehr widmeten als jedem anderen griechischen Philosophen.

³⁶⁰ Ebd., S. 321.

³⁶¹ F. E. Peter, *Aristotle and the Arabs*, S.12-13.

³⁶² Ebd., S.1.

Diskussion über die scholastische Bezeichnung der aristotelischen Philosophie berührt unser Thema nicht, weshalb wir eine ausführliche Diskussion dieses Themas nicht in diese Arbeit aufnehmen. Was aber wichtig für unsere Untersuchung ist, ist die Verknüpfung zwischen Sokrates und seinen griechischen Nachfolgerphilosophen, besonders Aristoteles. Diese Verknüpfung bezieht sich auf die Methode oder Form des Denkens. F.E. Peter stellt einen anderen interessanten Punkt vor, der die Frage über die Verstehensart der aristoteleischen Schriften, die als originär gelten, offen lässt. Dieser Punkt weist auf andere Fragen hin, die auf sich auf die originären und falschen Schriften des Aristoteles beziehen. Neben dieser Frage sollte man auch nach der Echtheit oder Falschheit der Schriften des Aristoteles fragen.

4.4.2. Die Frage nach der Originalität der aristotelischen Schriften

Die echten aristotelischen Schriften waren in römischer Zeit nicht bekannt. Mit Andronicus aus Rhodos, der 30 Jahre vor Christus lebte, müssen die Meinungen zurückgewiesen werden, die besagen, dass die islamischen Philosophen und vor ihnen die Neoplatoniker die griechische und besonders die aristotelische Philosophie verfälschten. Die Römer, die Neoplatoniker und die Muslime kannten die originären Schriften des Aristoteles nicht. Mit anderen Worten: Die aristotelischen Schriften, die wir heute besitzen, sind nicht der Massstab für unsere Beurteilung des Ausmasses der Bekanntheit des Aristoteles bei den islamischen Philosophen. Die Rezeption der Philosophie des Aristoteles durch Andronicus, meint der Verfasser, gebe den „griechischen“ Aristoteles nicht wieder, d.h. wie Aristoteles in seiner Zeit in Griechenland bekannt war, sondern sei ein Versuch einer „römischen“ Bearbeitung seiner Schriften.

Eine weitere ausführliche Untersuchung liefert uns O. Gigon.³⁶³ Ihm zufolge besitzen wir alle Schriften Platons, also alles, was er geschrieben und veröffentlicht hat. Aber bei Aristoteles besitzen wir nicht alle seiner Schriften. Deswegen gibt es bei der Erforschung der platonischen Schriften keine Schwierigkeiten. Aber bei Aristoteles tauchen viele Schwierigkeiten auf. Die Gesamtausgabe der aristotelischen Schriften, die wir jetzt besitzen, ist „vom 2. Jhd .n. Chr. an nachweisbar, von der wir aber annehmen dürfen, dass sie in der Zeit Ciceros hergestellt worden ist. Die Spätantike, sowie das griechische und lateinische Mittelalter haben von Aristoteles nichts Anderes gekannt als eben diese Gesamtausgabe. Wir besitzen auch ein Verzeichnis der Schriften des Aristoteles, das aus dem 3 Jhd. v. Chr. stammt und das ein völlig abweichendes Bild

³⁶³ O. Gigon, *Einführungsschriften*, S. 40.

vermittelt.“³⁶⁴ Das Verzeichnes führt auf eine frühhellenistische Ausgabe, die mehr Titel enthält als die uns überlieferte Ausgabe.³⁶⁵

Eine andere Schwierigkeit in der Erforschung der aristotelischen Schriften, die die Frage nach der Echtheit seiner Schriften noch komplizierter macht, ist die Tatsache, dass die uns tradierten aristotelischen Texte sich nicht unbedingt in der Form befinden, in der Aristoteles sie publizierte.³⁶⁶

Es gibt geschichtliche Ereignisse, die zu diesen Umständen führten. Diese Ereignisse sind:

1.) Die gesamte Bibliothek des Aristoteles und seine Originalmanuskripte sind nach dem Tod Theophrasts bei Neleus (288 v. Chr) gelagert worden. Er war, wahrscheinlich, einer der letzten Peripatetiker, d.h. er war der letzte überlebende Schüler des Aristoteles.

2.) Er nahm alle Bücher von Aristoteles mit sich, als er in seine Heimat zurückgekehrt ist.

3.) Er vererbte diese Bücher an Menschen, die kein Interesse an der Philosophie hatten. Diese Bücher lagerten während etwa 200 Jahren in einem Keller, bis sie im ersten Jahrzehnt des ersten Jahrhunderts vor Christus von einem Gelehrten entdeckt und trotz ihres schlechten Zustandes aufgekauft wurden. Dann wurden sie nach Athen überstellt.

4.) Während des Kriegs zwischen Rom und Mithridates besetzte der römischer Feldherr Sulla die Stadt Athen (84 v. Chr.). Er hatte Interesse an der griechischen Kultur.

5.) Er transportierte die gesamten Schriften des Aristoteles nach Rom. So wurden sie sein Eigentum, und er beauftragte einen griechischen Gelehrte, Tyramion, damit, diese Manuskripte und Schriften zu edieren.

6.) Einige Jahre später ist dieser von Rhodos nach Rom gekommen und übernahm die Aufgabe, diese Schriften zu edieren. Er verfasste eine Einleitung für die ganze Ausgabe des Aristoteles. Diese Ausgabe besitzt den grössten Teil von ihr, und wahrscheinlich wurde diese Ausgabe auf eine neue Basis gestellt.³⁶⁷

Nach dieser Darstellung der Geschichte der aristotelischen Schriften kann man die Frage nach der Echtheit der Schriften, die wir besitzen, immer mehr in Frage stellen. D.h. die Vorwürfe gegen die islamischen Philosophen als Verfälscher der Philosophie des Aristoteles verlieren ihre Gültigkeit.

³⁶⁴ Ebd., S. 40–41.

³⁶⁵ Ebd., S 41.

³⁶⁶ Ebd., S. 41.

³⁶⁷ Ebd., S. 41-42.

Diese philosophischen Charaktere des Aristoteles übernahmen die islamischen Philosophen mit dem Neoplatonismus, d.h. die römisch-hellenistische Philosophie.³⁶⁸ Dieser Prozess geschah nach den Maßstäben der römischen Gedankenstruktur, die aus anderen historischen Ereignissen als die Griechischen hergeleitet und betrachtet wurden. Trotz der oben erwähnten historischen Tatsachen unterstützt der Verfasser die Meinung, dass die islamischen Philosophen Aristoteles verfälschten.³⁶⁹

Man bemerkt, dass F.E. Peter sich widerspricht, auch wenn er nicht die Repräsentation der aristotelischen Tradition im Neoplatonismus leugnete.³⁷⁰ Diese Ideen F.E. Peters sind ein Beispiel für das Missverständnis der oben erwähnten historischen Tatsachen, die er miteinander verknüpft. Er konzentriert sich nicht auf ihre oberflächliche Ebene, sondern dringt auf der Suche nach den Hintergründen tief in sie ein. Der Schlüssel zum Verständnis liegt in dem Versuch, den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles auch auf der Ebene der Formulierung, des sprachlichen Unterschiedes zu suchen. Dieser Unterschied ist als Folge ihrer unterschiedlichen Methoden zu betrachten.

Die Sprache Platons ist nicht nur metaphysisch, sondern enthält auch mythische Ideen, und dies trotz der Bemühungen Platons, die griechische Mythologie zu rationalisieren (Die alte kultische griechische Religion wird als mythisch bezeichnet). Aristoteles folgte der Tendenz seines Lehrer und machte damit den grössten Schritt in diese Richtung. Er gesteht der Vernunft mehr Spielraum zu, um dieselben behandelten Phänomene auf einer anderen Erkenntnisebene zu erklären.

Wenn wir diesen Prozess auf den Entwicklungsprozess der islamischen oder neuplatonischen Philosophen übertragen, dann könnten wir dies folgendermaßen formulieren: Die Offenbarung und die Philosophie. Die Offenbarung erklärt die Phänomene auf der Intuitionsebene, d.h. was als Gott oder der Ursprung des Lichts auf der Offenbarungsebene bezeichnet wird, oder was als der Erste oder der Unbewegte Beweger bezeichnet wird, oder was aus diesem Ersten erzeugt wird, wie die erste Vernunft –nous– oder die erzeugten Intellekte, die als Engel bei den islamischen Philosophen auftauchen.

Von der anderen Seite muss betont werden, dass Aristoteles einige Dialoge schrieb, die den platonischen Dialogen ähnlich sind. In diesen Dialogen verwendet er seinen

³⁶⁸ F. E. Peter, S. 14.

³⁶⁹ Ebd., S. 15.

³⁷⁰ Ebd., S. 14.

eigenen Stil. Einer dieser Dialoge trägt den Namen „Über die Seele.“ Dieser Dialog ist ein Gegenstück zum platonischen „Phaidon.“³⁷¹ Nach O. Gigon “[scheint] der Dialog über die Seele [...] mit einem Mythos platonischer Art geschlossen zu haben.“³⁷² O. Gigon stellt einige Gründe für die Vernachlässigung der Dialoge des Aristoteles vor. Diese Dialoge sind in Vergessenheit geraten. Diese Gründe lassen uns verstehen, warum die aristotelische Sprache, wie sie in den bei uns vorhandenen Schriften überlebte, nicht die Sprache seiner Dialoge ist. Diese Gründe sind:

- 1.) Nach dem Tod des Aristoteles sind diese Dialoge nur in einem bestimmten kleinen Kreis gelehrt und gelernt worden. Im Hellenismus gingen die Dialoge unter, so dass sie in der Gesamtausgabe des Andronikos nicht erwähnt wurden.
- 2.) In den hellenistischen, epikureischen, stoischen Epochen sind die Dialoge vernachlässigt worden, weil sie als unwissenschaftlich betrachtet wurden.³⁷³

O. Gigon glaubt nicht an die Behauptung, dass diese Dialoge von Aristoteles in der Zeit seiner Jugend geschrieben wurden, als er von Platon beeinflusst war. Damit glaubt er nicht, dass Aristoteles später die wissenschaftliche Tendenz adoptierte. Er meint, dass das Schreiben dieser Dialoge „mehr oder weniger auf sein ganzes Leben verteilt“³⁷⁴ war. Nach dieser Vorstellung könnte man sagen, dass Aristoteles’ Sprachformulierung keine Änderung durchlaufen hat, im Sinne einer Entwicklung seines Stils oder seiner Philosophie überhaupt, sondern diese oder die andere Formulierungsart bewußt gewählt hat, je nach der Orientierung dieser Schrift oder der anderen.

4.4.3. Philo: Der erste Schritt zu einer Vermittlung zwischen Platons und Aristoteles’

Diese Erklärungsart begann erst mit dem jüdischen Philosophen Philo aus Alexandria, der die alte biblische Lehre und ihre Begriffe auf die philosophischen Ebene (Platonismus, Neupythagorismus, Stoismus und Aristotelismus) transformiert hat. Philo gehört zu einer philosophischen Richtung, die die Religion (Judentum und Christentum) zu philosophieren versuchte. Unter dieser Richtung waren neben Philo noch Clement, Albinus, und Ammonius Saccas bekannt, die unter dem Terminus „Mittel-Platonismus“ gefaßt werden. Diese Richtung setzte die Tendenz des

³⁷¹ O.Gigo, Aristoteles: *Einführungsschriften*, S. 46.

³⁷² Ebd., S. 46.

³⁷³ Ebd., S. 47.

³⁷⁴ Ebd., S. 48–49.

Antiochus aus Ascalon und des Eudorus aus Alexandria³⁷⁵ fort, die verlorenen aristotelischen Schriften durch Platon wieder zu beleben. Seit der Veröffentlichung des aristotelischen Corpus durch Andronikos aus Rhodes im ersten Jahrhundert v. Chr. begann Aristoteles, die anderen philosophischen Richtungen (wie den Platonismus und Pythagorismus) zu „besetzen,“ und zwar erst durch seine Schrift *Categories*, die die metaphysischen Probleme, die sich mit den oben erwähnten Richtungen auftraten, behandelt.³⁷⁶

Philo verwendet die zehn Kategorien des Aristoteles, um eine Lösung für seine theologischen Probleme zu finden.³⁷⁷ Die oben erwähnten philosophischen Richtungen verwendeten die aristotelischen Kategorien, und zwar jede Richtung nach ihrer Denkstruktur, nach ihrer Erklärungsebene, z.B. wurden die zehn aristotelischen Kategorien in der Stoa auf vier reduziert.³⁷⁸

Man kann die Verstehensart Philos und seiner Nachfolger auf folgende Weise, wie Robert M. Bechman dies beschrieben hat, klassifizieren: „If Philo postulates a theory of the *Categories* as we have described, then we see a categorical option that bridges both Neo Pythagorean and Aristotelian doctrines. Following the former he asserts that the Aristotelian and Stoic categories have referential efficacy only to sensible realm.“³⁷⁹ Wir sehen, wie Philo die Stoa mit dem Aristotelismus verbindet, und wie er, Philo, den Unterschied zwischen den beiden Richtungen nur auf die Erklärungsebene beschränkt. Aber es muss noch ein Punkt in diesem Zusammenhang betont werden, und zwar die Tatsache, dass die aristotelischen und die stoischen Kategorien sich auf dieselbe Realität beziehen. Das bedeutet im Wesentlichen, dass die beiden Kategorien identisch sind, aber es scheint, dass sie verschieden sind. Mit anderen Worten: Der Unterschied zwischen ihnen liegt in ihren technischen Terminologien.

4.4.4. Clement aus Alexandria – Der zweite Schritt

Diese Verstehensart war nicht nur auf Philo beschränkt, sondern wir finden sie ebenfalls bei anderen Philosophen des mittelalterlichen Platonismus. Einer, der dieser Verstehensart folgte, ist Clement aus Alexandria. Er und Philo, “they reflect

³⁷⁵Robert M. Bechman, *From Philo to Origen*, S. 9.

³⁷⁶Ebd., S. 25.

³⁷⁷Ebd., S. 25.

³⁷⁸Ebd., S. 35. Zu diesem Thema siehe auch S. 35-45.

³⁷⁹Ebd., S. 40.

the tendency in second century Platonism to integrate the teaching of Aristotle with those of Plato. These subtle changes emerge in Clement's technical terminology and in his understandings of the logos and the categories."³⁸⁰ Diese Aussage zeigt uns deutlich, dass der Philosoph den Integrationsprozess zwischen Platon und Aristoteles durchführte und eine technische Terminologie verwendete, die er seiner Erklärungsebene anpasst. Es ist nicht bekannt, ob die Schriften Philo oder Clements oder eines anderen Philosophen dieser Richtung ins Arabische übersetzt wurden. Aber wir können ihre Rezeption in der islamischen Philosophie sehen durch bekannte Vermittler, deren Schriften doch ins Arabische übersetzt wurden, wie Galen und Porphyrius. Clement, der die Philosophie des Philo entwickelte, beeinflusste andere Philosophen, wie Origen, Galen, Celsus und Porphyrius.³⁸¹

4.4.5. Albinus: Die Diskussion über die Gründe für die Vermittlung zwischen den Systemen der beiden Philosophen - alte und moderne Meinungen

Mit Albinus, der Aristoteles, wie seine Vorgänger Philo und Clement, verwendet, bekommt diese Rezeptionsart des Integrationsprozesses mehr Deutlichkeit.³⁸² Albinus übte die Verbindung zwischen Platon und Aristoteles, um die Schwierigkeiten, denen er in seiner Philosophie begegnete, zu überwinden. Eine dieser Schwierigkeiten ist die Suche nach einem philosophischen Modell, das als Vermittler zwischen Gott und dem Universum fungieren sollte, oder zwischen Himmel und Erde, zwischen Aristoteles und Platon.

Man fragt nach dem Anlass für die Entstehung des Verbindungsprozesses zwischen Platon und Aristoteles. Die Antwort finden wir bei Albinus deutlicher als bei seinen Vorgängern Philo und Clement. Wie seine Vorgängerphilosophen verwendet er manche Ideen der peripathetischen Philosophie, die sich eigentlich auf Aristoteles beziehen, und unter seiner Lehre eingeordnet sind. Deswegen gibt zwei Beiträge des Albinus zum Mittel-Platonismus: Erstens seinen Beitrag, die peripathetische Doktrin des göttlichen Intellekts (Nous) übernommen zu haben, was Änderungen nicht nur im platonischen Verstehen des göttlichen Intellekts verursachte, sondern auch im Verständnis der göttlichen Ideen. Der zweite Beitrag besteht in seiner Verwendung der kategorischen Doktrin. Denn Robert M. Bechman meint: "We must view these

³⁸⁰ Ebd., S. 56.

³⁸¹ Ebd., S. 57.

³⁸² Ebd., S. 99.

two doctrines as closely tied together. It is no coincidence that both reflect a peripatetic pedigree, and Albinos use of them reflects the extent to which the thought of Aristotle lies at the center of second century Middle Platonic reflection. Only by harmonizing the teaching of Plato and Aristotle could the cho'rismos between God and the universe be overcome.³⁸³

Da wir kein Wissen von der Übersetzung der albinus'schen Schriften ins Arabische haben, können wir behaupten, dass diese Schriften den islamischen Philosophen nicht bekannt waren. Vielleicht waren sie aber im Original bekannt. Dies ist aber nur möglich, wenn die islamischen Philosophen des Griechischen mächtig waren. Wir wissen, dass al-Kindī Griechisch konnte, weil es Übersetzungen aus dem Griechischen ins Arabische von ihm gibt.³⁸⁴ Auch in Bezug auf al-Fārābī kann man behaupten, dass er Griechisch konnte. Bevor er nach Bagdad kam, war er in Harran, wo die einzige Schule der damaligen Zeit ihren Sitz hatte, die noch griechische Philosophie lehrte und pflegte. Aber wir besitzen keine Information darüber, ob Ibn Sīnā mit der griechischen Sprache vertraut war. Oder man kann sagen, dass die Ideen des Albinus und Origen die Rezeptionsgrundlage für die islamischen Philosophen waren, und zwar entweder durch die Übersetzungen oder durch ihre Originale.

Die Entwicklung, die Albinus im zweiten Jahrhundert des Mittelplatonismus antstieß, erweckt den Eindruck, dass er der Ursprung für den Neo Platonismus war. Es ist richtig, dass die Neoplatoniker einige Ideen des Mittelplatonismus nicht akzeptierten, aber die Synthese zwischen Aristoteles und Platon, die die Neoplatoniker und später die islamischen Philosophen adoptierten, hat ihre Wurzeln bei Albinus und Origen aus Alexandria und Ammonius Soccas, die ihre Tendenz weiter an Plotinus und Porphyrius und Proclus vermittelten.³⁸⁵

Die aristotelischen Ideen der Ewigkeit der Materie, die zehn Kategorien, die Vorstellung Gottes (Nous) und andere Ideen, finden sich im Mittelplatonismus, im Neoplatonismus und bei den islamischen Philosophen, besonders bei Ibn Sīnā, weil

³⁸³ Ebd., S. 84.

³⁸⁴ Ibn Abī ʿUṣaybiʿa (Muwafaq al-Dīn abū al-ʿAbās Aḥmad bin al-Qāsim), *ʿUyūn al-anbāʾ fī ṭabaqāt al-aʿtibāʾ*, Teil 1, S. 207. Ibn Ḡulḡul (Sulaymān bin Ḥasān), *Ṭabaqāt al-aʿtibāʾ wa-l-ḥukamāʾ*, S. 73–74; s. auch Ibn al-Qifī, *Tārīḥ al-ḥukamāʾ*, S. 368.

³⁸⁵ Ebd., S. 99; s. diese Verbindung in Vorstellung der Rezeption des Albinus bei Origen, S. 100-104. Als weitere Information über den Ursprung der Idee der Synthese zwischen Platon und Aristoteles enthält das ganze o.g. Buch von Robert M. Bechman umfangreiche Hinweise.

er am meisten Interesse hatte, zwischen Platon (die Religion, die Offenbarung) und Aristoteles (die Logik oder Kategorien, die Vernunft) zu vermitteln.

Es gibt Forscher in der modernen Zeit, die an der Ansicht der o.g. mittelalterlichen philosophischen Richtungen fest halten. Anfinn Stigen behandelt in seinem Buch "The Structure of Aristotle's Thought" dieses Thema. Er erwähnt Whiteheads Aussage, die dieser in seinem Buch "Process and Reality" (New York, 1941) vorgestellt hat. Whitehead hat die europäische philosophische Tradition auf Platon bezogen. Er sagte: "It consists of a series of footnotes to Plato."³⁸⁶ Aufgrund dieser Aussage kommt Anfinn Stigen zu dem Ergebnis, dass "[...] one might almost say that most footnotes in scholarly treatises on Aristoteles refer to Plato."³⁸⁷

Man kann diese beiden Aussagen nach der aristotelischen Ansicht in der folgenden Schlussfolgerung zusammenfassen: Da Platon vor Aristoteles und auch dessen Lehrer war, weisen die Ideen (Fussnoten) des Aristoteles auf die Ideen Platons hin. Folgendes meint Anfinn Stigen: es besteht die gute (fair) Chance, dass jede neue Vorstellung der aristotelischen Doktrin in Verbindung zu Platon gestellt werden muss.

Aufgrund dieser Ansicht haben manche Forscher der philosophischen Geschichte folgenden Schluss gezogen: Die Philosophie des Aristoteles ist eine niedrigere Form des Platonismus.³⁸⁸

Aber es gibt auch andere Meinungen, die zwischen den beiden Philosophien zu versöhnen suchen und etwa sagen: "[...] usually by allotting to Plato the world of the Ideas, to Aristotle the world of the senses [...]."³⁸⁹ Mit anderen Worten: Platon beschränkt sich auf die Erklärungsebene der Ideenwelt, Aristoteles aber auf die Ebene der Physik oder der Naturforschung. Diese Verteilungsart der philosophischen Ansichten, obwohl sie in moderner Zeit entstanden, entspricht die Form des Denkens des Neoplatonismus und später der islamischen Philosophen, besonders was das Buch al-Fārābī's "al-Ġam' bayna Ra'y al-Ḥakīmayn" angeht.

A. Stigen stellt die Meinung A. E. Taylor's in seinem Buch "Aristotle" (London, Th. Nelson and Sons, 1984) vor, die diese Ansicht unterstützt. Er sagte "[...] maintains that Aristotle is everywhere a Platonist malgré lui and that Aristotle owes his hold over men's minds to the

³⁸⁶ Anfinn Stigen, *The Structure of Aristotle's Thought*, S.63.

³⁸⁷ Ebd., S. 20.

³⁸⁸ A.Stigen, S. 20.

³⁸⁹ Ebd., S. 21.

Platonic element in his thought.“ Sein Ergebnis betonten die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen, besonders al-Fārābī und Ibn Sīnā. Er sagt, dass Aristoteles eine neue Methode für die Lösung der Probleme, die von Platon stammen, erfunden hat, und er - A. Stigen - fügt hinzu: “New solutions are arrived at not by posing new problems and brushing aside the old ones as unreal or irrelevant, but by posing the old problems in a new way and by trying to solve them along a new route. To formulate Aristotle’s originality in terms borrowed from Aristotle himself: it did not consist in the subject-matter of his philosophy, but in its form. Even among those who regard Aristotle as essentially a Platonist, there is general agreement on the point that he did not imitate Plato in his method.“³⁹⁰

Im Buch „al-Ġam‘ bayna ra’y al-ḥakīmayn“ des al-Fārābī findet sich dieselbe Ansicht über die Beziehung beider Philosophen. Ich habe die oben erwähnten Meinungen der modernen Forschung dargestellt, um zu zeigen, dass sie, obwohl sie die „echten“ Schriften des Aristoteles besitzen, zu derselben Ansicht wie die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen kommen. Diese Darstellung stellt die Meinung dieser Forscher über die Verfälschung der aristotelischen Philosophie und auch der ganzen griechischen Philosophie durch diese beiden Traditionen – die Neoplatoniker und die islamische Philosophie – in Frage. Mit anderen Worten: Die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen kannten die echten Schriften des Aristoteles, aber ihre Betrachtungsart der beiden Philosophien ist anders - aber nicht falsch –, ist ähnlich zur Meinung dieser Forscher.

4.4.6. Alexander von Aphrodisias

Der berühmte Kommentator des Aristoteles ist Alexander von Aphrodisias, der die aristotelische Philosophie zwischen 198 und 209 lehrte,³⁹¹ und der den islamischen Philosophen durch die Übersetzung seiner Schriften ins Arabische bekannt war. Als Peripatetiker blieb er in seinen Kommentaren in der Nähe von Aristoteles. Er wurde

³⁹⁰ Ebd., S. 21 (Siehe die Meinungen die A. Stigen zeigt, S. 20-24: A. E. Taylor, S. 44-45. A. Stigen gibt andere Meinungen wieder, die diese Ansicht bestätigen, wie z.B. die Ansicht John Burents in seinem Buch *Platonism*, Berkeley: University of California Press, 1928. Oder die Meinung von W. D. Ross in seinem Buch *Aristotle*, 5th ed, rev; London: Methuen, 1949, S. 2. Oder die Meinung Werner Jagers in seinem Buch *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development*, tr .R. Robinson, 2nd ed; Oxford: Clarendon Press, 1960, S. 22-23).

³⁹¹ Richard Sorabji, *Aristotle Transformed*: Artikel von Robert W. Sharples, S. 83.

nicht beschuldigt, die aristotelische Philosophie verfälscht zu haben. In seiner Behandlung der Seelelehre „De anima“ übernahm er die platonische Idee über den Status des aktiven Intellekts. Das Wissen, nach Platon, ist nichts Anderes als die Erinnerung an die Ideen, die vor der Geburt in der Welt der Ideen existierten (Platon behandelt dieses Thema in seinen Büchern „Temaïos“ und „Phaidon“). In seiner Vorstellung der Position des aktiven Intellekts meinte Alexander, dass der Ursprung des aktiven Intellekts bei Aristoteles ausserhalb der menschlichen Existenz liege: “It seems likely that both the general account of Aristotle’s doctrine of intellect entering human being - from outside - (nous thurathen) at (110,4-112,5), and the following reply to the objection that intellect cannot be said to - come from outside - if it is incorporeal and hence cannot move (112,5-113,12), are to be interpreted as accounts of Aristotle’s views; it is the latter section that the author of the Mantissa passage proceeds to attack. Both he and Aristoteles of Mytilene³⁹² accept as given the identification of the - intellect from outside - of Aristotle’s Generation of Animals with the active intellect of De anima 3.5.”³⁹³

Es gibt in diesen Angaben sehr wichtige Information über den Ursprung des aktiven Intellekts bei den Neoplatonikern und später bei den islamischen Philosophen. Durch diese Angaben kann man die Meinung, die diesen beiden Richtungen die Verfälschung der aristotelischen Philosophie vorwirft, zurückweisen (sie widerlegen). Wenn Aristoteles nicht die Position des aktiven Intellekts in seiner Schrift „De anima“ deutlich erklärte, bedeutet dies noch nicht, dass er diese Frage im Dunkeln gelassen hat, oder wie oft behauptet wurde, er den Ursprung des aktiven Intellekts nicht ausserhalb der menschlichen Vernunft sah.

Wie vorher erwähnt wurde, wurde die Position des aktiven Intellekts, die Aristoteles in „De anima“ unklar dargestellt hat, in seiner anderen Schrift „Generation of Animals“ verdeutlicht. Dieser Diskussion folgend kann man die Meinungen, die die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen beschuldigten, in dieser Frage besser verstehen. Sie blickten nicht auf alle Schriften des Aristoteles, wenn sie ein Thema bei ihm untersuchen wollten, sondern beschränkten sich in ihren Untersuchungen auf Thema X oder Y, und zwar nur in Bezug auf eine einzige Schrift, und versuchten nicht, in seinen anderen Schriften Belegstellen und Ergänzungen aus den anderen Schriften heranzuziehen. Dies gilt am meisten für Aristoteles und seine Seelenlehre, weil die behandelten Themen in seiner Schrift

³⁹² Ebd., er ist der dritte Lehrer des Alexander nach Herminus und Aspasius, S. 86-88.

³⁹³ Ebd., S.88-89.

„De anima“ nicht völlig klar sind, d.h. die Unklarheiten wurden in anderen Schriften, wie „Generation of Animals“ oder „De Sensu“ oder der „Nikomachischen Ethik“ ergänzt.

4.4.7. Die Stellungnahme von Olof Gigon

Olof Gigon neigt in seinen Vorbemerkungen zu „De anima“ dazu, diese These zu unterstützen.³⁹⁴ Weil Olof Gigons Erklärung unser Thema direkt betrifft, wird sie in der vorliegenden Diskussion vorgestellt, und zwar als weitere Unterstützung für die Ansicht dieses Teils der Arbeit. Als Hintergrund für das Verständnis der Schrift „De anima“ des Aristoteles weist er auf Platons Seelenlehre hin, wie sie in seinen verschiedenen Schriften dargestellt wurde.

Die Zusammenfassung der philosophischen Themen des Platon, wie sie in seiner Schriften vorgestellt sind lautet:

Menon: In dieser Schrift stellt Platon seine Erinnerungstheorie vor, die auf die Tugend der Seele zurückgreift. Die Seele kann die Tugend erwerben, wenn sie in ihrem Wesen rein ist. Die Tugenden sind ein Teil der göttlichen Welt, die die Heimat der Seele ist. Bevor sich die Seele in einen menschlichen Leib herabsenkt, erwirbt sie das Gute, das in der göttlichen Welt seinen Ursprung hat, und während ihres Aufenthaltes in der irdischen Welt bleibt in ihrem Wesen die Erinnerung an das, was sie in der göttlichen Welt besass. Dies ist der rechte Weg für die Rückkehr der Seele nach dem Tode in ihre Heimat (die Erlösung).³⁹⁵

Gorgias: In diesem Buch beschäftigt sich Platon mit der Frage, wie der Mensch die Tugend erwirbt, wenn er seine Seele zur Reinheit hin pflegt und vor dem Bösen schützt?

Phaidros: Er betont die Idee der Selbstbewegung der Seele und zwar durch ihre Nachahmung der Gestirne.

Phaidon: Hier versucht er, einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele zu erbringen.

Timaios: In diesem Buch behandelt er den Ursprung der Seele aus der Weltseele. Die menschliche Seele ist aus der Mischung von Ewigem und Vergänglichkeit zusammengesetzt, d.h. die menschliche Seele hat Anteil an dem Göttlichen, wie am Irdischen. Die Eigenschaften der irdischen Seele sind die Leidenschaften,

³⁹⁴Aristoteles, *Vom Himmel...*

³⁹⁵Ebd., die Vorbemerkungen Olof Gigon, S. 188.

Sinneswahrnehmungen, Triebe u.s.w. In Timaios finden wir Ideen, die direkt bei Aristoteles mit anderer Terminologie erklärt werden, z.B. die platonische Teilung der Seele in drei Teile; die Vernunft = Herrscher, der Mut = Krieger und die Begierde = Bauer. Der Mensch besitzt die drei Teile, das Tier nur die letzten zwei Teile, und die Pflanze nur den dritten Teil. Nach Platon ist nur der erste Teil, die Vernunft, unsterblich, während die anderen Teile vergehen mit dem Tod des Körpers.³⁹⁶ Diese platonischen Ideen in Timaios rezipiert Aristoteles, ohne dass er eine inhaltliche Änderung in ihrem Wesen verursacht. Der Grund dafür ist, dass es Berührungspunkte in diesen Ideen gibt, die auf der physiologischen Erklärungsebene vorgestellt und mit ihr identisch sind. Aber es muss betont werden, dass diese Annahme nicht die geistige - göttliche Erklärungsebene betrifft.

³⁹⁶Ausser der oben erwähnten platonischen Schriften siehe auch Ebd., die Vorbemerkungen von Olof Gigon, S. 188-190.

4.5. DE ANIMA UND EUDEMUS DES ARISTOTELES – DIE BEZIEHUNG ZWISCHEN DE ANIMA UND DEN ETHISCHEN SSHRIFTEN BEI ARISTOTELES

In der ersten Abhandlung der Schrift „De anima“ behandelt Aristoteles die Meinungen seiner Vorgängerphilosophen zur Seelenlehre und zwar in Bezug auf die historische Seite und berührt die physiologische Betrachtung der Seelenbehandlung. In der zweiten Abhandlung untersucht er das Wesen der Seele und ihre physiologische, tätige Ebene, wie die Wahrnehmungsorgane und die Sinne. In der dritten Abhandlung behandelt er die Funktionen der Seelenteile, wie das Erkennen, die Vorstellungskraft und das Wollen und andere Teile und zwar in ihren Beziehungen mit den zwei Polen der menschlichen Existenz, dem Ewigen - der göttlichen Welt - und dem Körperlichen - der irdischen Welt.

Die Ergebnisse dieser Verteilung der Schrift „De anima“ sind nach O. Gigon: „Im allgemeinen wird nun erklärt, dass Aristoteles sich eben gerade von Platon unterscheidet, dass er sich für empirisch, physiologische Fragen weit mehr interessiert habe als für die abstrakte Spekulation.“³⁹⁷ Mit Spekulation ist die Untersuchung der Ideenwelt, die unsichtbar ist, und deren Untersuchung deswegen spekulativ bleibt, gemeint. Diese Welt ist das Objekt für die Untersuchung des Dialektikers und nicht Objekt für den Naturforscher.³⁹⁸

Olof Gigon unterstützt die Meinung, die besagt, dass Aristoteles die Fragen, die nicht in „De anima“ erörtert wurden, in seinen anderen Schriften darstellt. Er argumentiert folgendermaßen: „Der entscheidende Grund, weshalb Aristoteles in den Büchern über die Seele die empirische-physiologischen Fragen, die philosophisch zweiten Ranges und im einzelnen nur für Mitforschende zugänglich waren, derart in den Vordergrund rückt, ist ohne Zweifel ein anderer gewesen [...] weshalb in der Nikomachischen Ethik so wenig vom philosophischen Lebensideal und in der Metaphysik so wenig von Gottheit gesprochen wird. Diese Zentralprobleme hat Aristoteles nicht bloß in Vorlesungen für Schüler und Freunde behandelt. [...] So hat Aristoteles sie in eigenen Schriften dargestellt, Schriften, die auch den literarischen Ansprüchen eines weiteren Publikums genügen sollten. Die Doktrin war dabei keine andere, nur die Weise der Darbietung.“³⁹⁹

³⁹⁷ Ebd., S. 194.

³⁹⁸ Ebd., S. 260.

³⁹⁹ Ebd., S. 194.

Als Beispiel für diese Angaben ist die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, die in der Schrift „De anima“ unbehandelt bleibt, zu nennen, oder besser zu sagen: Aristoteles hat sie in Unklarheit gelassen, aber in anderen seiner Werke wie „Eudemus“ unterstützt und übernommen.⁴⁰⁰ Da Aristoteles diese Frage der Unsterblichkeit der Seele in „De anima“ unklar vorstellte, behaupteten einige Studien seiner Philosophie, dass er die Unsterblichkeit der Seele leugnete. Aber Aristoteles lässt diese Frage in „De anima“ unbehandelt, weil er sie in anderen Schriften schon vorstellte, und sie deshalb nicht zu wiederholen brauchte. Auch beschränkt er sich in „De anima“ mehr auf die physiologische Erklärungsebene, d.h. er adoptiert die Naturforschungsmethode, und in „Eudemus“ verwendet Aristoteles die theoretische, spekulative Methode, die dialektisch ist. Es gibt keine Hinweise darauf, dass Aristoteles dieses Werk leugnete, oder später durch ein anderes Werk ersetzte, sondern in diesem Werk ergänzt er Probleme, die er in der „De anima“ nicht in Vollkommenheit aufgezeigt hat.⁴⁰¹

Mit anderen Worten: Das Werk „Eudemus“ gilt als Hintergrund für das Verstehen und die Ergänzung der Schrift „De anima“ Wir besitzen das ganze Werk „Eudemus“ nicht, aber es gibt manche Fragmente dieser Schrift, die bei verschiedenen Autoren erwähnt wurden, oder die in Aristoteles’ Schriften selbst vorhanden sind.⁴⁰²

Die Forscher, die Aristoteles’ Philosophie nicht als Einheit betrachten, behaupten, dass er in „Eudemus“ in derstellungsfrage über die Seele der pythagoreischen Seelenlehre nahesteht. Nach dieser Auffassung befindet sich die Seele, während ihres Aufenthaltes im Körper, im Gefängnis, in der fremden Welt. Sie kann sich vom Körper befreien durch ihre Bemühung, die Tugend zu erwerben. Nach dem Tod wird sie zu ihrer Heimat - zur göttlichen Welt – zurückkehren.⁴⁰³ In „Eudemus“ ist auch der Traum des „Eudemus“ vorgestellt, durch den dieser Hinweise auf die Heimkehr der Seele bekommt.⁴⁰⁴

Die Ergebnisse, die wir über die Seele durch das Lesen des „Eudemus“ bekommen, und die sich nicht in „De anima“ finden, sind folgende:

⁴⁰⁰ Ebd., S. 194.

⁴⁰¹ Ebd., S. 195.

⁴⁰² Ebd., S. 195; über „Eudemus“ Figur und den historischen Hintergrund des Werkes „Eudemus“, siehe weiter S. 195-196.

⁴⁰³ Ebd., S. 197.

⁴⁰⁴ Ebd., S. 198.

Es gibt eine Trennung zwischen der Seele und dem Körper nach dem Tod. Die Seele ist unsterblich. Die Idee der Rückkehr der Seele nach dem Tod zur Jenseitswelt enthält in sich die Idee der Trennung nach Stufenweise, d.h. der Mensch muss bestimmte Bedingungen erfüllen, um die Rückkehr seiner Seele zu sichern. Die Bedingungen sind: Das Gute zu praktizieren, die Reinheit der Seele vom Bösen zu bewahren, das Wissen, das zur Vollkommenheit führt, zu erwerben.

Der Traum des „Eudemos“ besagt, dass es „[...] eine Vorstufe zur Heimkehr sei und, dass sich in ihm die Seele schon teilweise vom Körper löse und Dinge ahne, die eigentlich erst im Jenseits zu erkennen bekäme.“⁴⁰⁵

Nach dieser Vorstellung wird gefragt, ob diese Ideen bei Aristoteles nicht mit den platonischen Ideen vom Inhalt her Ähnlichkeiten aufweisen. Die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen begriffen das einheitliche System des Aristoteles, das zu diesem Verstehen dieser Ähnlichkeit führt. Die „alten“ Philosophen gestalten ihre Philosophie nach dem Absolutismus und suchten es. So muss man die Untersuchung dieser Philosophen auf diese Vollstellung der Gestalt und der Suche beziehen. Der Absolutismus in der Struktur in diesem Zusammenhang bedeutet, dass es eine innere Beziehung zwischen einem Werk und den anderen gibt. Oder wie vorher gezeigt wurde, ein Idee im Werk X erklärt eine andere im Werk Y, d.h. einheitliche innere Beziehung.

Die Meinungen, die die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen als Verfälscher der aristotelischen und griechischen Philosophie beurteilen, benutzten in ihrer Betrachtung den Relativismus als Forschungsmethode, was mit dem Absolutismus der Struktur dieser Philosophen nicht harmoniert. Wie vorher gesagt wurde, waren sich beide Richtungen der Philosophie – Neoplatonismus und die islamische Philosophie - dieses Problems bewusst, was es ihnen erlaubte, eine umfassende Betrachtung dieser Philosophien anzustellen. Wenn wir über die Schreibart in Bezug auf den Vergleich zwischen Platon und Aristoteles reden, dann müssen wir erwähnen, dass Aristoteles in seinen Dialogen, besonders in „Eudemos“ mehr Gewicht auf die mythischen Elemente als Platon legt. So kann man den Unterschied zwischen Platon und Aristoteles auf folgende Weise formulieren: Die aristotelische Art ist hellenistisch, während Platon zur klassischen Art gehört.⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ Ebd., S. 198.

⁴⁰⁶ Ebd., S. 198-200.

Die Traumvorstellung in „Eudemus“ ist durch verschiedene mythische Motiven bezeugt. Der Mythos im Alten Griescheland war die Religion, mit anderen Worten ist auch bei Aristoteles die Religion mit der Philosophie in einem bestimmten Maß vermisch, wie es der Fall bei den Richtungen der Neoplatoniker den islamischen Philosophen ist.

Die Unsterblichkeit der Seele bei Aristoteles wurde nicht nur durch mythische Motive bewiesen, sondern auch mit Hilfe der logischen und naturphilosophischen Argumente. Diese Argumente berühren sich mit den Argumenten, die in der platonischen Schrift „Phaidon“ vorhanden sind, d.h. sie sind diesen Argumenten des Platon ähnlich. Olof Gigon zitiert den zweiten Abschnitt von „Eudemus,“ der die Idee der Unsterblichkeit der Seele unterstützt. Es ist wichtig, dieses Zitat hier wieder zu erwähnen: Er sagt: „Die Seele ist unsterblich, da wir Menschen ja alle von Natur aus den Dahingeschiedenen Spenden opfern und bei ihnen schwören. Aber niemand würde einem Wesen spenden, das überhaupt nicht existiert oder bei einem solchen schwören.“⁴⁰⁷ Die Unsterblichkeit der Seele und der Glaube an Gott sind philosophische Elemente, auf die Aristoteles nicht verzichten konnte.⁴⁰⁸ In der „Nikomachischen Ethik“ gibt es Abschnitte, die auf die Unsterblichkeit der Seele hinweisen. Aristoteles behandelt das Thema Glück im Bezug auf die Teilung der Seele in Irrationale und Rationale.⁴⁰⁹ Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang nicht direkt von der Unsterblichkeit der Seele. Der irrationalen Seele gehört die pflanzliche und die begehrende Seele. Das Glück wird erreicht durch die rationale Seele. Die Unsterblichkeit ist mit dem Glück identisch. Was aus dieser Vorstellung herauskommt weist hin, dass die Pflanzliche und die begehrende Seelen zur materiellen Welt, was nicht der Fall für die rationale Seele, die zur unmateriellen Welt gehört.

4.6. DIE STUFENWEISE DER SEELE

In dieser Untersuchung wird mehr über das Thema des „Leib–Seele“ Problems gesagt. Ich möchte hier diese Ergebnisse der Studie A. Stigen mit anderen Studien, die sie unterstützen mitteilen, und zwar nicht aus der Notwendigkeit heraus, diese Vorstellung zu wiederholen, sondern weil sie direkt in die oben erwähnte

⁴⁰⁷ Ebd., S. 200.

⁴⁰⁸ Ebd., S. 201.

⁴⁰⁹ Aristoteles, Nikomachischen Ethik, übersetzt und Nachwort von Franz Dirlmeier, S. Buch 1, 13, S. 29-33.

Argumente dieser Erklärung einfließen. Durch diese Ergebnisse wird die Stufenweise der Seele, und die Bearbeitung der Beziehung zwischen Aristoteles und Platon und Plotinus Seelenlehre bei Ibn Sīnā, wie auch als Schlussfolgerung: die Verbindung zwischen Religion und Philosophie, gezeigt.

1.) A. Stigen verwendet die Meinung von F. Nuyens. Nach F. Nuyens schliesst sich Aristoteles in seiner originellen Vorstellung eng an Platons Buch „Phaidon“ an. In diesem Buch stellt Platon die Ansicht des antagonistischen Dualismus’ - Körper und Seele - vor. Die menschliche Seele existiert nach Aristoteles, wie F. Nuyens erklärte, vor der Schöpfung des Körpers. Der Körper ist ein Gefängnis für die Seele, und sie befindet sich in ihm entgegen ihrer Natur. Aber nach dem Tod befreit sie sich von ihm und kehrt in ihre Heimat zurück, wo sie ihr ewiges Leben fortsetzt. Diese Idee der Vorstellung des Aristoteles über die Seelenlehre ist den Anhängern des Aristoteles, die unter dem Namen „Akademiefreunde“ (Membership) bekannt wurden, zugeschrieben, und wir finden sie in der aristotelischen Schrift „Eudemos.“⁴¹⁰

Diese Ideen sind im Buch „al-Ḥikma al-mašriqiyya“ des Ibn Sīnā erklärt, und sind bei den Iḥwān al-Ṣafā’ und bei allen gnostischen Richtungen vorhanden. Diese Schrift (Eudemos) ist in ihrer griechischen Version verloren, aber sie wurde ins Arabische übersetzt, und

zwar finden wir Fragmente in einer Abhandlung des al-Kindī aus dem 9. Jahrhundert.⁴¹¹

2.) F. Nuyens stellt eine andere Ansicht des Aristoteles über die Verbindung zwischen Leib und Seele vor, die sich auf die Trennung der Seele vom Körper bezieht. Nach dieser Vorstellung ist die Seele eine getrennte Substanz oder eine getrennte Wesenheit, aber sie ist im Körper vorhanden und befindet sich in einem Organ des Körpers, im Herzen. Die Seele regiert den Körper und benutzt ihn für ihre Zwecke. Nach dieser Ansicht ist auf dieser Stufe der Entwicklung der aristotelischen Seelenlehre die Existenz der Seele nicht nur auf die Menschen beschränkt, sondern bezieht sich auf alles Lebendige. Denn die Seele wurde nicht als „Ewiges“ betrachtet wie im ersten Fall. Es gibt Neigungen, diese Vorstellung Aristoteles zuzuschreiben.

⁴¹⁰ A. Stigen, S. 37.

⁴¹¹ H. Daiber, *Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antik und Mittelalter*,“ in: *ZDMG*, Bd. 136 (1986), S. 293.

Diese Vorstellung soll er (Aristoteles) während seiner Abwesenheit von Athen zwischen 348/347 und 335/334 übernommen haben, d.h. in der Zeit, als er seine biologischen Schriften verfasste. In dieser Periode finden wir keine einzige Schrift des Aristoteles, die die Seele behandelte, aber das Seelenthema taucht in anderen aristotelischen Schriften, die sich indirekt mit diesem Thema beschäftigten, auf, wie in der „Nikomachischen Ethik,“ der „Politik,“ wie F. Nuyens mitteilte, und zwar durch seine Stützung auf die Schriften wie „Metaphysik“ oder auf die biologischen Schriften.⁴¹² In diesem Kapitel versucht Nuyen, die Seelenlehre bei Aristoteles in Bezug auf die ethische Erklärungsebene vorzustellen, d.h. wie die aristotelische Tendenz in der Religion in seiner „Metaphysik,“ und wie Plotinus aus dieser Vorstellung seine Lehre des Ersten und seine Seelenlehre entwickelte.⁴¹³

Als Zusammenfassung für diesen Artikel meint Nuyen, dass Plotinus in vielen Punkten in der Nähe von Aristoteles blieb, zum Beispiel beim Punkt der Bestimmungen des göttlichen Einen. Bei ihm hat diese Idee denselben Sinn wie bei Aristoteles die Selbsterkenntnis, oder im Punkt über die göttliche Vernunft.⁴¹⁴ Auch finden wir andere ähnliche Ideen bei beiden. Die folgende Erklärung betont diese Ansicht: „Plotin mit dem Einen der ersten Seinsprinzip aus Aristoteles’ Metaphysik mit dem Einen der ersten Hypostase gleichsetzen müssen. Er hat es jedoch der Kosmos - Vernunft der zweiten Hypostase zugeordnet, da er die in der peripateischen Interpretation wohl nicht anders verstehen könnte als nach Art der menschlichen Erkenntnis und Selbsterkenntnis. [...] Anschliessend sei noch erwähnt, dass Plotin in seiner Darstellung der göttlichen Vernunft, sehr wertvolle Beobachtungen zur Erkenntnis bzw. Selbsterkenntnis der Vernunft macht, die sich zwar auf die kosmoischen beziehen, aber ganz aus dem Vergleich -und d.h. aus der Ähnlichkeit-zur menschlichen Vernunft gewonnen werden. Sie finden sich teils schon bei Aristoteles.“⁴¹⁵

⁴¹² A. Stigen, S. 37; s. auch Sarah Broadie, *Ethics with Aristotle*, S. 57-123.

⁴¹³ Horst Seidl „Aristoteles’ Lehre von der „*ΝΟΗΣΙΣ ΝΟΗΣΕΩΣ*“ des ersten, göttlichen Vernunftwesens und ihre Darstellung bei Plotin“, in: Jürgen Wiesne, *Aristoteles Werk und Wirkung*, S. 156-176.

⁴¹⁴ Ebd., S. 175-176.

⁴¹⁵ Ebd., S.174.

4.6.1. Die Bearbeitung der Beziehung zwischen Aristoteles, Platon und Plotinus bei Ibn Sīnā in seiner Seelenlehre

Diese Angaben bestätigen die These dieser Arbeit, dass Aristoteles in den neuplatonischen Schriften vorhanden war und zwar mit demselben Maß an Wichtigkeit, wie Platon. Die islamischen Philosophen verarbeiteten, mit ihrer Treue, dieses Erbe zu bewahren, diese Gedanken in ihrer Philosophie, besonders die Seelenlehre. So sind Platon und Aristoteles zwei Seiten einer Medaille. Die Verbindung beider Philosophen findet sich deutlich in Ibn Sīnās Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ - „‘Ilm al-nafs.“ Wir werden sehen, wie er die Seele als getrennte Substanz vom Körper betrachtet, und sie gleichzeitig mit dem Körper in enge Verbindung setzt.⁴¹⁶

Mit anderen Worten: Die Seelenlehre bei ihm ist wie bei Plotinus, methodologisch, auf der Ebene der Verbindung zwischen der Philosophie und der Religion, d.h. auf der Ebene der Verbindung zwischen Aristoteles und Platon behandelt. Zum Beispiel stellte Ibn Sīnā in seiner Philosophie der Öffentlichkeit, die zu „al-Šifā“ gehörte, seine Seelenlehre in folgender Form dar: Die Seele ist eine selbständige getrennte immaterielle Wesenheit, ähnlich zu Platons Ansicht, aber sie hat keine Präexistenz vor dem Körper wie bei Aristoteles.

Es muss hier erwähnt werden, dass diese Erklärungsebenen im Neoplatonismus durch Ibn Sīnā in seiner Methode adoptiert wurden. Nach dieser Erklärungsebene teilte er seine Philosophie in zwei Arten: Die Philosophie der Öffentlichkeit „فلسفة العامة“, oder was als die berühmte Lehre „المذهب المشهور“, die in seiner Enzyklopädie „al-Šifā“ vorgestellt ist, bekannt wurde. Die Schriften dieser Tendenz, die die Seelenlehre behandeln, sind „Die Wissenschaft der Seele“ und „Die Untersuchung über die seelischen Fähigkeiten“ - „مبحث عن القوى النفسية“. Diese Tendenz steht den Kommentatoren des Aristoteles wie Alexander von Aphrodesias, Themistius, Simplicius, Philoponus und Proklus nahe.⁴¹⁷ Die zweite philosophische Richtung des Ibn Sīnā ist „فلسفة الخواص“ - die Philosophie des Besonderen, der Eliten, die unter dem Name die „المذهب المستور“ - die verborgene Lehre - bekannt ist, oder mit anderem Name „الحكمة المشرقية“, d.h. die orientalische Philosophie, benannt wird und die in seiner verlorenen Schrift „كتاب الانصاف“, - das Buch der Gerechtigkeit -

⁴¹⁶ Ibn Sīnā, *‘Ilm al-nafs*, S. 29-33 und S. 206-218.

⁴¹⁷ R. Walszer, *Greek into Arabic*, S. 9-10, hier zeigt er die allgemeinen Einflüsse auf die ersten drei Kommentatoren der islamischen Philosophie auf.

vorgestellt wird. Diese zweite Richtung ist unter dem Einfluss von Plotinus, Hermesmus und der Gnosis zu sehen.

4.6.2. Die oben genannte Teilung der Philosophie bei Ibn Sīnā oder Philosophie und Religion nach A. Stigen

Man könnte noch die Meinung von E. Zeller hinzufügen. Er zeigt uns die gemeinsamen Punkte der beiden Philosophen Aristoteles und Platon in der Theologie. Diese gemeinsamen Punkten sind: Die Einheit des göttlichen Wesens, die Erhabenheit Gottes über die Welt, die Unkörperlichkeit Gottes, die reine geistige Natur Gottes, die makellose Vollkommenheit.⁴¹⁸ Diese Ideen waren den Neoplatonikern nicht so fremd wie den islamischen Philosophen.

3.) Die dritte Erklärungsebene für die Seele bei Aristoteles ist nach F. Nuyens folgende: Die Seele ist als „Entelechie“ definiert, d.h. als Vollkommenheit eines natürlichen organischen Körpers. Die Seele-Körper-Beziehung in dieser Erklärung ist mit der Form-Materie-Beziehung identisch. Nach F. Nuyens entspricht diese Vorstellung den Ideen, die in „De anima“ des Aristoteles vorhanden sind. Sie wurden während der Führung des „Lyceum“ von Aristoteles niedergeschrieben.

Stigen stellt eine methodologische Frage, die die Entwicklung der aristotelischen Seelenlehre bewertet. Wir zeigen seine ganze Meinung zu diesem Thema auf, weil sie ein andere Dimension in der Erforschung der Seelenlehre bei Aristoteles eröffnet, die sich von der traditionellen Forschungshaltung abwendet, und weil diese Dimension die These dieser Arbeit unterstützt. Seine Meinung lautet: “But it is hard to say wether the devolpment constitutes changes in the sense that the stage are inconsistent with one another, or wether it mainly consists in terminological changes and refinements of earlier doctrines. It is clear that the word “ soul “ changes its meaning from stage to stage, but the main difficultly arises from the fact that whereas, “ soul “ in the first stage is applied to man only, later it is used of animals. Thus the term “ soul “ has not only changed its contend or connotation, but also its application or denotation. But then one cannot from the use of the word alone determine whether a change of view is involved – a change of view, that is , other than on the terminological quistion how to use the word, “ soul “ for Aristotle can still retain the old concept under an new world. And indeed it turns out that in his later writings he introduces another term wich schares some of essential characteristics of his early term soul. This is the [...] (reason entrearning from outside) of later work. This “ active reason “ has the same denotation as his

⁴¹⁸ Edward Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, zweiter Teil, zweite Abteilung, S. 789.

early concept of soul, that is, it is applied to all men, but to man only; it is capable of separate existence apart from the body, and it is therefor immortal. That the change is more terminological than doctrinal is implied by some of Aristotles early commentators. On the other hand, one cannot without important qualifications say that Aristotles‘ early concept of soul and his later concept of reason are identical, [...]. But this may more correctly be described as a change of emphasis than of doctrine.”⁴¹⁹

Nach A. Stigen verwendet Aristoteles das alte Konzept der Seele aber unter neuem Ausdruck. Als Beispiel bringt er die letzte Vorstellung des Aristoteles über den Intellekt, der von aussen kam. Diese Vorstellung sind in der letzten Schrift des Aristoteles „De Gen. An ii.3.736b28“ und auch in „De Anima“ iii.5.430a10-25,esp.a17-23 vorhanden. A. Stigen sagt in diesem Zusammenhang über den Intellekt bei Aristoteles: „This reason is separable and impassible and unmixed, being Substantially an activity [...]. And only when it has been separated is it just what it really is, and this alone is immortal and eternal.” CF. also “De Anima” 1.4 . 408b24-29.“⁴²⁰

Der Seelenbegriff bekommt die oben erwähnte Vorstellung durch seine Prägung durch die Idee der Unsterblichkeit.

Die wichtigsten Ergebnisse für A.Stigen sind die folgenden: Die Änderung der Verwendung des Seelenbegriffs, wie auf den oben erwähnten Stufen vorgestellt wurde, ist eine terminologische Änderung, aber nach A.Stigen „[...] one cannot without important qualifications say that Aristoteles early concept of Soul and his later concept of reason are identical [...].“⁴²¹ Er meint damit, nur die scharfsinnigen Forscher können die Verbindung zwischen Intellekt und biologischer Seele verstehen, d.h. die beiden Begriffe der Seele widersprechen einander nicht, sondern zeigen ihre Verwendungart je nach Kontext – d.h. nach ihrer Erklärungsebene.

4.6.3. Das Ergebnis der Stufenbehandlung

Wir bemerken, dass in dieser Aussage sich scharfe Kritik an den Meinungen versteckt, die dieses Thema behandeln und die mit diesen Ergebnissen einverstanden sind, und zwar Kritik an ihrer Methode. Nach seiner oben erwähnten Ansicht kann man sagen, dass A. Stigen sich des Problems der Verwendung der Methode X oder Y in der Seelenlehre des Aristoteles bewusst ist. Man kann diese Denkart auf jedes philosophische System beziehen. In diesem Punkt muss man benennen, was er als

⁴¹⁹ A.Stigen, S. 38–39.

⁴²⁰ Ebd., S. 38 Anm. 1.

⁴²¹ A.Stigen, S.38-39.

Entwicklungsstufen versteht und was diese eigentlich sind. Um diese Ansicht zu verdeutlichen, bemerken wir, dass auf der ersten Entwicklungsstufe, auf der er den antagonistischen Dualismus behandelt, seine verlorene Schrift „Eudemos“ steht. Die Argumente dieser Stufe betonen die Erklärungsebene der Unabhängigkeit der Seele vom Körper, d.h. die Präexistenz der Seele, und sie befindet sich im Körper entgegen ihrem Willen. Der Körper ist für sie wie ein Gefängnis. Alle diese platonischen Ideen und andere, die in „Eudemos“ vorhanden sind, wurden durch ihn in dieser Schrift stark betont, was uns erlaubt zu sagen, dass er sie als wesentlichen Teil seiner Philosophie betrachtete.

Nach dieser Erklärung kann man meinen, dass die Ideenvorstellung, wie sie in „Eudemos“ ausgedrückt ist, unter der religiösen Erklärungsebene eingeordnet werden muss, d.h. die Seelenlehre in Bezug auf die Religion. Oder man kann sagen, dass die Schrift „Eudemos“ des Aristoteles seine religiöse Philosophie vorstellt. Deswegen konzentriert er sich in dieser Schrift, und zwar im Teil der Behandlung der Seele, nur auf die menschliche Seele, d.h. die tierische und die vegetative Seele bleiben unbehandelt. Es ist kein Wunder, dass die Neoplatoniker diese Ideen weiter übernommen und nach ihren religiösen Zugehörigkeiten mit neuen Terminologien weiterentwickelten.

Ibn Sīnā übernimmt in seiner „al-Ḥikmah al-mašriqiyyah“ diese Erklärungsebene und verarbeitet sie nach der Richtung seines islamischen Glaubens, um seine religiöse Philosophie zu rechtfertigen.

Auf der zweiten Erklärungsstufe, die die biologische Stufe ist, ist die Seele nach A.Nuynes getrennt vom Körper, aber gleichzeitig auch mit ihm verbunden und regiert ihn. Nach dieser Vorstellung sind alle Arten der Seele gemeint, Tiere wie Menschen. Diese Erklärungsebene erwähnt auch die ethische Dimension, betont aber sehr die biologische Dimension der Seele. Die o.g. Verbindung Seele-Körper, und zwar nach der Art, dass die Seele der Führer des Körpers ist, wurde auf dieser Stufe deutlich vorgestellt. Diese Verbindungsart zieht die Ethik und die Biologie in Betracht, d.h. durch die guten Taten der Seele, wie die Beherrschung der Triebe, der Lust, und andere psychisch-physische Phänomene, die nur durch die Verbindung der Seele mit dem Körper entstehen können, kann der Mensch die Glückseligkeit erreichen. Beim Neoplatonismus und bei den islamischen Philosophen ist diese Vorstellung sehr stark betont.

Ibn Sīnā in seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ verknüpft diese Ideen miteinander: Diese Verknüpfung geschieht einerseits zwischen der Seele als getrennter Wesenheit und der Seele als biologisches Phänomen auf der anderen Seite. Als biologische Seele ist mit dem Körper gleichzeitig erschaffen worden, d.h. nur mit ihm kann sie existieren. Aristoteles verwendet die o.g. Verknüpfung von Ethik und Biologie in den Schriften, die das menschliche Verhalten im Raum der menschlichen Beziehungen und im Raum der Politik behandeln, wie in der „Nikomachischen Ethik“ und „Politik,“ d.h. die Ethik ist die Voraussetzung für die Politik, und die Seelenlehre - in ihrer Tugendheit - ist die Voraussetzung für beide, d.h. die Erkenntnistheorie ist die Voraussetzung aller Denkbereiche.

Wir nennen diese Erklärungsebene der Seele die ethische Seelenlehre. Dies bedeutet nicht, dass wir die biologische Ebene auf dieser Stufe leugnen oder ihr weniger Gewicht beimessen, weil das Attribut „biologisch“ hier dem Attribut „ethisch“ entspricht. Mit anderen Worten: Die seelischen Phänomene wie Lust, Wollen, Triebe, Freude, Traurigkeit und andere sind psychisch-physische Phänomene, d.h. ohne die Verbindung der Seele mit Körper werden sie nicht zum Ausdruck kommen. Es ist notwendig, das Vorhandensein beider Phänomene zu betonen, um das menschliche Verhalten zu erklären. Diese Erklärung des Begriffes „Seele“ beschränkt sich nur auf die menschliche Seele, um zwischen ihr und der tierischen Seele zu unterscheiden, d.h. nur die menschliche Seele ist ein politisch-ethisches Phänomen. Die Definition der menschlichen Seele und ihre Beziehung zum Körper ist ein Beweis für diese Aussage.

Auf der dritten Erklärungsstufe stellt Aristoteles die Beziehung zwischen Seele und Körper in einen engen Kontext. Er identifiziert diese Beziehung mit der Form-Materie-Beziehung. Wie kann man diese Vorstellung mit den oben erwähnten Erklärungsebenen in Einklang bringen? Wir haben diese Verbindung vorgestellt, als wir die Bemerkungen von Olof Gigon analysierten und verdeutlichten.

4.6.4. Die Methode der Orientierung der Seelenuntersuchung

Die aristotelische Methodologie spielt eine Rolle in der Formulierung dieser Erklärungsebene. Aristoteles drückte deutlich in „De anima“ in § Nr. i. 1.403a29-b9 (wie wir vorher zeigten) die zwei verschiedenen Methoden, die die Orientierung der Seelenuntersuchung bestimmen, das Dialektische, d.h. das Philosophische, das nur mit der Ideenwelt verbunden ist, und das Naturforschende, das die Verbindungsart

der Ideenwelt mit der Materienwelt untersucht, aus.⁴²² Aristoteles stellt Beispiele vor, um zu zeigen, was er damit meint, wie das Beispiel des psychischen Phänomens „der Zorn.“ Wir finden diese Ansicht über Aristoteles bei A. Stigen. Aufgrund des o.g. Paragraphen sagt Stigen, dass bei Aristoteles nicht nur eine Methode für alle Wissenschaften auftaucht, sondern dass es für jede Wissenschaft eine entsprechende Methode gibt, und der Unterschied zwischen ihren Methoden ist durch das Objekt ihrer Betrachtung bestimmt.

4.6.5. Die Form und Materie als erste Definition der Seele bei Aristoteles

Fortsetzung der Stufenweise

In diesem Forschungsgebiet kommen wir zum Thema der Definition der Naturwissenschaft, und daher wird gefragt, unter welcher Methode man die Untersuchung der Seelenlehre einordnen kann. Unter der Dialektik oder der Naturwissenschaft?⁴²³ Aber man muss erwähnen, dass bei Aristoteles die Definition der Naturwissenschaft sich auf die Phänomene bezieht, die sich stets ändern, und sie müssen keine unveränderten Wahrheiten vertreten.⁴²⁴ Die biologische Seele befindet sich in Änderung, Bewegung, wie die physikalischen Phänomene. Deswegen ist sie in diesem Kontext Objekt für die Naturwissenschaft. Aber in einem anderen Zusammenhang ist sie Objekt für die Dialektik, und zwar wenn die Rede von der Seele in Bezug auf die unveränderten Wahrheiten ist. Aber, wie wir erwähnten, wurde die Seele bei Aristoteles als Form, als Wesenheit betrachtet. Folglich gilt die Dialektik als Voraussetzung für die Naturwissenschaft bei Aristoteles: „For Aristotle strictly speaking Science does not begin until subject – matter principles and method have been established. Unless this is done, science is impossible. This task preparatory to the task of science proper is accomplished in dialectic, not in science.“⁴²⁵

Auf dieser dritten Erklärungsstufe, die sich hauptsächlich auf „De anima“ beschränkt, ist die Untersuchung der Seele mehr auf die Ausdrücke, Erscheinungen, Phänomene der Seele konzentriert als auf ihre Definition. Die Definition ist in dieser Phase ein Ausgangspunkt für die Untersuchung der Seelenphänomene (die

⁴²² Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 260-261.

⁴²³ Ich werde das Thema der Definition der Wissenschaft bei Aristoteles hier nicht erörtern, weil es nicht direkt unsere Behandlung betrifft.

⁴²⁴ A.Stigen, S. 101 und S. 53-77.

⁴²⁵ Ebd., S. 113-116.

biologisch sind). Sie werden durch andere Phänomene, die Bewegung und die Wahrnehmung, verwirklicht.⁴²⁶

Durch die Ausdrücke (Phänomene) der Seele kann man zwischen Beseeltem und Unbeseeltem unterscheiden.⁴²⁷ In „De anima“ behandelt Aristoteles die Seele im Allgemeinen, d.h. alle Fähigkeiten von der vegetativen Seele, Ernährung und Wachstum, über die tierische Seele, Wahrnehmungsfähigkeit, bis zur menschlichen Seele, die auch die Vernunftfähigkeit besitzt. Diese Seelenfähigkeiten sind Ausdrücke für die Beziehung des Psychischen mit dem Physischen, und zwar aus Notwendigkeit.

Folglich ist die Behandlung der Seele in „De anima“ auf die Erklärungsebene der „Form–Materie“ bezogen. In „De anima“ kann die Form nicht existieren ohne den Körper oder umgekehrt. Man kann sagen, dass die seelischen Zustände oder Fähigkeiten nicht zum Ausdruck kommen können, ohne die Existenz der notwendigen Beziehung der Seele mit dem Körper. Wir nennen diese Erklärungsebene die psychisch-physische Ebene, die unter die Aufgaben der Naturforscher eingeordnet werden kann. Deswegen ist diese Erklärungsebene in „De anima“ Objekt für die Naturwissenschaft und nicht Objekt für die Ethik oder für die Politik.

Die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen interessierten sich für diese Ebene des Buches „De anima,“ weil ihnen die Ideen über die Tugend, Ethik, wie sie in den Schriften des Aristoteles bekannt waren, als Teil der Religion erschienen.

An dieser Stelle müssen wir erwähnen, dass Ibn Sīnā's Schriften, die die Seele behandeln, diesen drei Stufen der Erklärungsebenen bei Aristoteles folgen.

Das Buch „Die Wissenschaft der Seele“ von Ibn Sīnā ist die Verbindung der drei Stufen der Erklärungsebenen, die A. Stigen erwähnte. Mit anderen Worten, die vorgestellte Ansicht des Buches „Die Wissenschaft der Seele“ beruht hauptsächlich auf „De anima.“ Aber Ibn Sīnā verdeutlichte die dunklen Ansichten des Aristoteles, wie sie Aristoteles in der dritten Abhandlung vorgestellt hatte, und zwar durch die Erklärung dieser Ideen, wie sie in den Schriften „Eudemus,“ „Politik“ und „Nikomachische Ethik“ vorgestellt sind. Selbstverständlich sind diese

⁴²⁶ Ebd., S. 26. In „De anima“ von Aristoteles (O.Gigon, *Vom Himmel...*) im § Nr. (403b 21).

Verdeutlichung und diese Verstehensart des Ibn Sīnā für diese Ideen durch den Kommentar des Themistius und seine Paraphrasen beeinflusst.

Die Neoplatoniker und danach die islamischen Philosophen, besonders Ibn Sīnā, waren sich der Verwendung der aristotelischen Methode oder Erklärungsebenen bewusst. Deswegen sind die Vorwürfe gegen sie, sie hätten die aristotelische Philosophie mißverstanden oder sie verfälscht, nach dieser Analyse haltlos. Es ist einfach zu sagen, dass die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen die Methode des Aristoteles besser als die modernen Forscher begriffen haben. Es kann sein, dass ein Philosoph – Kommentator - diese Verfälschung gemacht hat, aber wenn es wirklich so wäre, bedeutet das noch nicht, dass die ganze Generation der Neoplatoniker und der islamischen Philosophen an dieser Verfälschung beteiligt war. Auch muss erwähnt werden, dass es bis heute nicht entschieden ist, ob die aristotelische Philosophie, die wir haben, die originären Meinungen des Aristoteles repräsentiert, oder die Ansichten seiner Kommentatoren vertritt.⁴²⁸ Wie vorher versucht wurde zu betonen, erneuerten die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen die aristotelische Philosophie, aber durch die Christianisierung und die Islamisierung dieser Philosophie.

Es gibt einen bemerkenswerten Punkt, in dem für die Forscher der griechischen Philosophie der Unterschied zwischen Platon und Aristoteles liegt, und zwar, dass der Ausgangspunkt bei Aristoteles in der Erkenntnistheorie das Einzelne (Spezifische) ist, während Platon beim Allgemeinen beginnt. Aus dieser Vorstellung kommt man zu einem anderen Unterschied zwischen den beiden Philosophen, gemeint ist der Empirismus des Aristoteles und der Idealismus (Ideenlehre) des Platon. Diese Urteile sind Folgen des Mangels in der Fähigkeit dieser Meinungen, die Teile der aristotelischen Philosophie - Epistemologie, Logik und Metaphysik – in ihren Zusammenhängen zu betrachten.⁴²⁹

Nach den Angaben A. Stigens zeigt Aristoteles diese Interrelation in „An Pos, i. 18.81a40-b9“, auch finden sich diese aristotelischen Ideen in der Metaphysik, i.1-981a12-24”.⁴³⁰ Über den Grund der oben erwähnten Schrift sagt A. Stigen, dass die Beweisführung vom Universellen, und die Induktion vom Partikularen ausgehe: “But it is impossible to complete the universal if not through induction, for ever the so-called abstractions can be may known (only) throug induction [...] and it is

⁴²⁸ A. Stigen., S. 50.

⁴²⁹ Ebd., S.142.

⁴³⁰ Ebd., S. 142. Anm. 4.

impossible to be led on by induction if one has not sensation. For sensation grasps particulars; one cannot get knowledge from them, [...], for neither could it be reached from universals without induction, nor through induction without sensation.“⁴³¹ Das Entstehen des Allgemeinen muss durch die Induktion geschehen. Mit anderen Worten: Was man Abstraktion, Allgemein, oder Ideen nennt, kann nur durch die Induktion entstehen. Der Prozess der Induktion fordert das Vorhandensein der äusseren menschlichen Sinnesorgane, als Vermittler zwischen der Aussenwelt und der inneren Welt des Menschen, der Wahrnehmung bis zur Abstraktion dieser Sinneseindrücke, d.h. das Allgemeine. Die Produktion des Allgemeinen ist nach dieser Erkenntnistheorie mit den Seelentätigkeiten verbunden, besonders auf der letzten Stufe ihrer Fähigkeit, oder Tätigkeit, die sich im Prozess der Willensfähigkeit oder der Vernunft befinden. Der Grund dafür (für die freie Entscheidung) ist, dass wir das allgemeine Wissen, wann und wie wir wollen, verwenden können, d.h. entsprechend unserer freien Entscheidung. Aber die Sinneseindrücke zeigen sich uns unabhängig von unserem Willen. Deswegen gilt das allgemeine Wissen als Objekt der Vernunft, zu der die Willensfreiheit gehört. Und die einzelnen, individuellen Sinneseindrücke befinden sich dagegen ausserhalb der inneren Fähigkeiten der menschlichen Seele.⁴³² Die Vernunft spielt die wichtigste Rolle im Prozess der Verallgemeinerung der aufnehmenden einzelnen Sinneseindrücke. Bevor dieser Prozess geschieht, gelten diese Sinneseindrücke noch nicht als Wissen, Erkennen. Nur durch die Vernunft werden sie Vernünftige, Allgemeine, Ideen und Universelle sein.⁴³³ Die Vernunft ist die einzige Fähigkeit von allen Seelenfähigkeiten, die die Form von der Materie abstrahieren kann. Während die Sinneswahrnehmung sich ausserhalb der Seele befindet, ist sie partikular (eine Einzelheit), aber insofern sie erfasst wird, wird sie universell sein. Diese Ansicht wird so erklärt: „In sense-perception the universal is partially embodied, and the conditions for a clear and explicit apprehension of it by intuitive reason are present in the sense data. Only the light of reason can bring them out clearly, however, and so scientific knowledge is not possible by perception alone; [...].“⁴³⁴

Dieser Erklärung folgend kann man sagen, dass die platonische Vorstellung über das Allgemeine, Unverselle von Aristoteles nicht in Bezug auf die Ebene des ethischen

⁴³¹ Ebd., S 142.

⁴³² Ebd., S. 143, besonders Anm. 2.

⁴³³ Ebd., S. 142-145; s. Aristoteles, *Metaphysik*, Buch I, 1-2 980a21 – 982b10.

⁴³⁴ A. Stigen, S. 144.

politischen Verhaltens des Menschen, sondern in Bezug auf die Ebene der Naturwissenschaft gezeigt wurde. Es muss hier betont werden, dass Aristoteles und Platon in diesem Punkt von der Seite der Existenz des Allgemeinen her übereinstimmen, sich aber in der Frage über das „Wie“ der Entstehung des Allgemeinen unterscheiden. Dieser Unterschied liegt in der Verschiedenheit ihrer Erklärungsebene bei diesem Thema. Nach Platon sind die Ideen, das Allgemeine, das Wissen eine Erinnerung an die Ideenwelt, und das Vergessen ist ihr Fall aus der Ideenwelt herunter in die Welt der Materie, und das Lernen ist nichts Anderes als die Erinnerung an dieses Wissen. Aristoteles, wie wir erwähnten, stellte diese Lehre auf die Erklärungsebene der Physik, was ihm nicht erlaubt, dieselbe Erklärungsebene wie Platon zu entwickeln. Wie vorher erklärt wurde, steht diese Lehre der platonischen Lehre nicht als Gegensatz gegenüber, sondern ergänzt sie.

Aber es wird gefragt: Wie können die Einzelnen zu Allgemeinen werden? Wir finden bei Aristoteles, dass die Konzepte Aktuell-Potentiell die Rolle des Hilfselementes für diese Erklärung spielen. Die Kategorien, die sich in der Seele befinden und die angeboren sind, sind auch ein Hilfselement, um die Entstehung dieses Prozesses zu verursachen. Sie sind nichts Anderes als die Ideen, die in der Seele waren, und zwar vor der Verbindung der Seele mit dem Körper, d.h. die Ideen existierten vorher in der Ideenwelt. Das Potentielle ist nichts Anderes als die angeborenen Ideen, die sich noch nicht verwirklicht haben. Wenn Platon von Vergessen und Erinnern spricht, dann tut er das, um den Ursprung unseres Wissens zu erklären. Aristoteles macht dasselbe durch die Prinzipien Aktuell-Potentiell, die in seiner Epistemologie vorgeprägt sind. Al-Fārābī hat die Behandlungsart dieses Themas in seiner Schrift „Die Verbindung zwischen den Ansichten der beiden Weisen“ begriffen.

4.7. DEI PLATONISCHE SEITE DES ARISTOTELES: EINE METHEODOLOGISCHE UUNTERSUCHUNG ALS ERKLÄRUNGSALTERNATIVE

Als weiterer Unterstützungspunkt für die Argumente die diese Arbeit vertretet, ist die Studie H. J. Blumenthals mit dem Titel „Neoplatonic elements in the de Anima commentaries“. Diese Studie hilft uns die Denkart der Neoplatoniker zu verstehen, d.h. wie sie zu dem Ergebnis kamen, dass die platonische Lehre durch Aristoteles neu formuliert wurde. Diese Studie ist keine Wiederholung dessen, was vorher in dieser Arbeit behandelt wurde, sondern sie ist ein erweiterer Blick auf unser Thema. Mit seiner Behandlung des Simplicius beginnt dieser Teil der Arbeit.

4.7.1. Der Kommentar des Simplicius

Simplicius betrachtet in seinem Kommentar „de Caelo“ wie Philoponus die Kritik des Aristoteles an Platon nicht als Widerspruch zu Platon selbst, sondern diese Kritik richtet sich gegen die Meinungen, die Platon falsch verstanden haben. Nach der Studie von Blumenthal geht diese Tendenz zurück bis auf die neue Akademie.⁴³⁵ In der Zeit des Simplicius und des Philoponus wurde die aristotelische Philosophie als Einleitung zur platonischen Philosophie betrachtet.⁴³⁶ Blumenthal kritisiert die Methode der Neoplatoniker, die zu dieser Ansicht führte. Als Beispiel für seine Kritik zeigt er die Betrachtungsart des Simplicius. In seinem Kommentar zu „De anima“ des Aristoteles versucht Simplicius, das Wort „sumpho'nia“ zu erklären. Er sagt, dass er diese Erklärung nach seinem **Verstehen** und nach der **Wahrheit** erläutern wird. Aufgrund dieser Aussage zweifelt Blumenthal an der Objektivität des Simplicius. Simplicius identifiziert die Wahrheit, der er folgen will, mit den Ideen des Iamblichus, wie sie in seiner Seelenlehre zum Ausdruck gekommen sind. Diese Denkart - nach Blumenthal - zeigt die defekte Methode des Neoplatonismus.⁴³⁷

Man kann die oben erwähnte Aussage des Simplicius anders verstehen als Blumenthal dies tat, der diese Aussage nur auf die Formulierungsart der Ideen aber nicht auf ihren Inhalt bezogen hat (wie in dieser Arbeit immer betont wird, und wie die Alten diese Verstehensart verstanden haben). Wenn Aristoteles seine Seelenlehre auf die Ebene der Naturwissenschaft, wie in „De anima“ stellte, dann müsste er die

⁴³⁵ Richard Sorabje, *Aristotle Transformed*, Artikel von H. J. Blumenthal, S. 306-307.

⁴³⁶ Ebd., S. 307.

⁴³⁷ Ebd., S. 307.

entsprechenden Begriffe für diese Ebene benutzen. Die Erklärung der Ansicht des Simplicius findet sich nicht direkt auf derselben Ebene wie bei Aristoteles, d.h. er erklärte Aristoteles' Ansicht durch die Erklärungsebene – Begriffe - des Platon, und zwar wie Iamblichus sie verarbeitete, d.h. mit dem Gewicht auf der religiösen Richtung.

4.7.2. Die Rezeption des Aristoteles bei Iamblichus

Wenn wir Iamblichus Erklärungsebene mit der aristotelischen Erklärungsebene des Buches „De anima“ vergleichen, dann können wir die oben erwähnte Kritik Blumenthals akzeptieren, und zwar, weil Iamblichus' Erklärungsebene weit von Aristoteles' Erklärungsebene entfernt steht, d.h. nicht wegen des Kritikanlasses von Blumenthal.

Es gibt eine Verbindung zwischen Platon und Aristoteles, die auch Iamblichus vertritt. Iamblichus verfasste ein Buch über die Pythagoreer. Er neigte mehr zu dieser Lehre.⁴³⁸ Die platonische Philosophie ist eine Weiterbildung zur pythagoreischen Philosophie. Aristoteles übernahm diese platonische Tradition. Iamblichus greift auf diese Tradition zurück, weil er zwischen dem Christentum und der griechischen Philosophie vermittelt.⁴³⁹ In seinem bekannten Buch „Der Protreptikos“ stellt er zehn Bücher vor, die er umfasst. Die Hälfte von ihnen sind verloren. Das erste Buch ist über das Leben des Pythagoras. Das zweite Buch heisst „Ermahnung zur Philosophie.“ Dieses zweite Buch besteht aus zwei Reihen. Die erste Reihe zeigt Auszüge aus den Dialogen des Platons. Die zweite Reihe stellt die Ansichten des Aristoteles, die nicht aus unserem Corpus Aristotelicum bekannt sind, dar. Sie gehören zu seinen publizierten Schriften, die uns verloren sind. Die Dialoge des Aristoteles, die Iamblichus zeigt, wurden oben erwähnt: Mahnschrift zur Philosophie, Über die Philosophie, Eudemus, das ein Gegenstück zum platonischen Phaidon ist. Nach diesem dritten Dialog betont Aristoteles deutlich die platonische Ansicht über die Zugehörigkeit des Geistes zur göttlichen Welt, die seine Heimat ist. Nach dem Tod kehrt der Geist zu dieser Welt zurück. Auch in dieser Schrift ist die platonische, wie später die plotinische Ansicht über die Verachtung der Körperlichkeit und der irdischen Güter bekräftigt. Der vierte Dialog ist „Politikos“ der parallel zum Buch des Platon „Politik“ sein sollte.⁴⁴⁰ Es ist wichtig zu erwähnen,

⁴³⁸ Aristoteles, *Einführungsschriften*, S. 97.

⁴³⁹ Ebd.

⁴⁴⁰ Ebd., S. 98–99.

dass das Ergebnis O. Gigons über diese Dialoge in Verbindung zu den uns von Aristoteles bekannten Büchern, um zu bekräftigen, dass Aristoteles seinem Lehrer Platon nicht widersprach, sondern ihn ergänzte. Er sagt: „Doch selbst der nicht – spezialistische Leser wird bei einiger Aufmerksamkeit bemerken, dass unsere Exzerptenreihe manche Anklänge aufweist an die zwei ersten Kapitel des ersten Buches der Metaphysik und an mehrere Abschnitte im ersten, sechsten und zehnten Buch der Nikomachischen Ethik, endlich auch an bestimmte Kapitel der zwei letztenn Bücher der Politik. Wir werden folgen, dass an solchen Stellen Aristoteles selbst der Einfachheit halber eigene Darlegung aus denselben Dialogen resümiert hat, die Iamblichos geplündert und mit einer verblüffenden Unbekümmertheit unter den her würdigen Namen des Pythagoras gestellt hat.“⁴⁴¹

Niemand wird bestreiten, dass Iamblichus andere philosophische Elemente ausser den aristotelischen verwendete. Aber man muss genau bezeichnen, welche Schriften des Aristoteles Iamblichus rezipierte, und welche nicht. In dieser Frage muss man zwischen den Schriften des Aristoteles, die zur Akademie gehören, und den Schriften, die ausserhalb der Akademie stehen, unterscheiden. Diese beiden Schriftarten leugnete Aristoteles nicht. Iamblichus verwendete als Quelle für Aristoteles die Schriften, die ausserhalb der Akademie entstanden und nicht die akademischen Schriften, die als Vorlesungen bekannt sind, wie z.B. die Schrift „De anima.“

In diesem Zusammenhang müssen wir die aristotelische Schrift „*Der Protreptikos des Aristoteles*“ erwähnen, die als platonisch bezeichnet wurde. Die Terminologie des Iamblichus, deren Einfluss auf die Neoplatoniker sehr stark war, findet ihre Legitimität in dieser Schrift des Aristoteles. Aber unsere Betonung ist: Das bedeutet noch nicht, dass der Grund der allgemeinen Tendenz des Neoplatonismus um die anderen unaristotelischen Elemente zu erweitern war, d.h. diese Elemente auf die Seite zu schieben. Mit anderen Worten waren auch andere Quellen für die Neoplatoniker neben Aristoteles und Platon von Bedeutung.

Nach Blumenthal berührt sich die Erklärungsart der Neoplatoniker mit Iamblichus. Diese Erklärungsart lautet: Die Beziehung zwischen zwei Begriffen - Platon und Aristoteles - wird durch einen dritten Begriff, der den Charakter der beiden in sich trägt enthält, auch wenn er nicht ihre Ganzheit ist, realisiert.⁴⁴²

⁴⁴¹ Ebd., S. 99.

⁴⁴² H. J. Blumenthal, S. 308.

Diese Methode ist identisch mit der Methode, die wir vorher in diesem Kapitel erwähnten. Wir sagten, dass bestimmte Punkte im Buch „De anima“ ausgespart blieben, aber in seinen Schriften wie die „Nikomachische Ethik“, „Eudemos“, „De Sensu“, „Über die Philosophie“ ergänzt oder verdeutlicht wurden. Diese Denkart begriffen die Neoplatoniker und später die islamischen Philosophen. Die Studien, die gegen diese Tendenz sind, beurteilen die Neoplatoniker in dieser Frage, nur durch das Lesen einzelner Schriften des Aristoteles, gemeint ist „De anima“, aber die anderen o.g. Schriften des Aristoteles, die von ausserhalb der Akademie stammen, zählten für sie nicht (wurden nicht in Betracht gezogen). Das ist nach meiner Meinung der Grund für ihre falsche Beurteilung der Frage, die mit der Verfälschung der aristotelischen Philosophie zu tun hat.

Als Beispiel für diese Fehler ist Blumenthals Versuch anzusehen, die Idee über die Trennung der Seele vom Körper nach der neoplatonischen Ansicht als unaristotelisch darzustellen. Nach ihm mussten sie (die Neoplatoniker) diese Idee nach dem Begriff der allmählichen – stufenweisen - Trennung bearbeiten. Sie sahen die Seele als Serien von reflektiven Formen, vegetative, sensitive, rationale Formen.⁴⁴³ Diese Ansicht - nach meiner Meinung - ist ein wesentlicher Teil der Schrift „De anima“, und keine Erfindung der Neoplatoniker. Ihre Neuartigkeit hier besteht in ihrem Versuch, diese Ideen nach den o.g. aristotelischen Schriften zu erklären.⁴⁴⁴ Aristoteles sagt: „In den meisten – wir müssen auf das Wort „meisten“ hinweisen, d.h. er sagte nicht „immer“ - Fällen scheint die Seele nichts ohne den Körper zu erleiden und zu tun, wie etwa Zorn, Mut, Begehren, Wahrnehmen überhaupt. Am meistens scheint ihr das Denken eigentümlich zu sein.“⁴⁴⁵ Der Begriff „In den meisten“ bedeutet, dass die Seele sich nicht immer in einem bestimmten Status befindet, sondern sie bekommt verschiedene andere Zustände, d.h. es gibt Stufen der Seele, und jede Stufe ist ein Status für sich.

Was können wir aus dieser Aussage lernen? Sie führen uns zu der Meinung, dass wir zwischen zwei Beziehungsarten der Seele unterscheiden müssen, eine Beziehung, die auf den natürlichen Körper zurückgeht, d.h. auf die physiologische Ebene, auf die Sinnesorgane, die Aristoteles - wie wir vorher erwähnten - als Gebiet der Naturforscher bezeichnete, und die andere Beziehung bezieht sich auf die

⁴⁴³ Ebd., S. 308-309.

⁴⁴⁴ Aristoteles, *Vom Himmel...*, in der ersten, zweiten und dritten Abhandlung in „Über die Seele“ betont Aristoteles diese Struktur der Seele. Ich werde dieses Thema im Laufe dieser Arbeit erklären.

⁴⁴⁵ Ebd., S. 259 und S. 260.

immaterielle Ebene, das Geistige (das Denken), die Aristoteles als Bereich des Dialektikers = Metaphysik bezeichnete. Wir sehen diese Vorstellungsart besonders in der zweiten und mehr in der dritten Abhandlung von „De anima“. In „De anima“ z.B. erklärt er den Körper einerseits als „materiell“ für den Organismus und die Seele als „wirkende,“ die für die Erzeugung der Bewegung des Organismus verantwortlich ist, andererseits erklärt er sie als „formal,“ die die Form - wie der Körper sein soll - des individuellen Organismus bestimmen kann.

4.7.3. Die Vollkommenheit als zweite Definition der Seele

Eine andere Definition der Seele bezieht sich auf ihre Aufgabe. Sie ist eine „Entelechie,“ d.h. sie führt den Körper zu seinem Ziel, zu seiner Verwirklichung, seinem Vollendetsein; sie ist nicht nur ein Prinzip des Lebens des Körpers, d.h. als Fähigkeit, sondern sie ist seine volle Wirklichkeit, sie ist seine Aktualisierung.⁴⁴⁶ Der Unterschied in ihrer Wirkung auf den Organismus zeigt indirekt den Unterschied in ihrem Status, in ihrer Natur; aber die entscheidende Frage in diesem Zusammenhang ist, ob dieser Unterschied sich auf die ontologische Ebene oder auf die epistemologische Ebene bezieht, die Aristoteles in dieser Stufe seiner Untersuchung als Wesenheit im begrifflichen Sinne bezeichnete, und zwar wie ein Werkzeug „etwa ein Beil ein natürlicher Körper wäre.“⁴⁴⁷ In „De anima“ zeigt er den Geist als ein „Organ,“ das nicht zum Körper gehört. Die Bemerkungen des Aristoteles über den ontologischen Status der Seele fängt an, aber nicht ganz deutlich, in der ersten und zweiten Abhandlung. Aber in der dritten Abhandlung ist die entscheidende Ansicht in dieser Richtung bei ihm zu finden, und zwar als er die Seele als immateriell erklärt.⁴⁴⁸ Seine Betonung, wie sie in der zweiten Abhandlung von „De anima“ vorhanden ist, dass die die Relation der Seele mit dem Körper ähnlich ist wie die Beziehung zwischen Wachs und Gepräge, oder ähnlich wie die Relation des Auges zu seinem Sehenvermögen⁴⁴⁹, bezieht sich auf die biologische Seele, die Möglichkeit ist, die mit dem Vergehen des Körpers auch vergeht.

Diese biologische Seele ist das Objekt des Buches „De anima,“ aber auch die geistige Seele hat er in der dritten Abhandlung in einigen Kapiteln behandelt, ohne dass er ausführlich über sie gesprochen hätte. Die geistige Seele behandelt er

⁴⁴⁶ Ebd., S. 286-287, § Nr. 412a 10- 412b 20, und S. 299, § Nr. 417a 21.

⁴⁴⁷ Ebd., § Nr. 412a 24-27.

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ Ebd., S.286-287; § Nr. 412a24-412b20.

ausführlich in anderen Schriften wie im „Eudemus“ und in der „Nikomachischen Ethik.“ Die Neoplatoniker sahen, dass die Funktion dieser menschlichen Seelenformen durch die Allseele beeinflusst ist, d.h. von ihr abhängig ist. Auch bei Aristoteles ist diese Idee nicht in „De anima“ vorgestellt, aber findet sich in anderen Schriften, wie zum Beispiel in der dritten Abhandlung seines verlorenen Buches „Über die Philosophie,“ in dem er seine Gottheitslehre mit ihren theologischen und naturphilosophischen Aspekten vorstellte. Der Grundsatz dieser Abhandlung ist folgendermassen: Das Unvollkommene setzt immer das Vollkommene voraus.⁴⁵⁰ Wir können diesen Grundsatz auf unser Thema anwenden, unter der Bedingung, dass die Seele von der hylen Stufe oder von der vegetativen Stufe (Unvollkommene) zu einer höheren Stufe aufsteigt, dann braucht sie einen anderen Intellekt (Vollkommene), der sie verwirklicht. Nach Aristoteles ist die Allseele (die Vollkommene) für die entstehende, vergehende Welt verantwortlich.

4.7.4. Das platonische Gesicht des Aristoteles in seiner Abhandlung Lambda

Das platonische Gesicht des Aristoteles ist deutlicher in seiner Abhandlung „Lambda,“ die als Abhandlung Nr.XII in der Metaphysik bekannt ist, zu sehen. In dieser Abhandlung zeigt Aristoteles seine Theologie. Er behandelt die Theologie durch die ontologische Erklärungsebene. In „Lambda“ erklärt er die Eigenschaften Gottes und seine Existenz. Das erste Kapitel spricht über die Substanz. Nach ihm gibt es drei Substanzarten. Erstens, die Substanzen, die zum Sinnlichen gehören, die vergänglich sind. Bei dieser Art herrscht Werden und Vergehen. Zweitens, die ewigen Substanzen, die in Vollkommenheit und Kreisbewegung sind. Diese beide Arten gehören nach Aristoteles zur Naturwelt. Drittens, den unbewegten Bewegter, der sich nicht in Bewegung befindet, und der unsichtbar ist. Die metaphysische Welt ist die Bedingung für die physikalische Welt. Die ersten fünf Kapitel zeigen die Naturgegenstände. Die nächsten fünf Kapitel stellen die metaphysische Welt vor.

Aristoteles verwendet den Begriff unbewegter Bewegter in „Lambda“ statt Gott, aber nicht als eine andere Bedeutung Gottes. Im Kapitel 7 von Lambda erklärt Aristoteles die Ursache der Bewegung aller Substanzen. Dieser Grund ist das Begehrte, das Gedachte und das Geliebte. Sie selbst bewegen sich nicht. Der unbewegte Bewegter ist das Ziel aller Wesenheiten. Als Beispiel für die Verknüpfung der Ursache der Bewegung mit der Göttlichkeit ist das Gedachte zu nennen. Die Vernunft denkt sich

⁴⁵⁰ Aristoteles, *Einführungsschriften.*, S. 46-47.

selbst, als hätte sie Anteil am Gedachten. Die Vernunft ist das Gedachte in dem Sinne, dass sie das Gedachte denkt. Das bedeutet, das Gedachte und die Vernunft sind dasselbe. Der Besitz des Gedachten ist in höherem Mass göttlich als das, was die Vernunft als Göttliches beinhaltet. Diese Betrachtung ist – nach Aristoteles' Wortern - das Angenehmste und das Beste, und Gott befindet sich in diesem Zustand, oder nach Aristoteles' Begriffen: Er befindet sich in höherem Masse in Wohlbefinden, so ist er noch bewundernswerter. Wenn Aristoteles das Leben Gott zuschreibt, das auch mit der Verwirklichung des Lebens, die (Wirklichung des Lebens) das Leben ist. Also ist Gott – nach Aristoteles –ein lebendes und ewiges und bestes Wesen.⁴⁵¹

In Kapitel 8 der Abhandlung XII vom „Metaphysik,, behandelt Aristoteles die Anzahl bewegender Wesen. Dieses Kapitel zeigt die Kette, die aus dem unbewegten Beweger, der das Prinzip und das Erste der Dinge ist, „erzeugt“ wird. Wir sagen „erzeugt,“ obwohl Aristoteles diesen Begriff in diesem Teil nicht verwendete. Aber die Bewegung der Dinge ist die wesentliche Eigenschaft eines Dinges, und zwar ausser dem unbewegten Bewegr, d.h. ihre Existenz ist mit ihrer Bewegung identisch. Dann ist ihre Erzeugung identisch mit der Erzeugung der Ursache ihrer Bewegung, d.h. mit dem unbewegten Beweger.

Die Dinge, die unter dem unbewegten Beweger stehen, sind – nach Aristoteles - die Planeten, die in Kreisbewegung – Ortsbewegung - sich bewegen, aber ihre Bewegung ist ewig. Die Planeten bewegen sich in Sphären. Der Mond steht in der letzten Reihe der Planeten, die die vergängliche Welt beeinflussen.⁴⁵² Es ist ohne Zweifel, dass die Emanationslehre bei Plotinus unter dem Einfluss dieser Denkart des Aristoteles formuliert wurde.⁴⁵³

Im Kapitel 9 der Abhandlung XII von „Lambda“ erklärt Aristoteles die Göttlichkeit in Bezug auf die Vernunft. Die Vernunft ist nach ihm eine von der Erscheinung der Göttlichkeit geprägte Erscheinung.⁴⁵⁴ Diese Idee steht nicht weit von der Idee des aktiven Intellekts der Neoplatoniker und der islamischen Philosophen. Der Begriff „das Licht,“ den Aristoteles in der dritten Abhandlung der Schrift „De anima“

⁴⁵¹ Siehe über alle diese Ansichten des Aristoteles das Kapitel XII 7 in Aristoteles: *Die Metaphysik*, S.312-315.

⁴⁵² Ebd., S. 315 – 319.

⁴⁵³ Wir werden die Verbindung zwischen diesen beiden Ansichten ausführlich erklären, aber um zu zeigen, dass die Emanationslehre des Plotinus, wie er sie in der Art und Weise formuliert hat, nicht aus nichts stammte, sondern diese Ideen liegen schon bei Aristoteles und Platon vor.

⁴⁵⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, S. 320.

erwähnt, ist mit dieser Erscheinung der Göttlichkeit, die Aristoteles hier in „Lambda“ vorstellte, identisch. Deswegen liegt der Ursprung dieses „Lichts“ ausserhalb des Menschen. Es stammt aus dem Göttlichen. Aufgrund dieser Tatsache können wir den Anlass der Zuschreibung des aktiven Intellekts bei den Neoplatonikern und bei den islamischen Philosophen zum Göttlichen verstehen. So ist es kein falsches Urteil, wenn man diese Erklärungsart Aristoteles zuschreibt. Diese Erklärung entspricht dem, was wir vorher erwähnten über die Erklärungsebene und über einige Ideen, die Aristoteles nicht in „De anima“ deutlich erklärte, aber in seinen anderen Schriften darstellte.

4.7.5. Der Verknüpfungspunkt des Aristoteles mit dem Neoplatonismus

Ein weiterer Punkt, der die Verknüpfung des Aristoteles mit dem Neoplatonismus berührt, ist die Idee, dass der unbewegte Bewegter sich selbst denkt, und diese Denkensart ist Denken des Denkens. Durch diese Denkensart bekommt der unbewegte Bewegter seine Würdigkeit.⁴⁵⁵ Aus dieser Vorstellung wird gefragt: Was ist der Unterschied zwischen dieser Idee und der Idee des Neoplatonismus, die besagt, dass aus dem Selbstdenken des ersten Prinzips der Emanationsprozess, durch den die andere Seieneden weiter erzeugt werden, hervorgeht.

Man kann sagen, dass der unbewegte Bewegter in „Lambda“ der Ursprung aller Bewegungen ist, der die Einheit der Phänomene in der Natur bildet. Wenn Aristoteles in dieser Abhandlung nicht oft den Begriff Gott verwendete, bedeutet dies noch nicht, dass die Verwendung des Begriffs des unbewegten Bewegers nicht mit Gott identisch ist. Es kann sein, dass es Aristoteles' Ziel war, eine philosophische Theologie zu formulieren, die eine andere Erklärungsebene als die mythisch-religiöse Erklärungsebene, die in seiner Zeit vorherrschend war, benutzt. Aber sie ist nicht als Ersatz, sondern als Ergänzung zu sehen. Die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen verstanden dieses Ziel, und aus diesem Grund betrachteten sie die Philosophie des Platon und Aristoteles nicht als Widerspruch einer Tendenz zur anderen, sondern als Ergänzung zueinander.

Ich werde einige Ideen, die Aristoteles in der Metaphysik behandelte, erläutern, um besser die Gründe für die Interpretation der Neoplatoniker in manchen Punkte in „De anima“ besser verständlich zu machen, und besonders die Idee, die oben von Blumenthal erwähnt wurde, und die Idee des aktiven Intellekts.

⁴⁵⁵ Ebd., S. 320 - 321.

Diese Ideen sind: 1.) das Strebensprinzip 2.) das Zielprinzip 3.) das Gottheitsprinzip 4.) der aktive Intellekt.

4.7.6. Das Strebensprinzip

الشوق - Man muss betonen, dass in der Frage der Ewigkeit der Welt Aristoteles die Idee der Welt ex nihilo ablehnte und stattdessen die Aktivität Gottes nur auf die Ursache der Bewegung der Himmelsphären beschränkte. Durch diese Bewegung entsteht das Strebensprinzip. Diese Bewegung geschieht nicht mechanisch, sondern teleologisch. Der erste Bewegter bewegt die Seienden, indem er ihnen als Vorbild erscheint, was sie dazu bringt, ihn nachzuahmen.⁴⁵⁶ Der Trieb, aber nicht die Vernunft, ist die Ursache, die sich in den Seienden befindet, um sie zu bewegen. Der Trieb ist ein Teil der Seele deswegen sind der Himmel und die Planeten beseelt.⁴⁵⁷

Das Strebensprinzip ist mit der Emanationslehre verbunden. Das Streben der Materie zur Form, oder das Streben der Form zur einer höheren Form oder das Streben der Seele zur Vernunft, oder das Streben der Vernunft zum aktiven Intellekt, oder das Streben des aktiven Intellekts zur Allseele, oder das Streben der Planeten zur Allseele, oder das Streben der Allseele zur Nous (zum ersten Bewegter), oder das Streben der Nous zu Gott, alle diese Strebensarten bedeuten, dass das X, das zu Y strebt, das Ziel hat, diesem Y ähnlich zu werden, oder anders: Durch dieses Streben wird X seine Vollkommenheit von Y, das vollkommener als es selbst ist, bekommen. Diese Kette des Strebens ist nichts Anderes als der Emanationsprozess. Die Ähnlichkeit bedeutet, dass X nahe an Y steht. Diese Nähe wurde in der Literatur der Mystiker oder Sufis als „الكشف“ – Erleuchtung - bezeichnet. Durch den Erleuchtungsprozess kann der Mystiker auf den Stufen der Formen - Intellekte – nach oben steigen, bis er der Nous nahe ist. Wir finden ein ähnliches Denken bei dem Mystiker und Philosophen der Erleuchtung Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1153–1191 n. Chr.). Er unterscheidet in seiner Erleuchtungslehre zwischen zwei Prozessarten, eine Art, die aus der Nous erzeugt wird, und geht unter in der Kette der Intellekte bis zum unteren Teil dieser Kette, gemeint sind die vier Elemente. Diese Richtung nennt er die „الاشراق“ - die Erleuchtung. Die andere Art wird vom unteren Teil ausgehen, und steigt hoch in der Kette bis zur Nous. Er nennt diese Art „المشاهدة“, d.h. die direkte Anschauung, die nichts Anderes ist als der Erleuchtungsakt. Die erste Art ist aus Notwendigkeit erzeugt (wie bei Aristoteles in

⁴⁵⁶ Ebd., S. 311 - 312. Über die Nachahmung, s. Aristoteles, *Gen. an. II*, 731b31 – 732a1.

⁴⁵⁷ Aristoteles, *De Caelo II*, 12, 292A20, Kommentar und Herausgegeben von D. J. Allan.

seiner Metaphysik, Buch XII), und die zweite Art ist aus Liebe entstanden, d.h. aus Streben nach der Vollkommenheit, durch die die Bewegung dieser Strebenden entsteht (auch hier gibt es Ähnlichkeiten mit Aristoteles' Strebensprinzip). Durch die erste Art werden die Seienden erzeugt (Schöpfung), durch die zweite Art wird die Erkenntnis (Vollkommenheit) erzeugt. Gott ist die erste, das Ziel der Liebe.⁴⁵⁸ Al-Suhrawardī verwendet die Ideen des Aristoteles aber in anderer Sprache als die spekulative Sprache des Aristoteles, gemeint ist mit der mystischen Sprache.

4.7.7. Das Zielprinzip

الغائية - Eine andere Idee, die unsere These unterstützt, ist auch aus seiner Metaphysik entnommen; und zwar das „Zielprinzip.“ Nach ihm orientieren sich alle Dinge in der Natur nach einem bestimmten Ziel, d.h. jedes Wesen (Ding) wird, wenn es sein Ziel nicht erreicht, keine Ruhe haben, bis es dieses Ziel erreicht hat. Mit anderen Worten: Alles, was in der Natur ist, hat seine bestimmten Eigenschaften, seine Willensart, und seine Ziele. Die Ziele sind bei Aristoteles nicht aus den Dingen und den Lebewesen entstanden, sondern befinden sich in seinem Innern, d.h. einem Teil seines Selbst. Ausser dem Innern der Dinge werden diese Ziele die Dinge und die Lebewesen orientieren, zu ihrem Ziel bringen, d.h. die Natur im Ganzen - mit den Lebewesen - sind von dieser Zielidee besessen.

Wir erwähnten in der obigen Erklärung, dass der Trieb der Anlass der Bewegung der Seienden ist. Man verknüpft diese Idee mit der anderen Idee des Aristoteles, die besagt, dass Gott das Ziel aller Ziele ist, was die Philosophie des Aristoteles zu einer Schwierigkeit bringt, und zwar zur Lehre der Einheit der Welt und der Inkarnation Gottes in alle Naturdinge, auch in allen Lebewesen. Wird gefragt: Sind diese beiden Ideen nicht ein Anlass, um Aristoteles' Seelenlehre nach der Art und Weise der Neoplatoniker zu interpretieren?⁴⁵⁹ Es ist gemeint die Betrachtung der Aktivität der Seele in allen ihren Teilen - vegetative, sensitive und rationale – als Wirkung der Allseele- die göttlich ist.

4.7.8. Das Gottheitsprinzip

الالوهية – Eine dritte Idee, die diese Interpretation der Neoplatoniker und später der islamischen Philosophen unterstützt, ist die Idee der Gottheit bei Aristoteles. Aristoteles beweist die Gottesexistenz durch die beiden Prinzipien; die Zeit und die

⁴⁵⁸ Šihāb al-Dīn al-Suhrawardī (1313-1361), *Ḥikmat al-išrāq*, Herausgegeben von Henry Corbin, das vierte Kapitel, dritter Artikel, s. auch das fünfte Kapitel, zweiter Artikel.

⁴⁵⁹ Siehe die oben erwähnte Argumente Blumenthals.

Bewegung.⁴⁶⁰ Nach ihm befinden sich alle Dinge in der Welt in Änderung, und jede Änderung in einem Ding geschieht, um seine Vollkommenheit zu erreichen, und weil das Ziel die Vollkommenheit jedes Dinges ist. Wenn die Dinge nach der Vollkommenheit streben, bedeutet dies, dass ihnen diese Vollkommenheit fehlt. Das führt zu der Schlussfolgerung, dass die Naturdinge Unvollkommen sind, d.h. das Ziel, die Vollkommenheit zu erreichen, müsste nicht als Unvollkommenes sein, oder müsste nicht im Bereich der unvollkommenen Welt sein, sondern müsste ausserhalb der unvollkommenen Welt existieren. Mit anderen Worten muss das Ziel, das Gott ist, ausserhalb der Natur existieren. Die menschliche Seele ist nichts anderes als eine Wesenheit - nach Aristoteles -, die unvollkommen ist, die in der Natur ist, und um sich von den potentiellen Situationen zu den aktuellen Situationen, d.h. vom Unvollkommenen zum Vollkommenen, zu bringen, braucht sie dieses Ziel (das Vollkommene), das mit der Allseele identisch ist, oder, wie wir jetzt bemerken, mit der Idee des aktiven Intellekts identisch ist. Aristoteles unterscheidet in „De anima“ zwischen drei Intellekten: Dem materiellen Intellekt - oder hylen -, dem habitus Intellekt und dem wirkenden Intellekt.⁴⁶¹

4.7.9. Der aktive (wirkenden) Intellekt im Neoplatonismus und die Frage nach seinem Status

Was uns Interessiert von diesen drei Intellekten ist der aktive Intellekt. Aristoteles, wie wir erwähnten, lässt die Frage des aktiven Intellekts in „De anima“ in Unklarheit. Manchmal sagt er, dass der aktive Intellekt mit dem hylen Intellekt in der menschlichen Seele ist, ein andermal müssen seine Aussagen so verstanden werden, als wären die Eigenschaften des aktiven Intellekts andere als die des hylen Intellekts, und man kann aus seinen Aussagen verstehen, dass der aktive Intellekt anders ist als alle anderen Seelenfähigkeiten, und anders als die sensibilen Dinge. Auch könnte man verstehen, dass er vom Körper getrennt ist, oder dass er nicht mit den Körperteilen gemischt ist, und dass es kein Organ gibt, in dem er sich befindet, und dass er der einzige ist, der nicht vergeht, der nicht stirbt, wenn der Körper stirbt, während der hyle Intellekt vergeht, wenn der Körper vergeht.

Diese unklaren Punkte bei Aristoteles verursachten die unterschiedlichen Kommentare über seine Seelenlehre, besonders über den Status der Seele nach dem

⁴⁶⁰ Aristoteles, *Metaphysik*, XII 6, S. 309 – 312.

⁴⁶¹ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 330-333, § Nr. 428b 30-430a 5; s. auch die Erklärung über die Göttlichkeit wie sie in „Lambda“ erklärt ist.

Tod des Körpers und über ihre Beziehungsart zum Körper, und über die Relation der Teile der Seele mit dem aktiven Intellekt, und über den Status dieses Intellekts, ob er ausserhalb der menschlichen Seele ist, d.h. mit der Gottheit identisch oder verbunden ist, wie Alexander von Aphrodisias meint, oder ob dieser Intellekt mit dem Hylen identisch ist, d.h. dass er sich in der menschlichen Seele befindet, wie Themistius behauptete.

4.7.10. Der Intellekt bei Plotinus und seine Betrachtungsart der Seelenlehre des Aristoteles

Bei Plotinus finden wir zwei verschiedene Meinungen über den aktiven Intellekt. Diese plotinische Ansichten sind durch den Neoplatoniker Stephanus übermittelt.⁴⁶² Diese Angaben des Stephanus helfen uns, die Denkensart der Neoplatoniker besser zu verstehen, d.h. wie sie aus dem aristotelischen aktiven Intellekt ihre Vorstellungen gewannen, wie weit oder wie nah sie von Aristoteles waren. Diese Untersuchung hilft uns weiter, die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnā in ihrer korrekten Weise zu folgen und zu beurteilen. Wir versuchen, durch die Mitteilungen Blumenthals dieses Thema zu analysieren und eine neue Interpretation für ihren Versuch vorzustellen. Nach Stephanus gibt es zwei Vorstellungen zu dieser Frage. Nach einer der beiden Vorstellungen identifiziert er den aktiven Intellekt mit der menschlichen Seele und betont die fortdauernde Aktivität eines Teils von ihm. Die andere Vorstellung des Plotinus, meinte Staphnus, zeigt die Vorstellung des Aristoteles, und zwar, dass der aktive Intellekt mit dem menschlichen Intellekt identisch ist, und sich immer in Aktion befindet. Mit anderen Worten: Er erhebt den Status des aktiven Intellekts zur Ideenwelt.⁴⁶³

Blumenthal interpretiert den Unterschied zwischen den beiden Aussagen folgendermassen: Man kann die erste Aussage durch die Terminologie des Buches „Enneade“ verstehen, und die zweite Aussage kann man als seine eigene Meinung über den menschlichen Intellekt betrachten, der ein Teil der menschlichen Seele, aber nicht mit dem Körper verbunden ist, d.h. der aktive Intellekt ist transzendental.⁴⁶⁴ Der Grund für diese Ansicht des Plotinus ist anders als der von Blumenthal und anderer, die ähnlich über diese Frage denken. Der Grund des

⁴⁶² Richard Sorabje, *Aristoteles Transformed*, Henry.J.Blumenthal, „*Neoplatonic elements in the de Anima commentaries*,“ S. 312.

⁴⁶³ Ebd., S. 312.

⁴⁶⁴ Ebd., S. 312; s. auch Seite 313-314, über die anderen Meinungen der Neoplatoniker über dieses Thema.

Plotinus bezieht sich auf die Betonung des Aristoteles der dauerhaften Aktivität des aktiven Intellekts. Es besteht kein Zweifel, dass seine Kommentatoren diesen Intellekt der intelligiblen Welt zugeschrieben haben, weil diese Eigenschaft, wie Aristoteles selbst in anderen seiner Werke meint, zur Weltseele, zur „Nous“ zu rechnen sei. Aristoteles nannte sie der erste Himmel, oder die göttliche Vernunft.⁴⁶⁵

Plotinus und andere Neoplatoniker blieben in diesem Punkt nahe an der Ansicht des Aristoteles. Sie haben diese Ideen und andere, die in der Schrift „De anima“ vorgestellt sind, mit Hilfe seiner anderen Schriften zu verstehen gesucht, behandelt, formuliert. Die Schrift „De anima“ behandelt die Seelenlehre im Rahmen der Biologie, weswegen die Neoplatoniker, wenn sie diese Schrift kommentieren wollten, sie gemäß ihres eigenen Rahmens, der religiös, nicht biologisch ist, kommentieren mussten.

Nach dieser Erklärung könnte man sagen, dass die Hauptideen des Aristoteles in ihren Kommentaren bewahrt wurden, aber zusätzliche Ideen dazu entwickelt wurden. Diese zusätzlichen Ideen sind die Folge der Schlussfolgerung der Hauptideen des Aristoteles. Diese Hauptideen sind entweder in „De anima“ oder in anderen seiner Schriften vorhanden. Blumenthal, und wer wie er denkt über dieses Thema, gibt von einer Seite her zu, dass die Neoplatoniker einige Hauptideen der Seelenlehre bei Aristoteles adoptierten, aber von der anderen Seite fehlen in ihrem Urteil die Spuren dieser Adoption ganz, deswegen sie die Neoplatoniker als Verfälscher der Seelenlehre bezeichneten.

Diese Behandlungsart interessiert uns, weil diese Kritik auch gegen die islamischen Philosophen, besonders gegen Ibn Sīnā, vorgebracht wurde. So ist die Idee der „Nous,“ die in den neoplatonischen Kommentaren für manche Forscher platonisch ist, nicht rein aristotelisch. Nach Blumenthal ist diese Idee in ihren Kommentaren jedoch aristotelisch. Er meint, dass Plotinus diese Idee genau wie Aristoteles in zwei verschiedenen Sinnen verwendete, einmal, um anzudeuten, dass der intuitive Intellekt im Gegensatz zum diskursiven Intellekt steht, oder um auf den diskursiven Intellekt selbst hinzuweisen.⁴⁶⁶ Plotinus betrachtete und behandelte diese Idee dadurch, dass er die Unklarheit, die Aristoteles liess, verdeutlicht. So ist es die Aufgabe des Plotinus und der anderen Kommentatoren, diese Unklarheit zu erhellen,

⁴⁶⁵ Aristoteles, *Metaphysik*: „Es gibt also etwas, das sich in unaufhörlicher Bewegung bewegt, diese Bewegung aber ist eine kreisförmig... . Demnach ist wohl der erste Himmel ewig.“, S. 312, Buch XII, 7, s. über dieses Thema von diesem Buch die Kapitel 7-10.

⁴⁶⁶ Richard Sorabji, Artikel von H. J. Blumenthal, S. 314.

und zwar entsprechend ihrer Aufgabe als Kommentatoren. Die Kommentare der aristotelischen Schriften sind entstanden, weil sie unter dem Mangel an Klarheit, an Deutlichkeit litten.

Es gibt eine Meinung, die besagt, dass diese beiden Deutungen des Plotinus eigentlich mit der Teilung der Seele bei Aristoteles in zwei Stufen identisch ist; die höhere, die der aktive Intellekt ist, und die niedrige, die der passive Intellekt ist. Blumenthal akzeptiert diese Ansicht nicht. Er meint, dass die Aussagen des Stephanus als Vermittler der plotinschen Meinung auf folgende Weise interpretiert werden können: Wenn Stephanus sagt, dass Plotinus den aktiven Intellekt als „the constantly thinking human nous“ sieht, produziert er eigentlich eine Interpretation, die nichts mit der Meinung des Aristoteles zu tun hat, sondern ein Teil der Ansicht des Plotinus selbst ist.⁴⁶⁷

4.7.11. Der Intellekt nach Plutarch und Proklus

Andere Neoplatoniker, Plutarch und Proklus, sahen die aristotelische Philosophie als Manifestation der neoplatonischen Wahrheit.⁴⁶⁸ Blumenthal sieht die Interpretation der Neoplatoniker, wie Plutarch und Simplicius, als Mischung mit ihren eigenen Ansichten, und obwohl sie meinen, dass sie nicht Plotinus folgen, sondern die wahre Meinung des Aristoteles aufzeigen, die Iamblichus vertrat, ist dieser Einwand vorhanden.⁴⁶⁹

Plutarchs und Proklus sind von Iamblichus beeinflusst.⁴⁷⁰ Plutarch akzeptierte nicht, dass es mehr als zwei Doppel-„nous“ geben sollte, weswegen er dem aristotelischen aktiven Intellekt das unterbrochene Denken zuschreibt, d.h. manchmal denkt er und manchmal nicht. Nach Plutarch findet sich der aktive Intellekt nicht immer in Aktivität. Proklus dagegen behauptet, dass der aktive Intellekt immer aktiv ist. Damit wollte er sagen: Da der aktive Intellekt immer denkt, ist er nicht Teil der menschlichen Seele, weil diese Eigenschaft eine Eigenschaft der Intellektuellen, oder

⁴⁶⁷ Ebd., S. 315. Siehe weiter die Ansichten der anderen Neoplatoniker wie Plutarch der ein Kommentar über De anima geschrieben und beeinflusste seinen Schüler Proklus, die beiden sollten Iamblichus in ihren Ansichten über die Seelenvorstellung folgten; s. dazu 315-316.

⁴⁶⁸ Ebd., S. 316.

⁴⁶⁹ Ebd., S. 316.

⁴⁷⁰ Ebd., S. 315.

der göttlichen Welt, und nicht der irdischen Welt ist, d.h. die Seele als vitales Prinzip gehört zu den physikalischen Kategorien, aber nicht zur Ideenwelt.⁴⁷¹

Nach Blumenthal gehen diese Ideen des Proklus wahrscheinlich zurück auf die oben erwähnte Idee des Plutrachs, der betonte, dass die Behandlung, wie bei Aristoteles vorhanden, sich auf die Seele bezieht, die - nach der Ansicht des Aristoteles - unter den physikalischen Kategorien eingeordnet ist, d.h. seine Behandlung in „De anima“ ist nicht der Untersuchung des Intellekts gewidmet, sondern den physikalischen Teilen der Seele. Man kann aus diesen Aussagen den Ausgangspunkt der Neoplatoniker in ihren Interpretationen der „De anima“ des Aristoteles deutlich verstehen, und zwar durch ihre Unterscheidung zwischen Seele und Intellekt, und welche der beiden Phänomene Aristoteles in seiner „De anima“ behandelte. Selbstverständlich behandelt er die Seele und nicht den Intellekt. Weil der Intellekt zur himmlischen Welt gehört, darf seine Erklärungsebene nicht physikalisch sein, sondern metaphysisch, religiös. Diese Denkart geht zurück auf Iamblichus.⁴⁷²

Die athenische Tradition (Schule) der Neoplatoniker hält an der Meinung, dass der untere menschliche Intellekt nicht himmlisch, nicht „nous“ ist, sondern „psukhe“ d.h. Seele - im irdischen Kontext.

4.7.12. Der Intellekt nach Simplicius

Obwohl Simplicius zur alexandrinischen Schule der Neoplatoniker gehörte, verwendete er manchmal die athenische Terminologie, wie an dem Punkt, wo er den Status des unteren menschlichen Intellekts nach der athenischen Schule übernahm.⁴⁷³ Das steht im Gegensatz zu Plutrachs und Stephanus, die behaupteten, dass der menschliche Intellekt manchmal denkt und manchmal nicht, weil er ein Teil der menschlichen Seele ist, aber nicht ein Teil der himmlischen Seele.

Wie hatte Simplicius seine Argumente formuliert? Am Anfang seines Kommentars sagt er, Aristoteles behandle die rationale Seele, weil die Seele das Subjekt seiner Behandlung ist. Folglich ist der aktive Intellekt nicht transzendent, wie Plotinus meint.⁴⁷⁴ Simplicius wollte damit den anderen Intellekt erreichen. Durch seiner Terminologie versucht er zu zeigen, dass die Diskussion zwischen den Kommentatoren nicht über den Intellekt, der an der Seele teil hat - d.h. über den

⁴⁷¹ Ebd., S. 315.

⁴⁷² Ebd., S. 315-316.

⁴⁷³ Ebd., S. 317.

⁴⁷⁴ Ebd., S. 318.

menschliche Intellekt - oder über den Intellekt, der über ihm steht - d.h. über den aktiven Intellekt – geführt wird, sondern über den Intellekt, den er den göttlichen Intellekt nennt, oder nach seiner Terminologie den unbeteiligten Intellekt – d.h. der an der menschlichen Seele nicht teilnimmt - und zwar ähnlich der Behauptung des Proklus. Nach Blumenthal: Es gibt nach Simplicius drei Arten von Intellekten: Erstens den unbeteiligte Intellekt, der göttlich ist, zweitens den beteiligten Intellekt, drittens die Seele.⁴⁷⁵ Wir bemerken schon, woher die Rezeption des göttlichen Intellekts ”العقل القدسي“ bei Ibn Sīnā stammte. Es ist sicher, dass diese Rezeption bei Ibn Sīnā in dieser Unterscheidung des Simplicius und Proklus liegt.

Sind diese Ansichten aristotelisch oder eine Erfindung der Neoplatoniker? Nach dem, was bis jetzt gezeigt wurde, sind diese Ansichten hinter der aristotelischen Aussage versteckt. Sie sind verborgen, und die Neoplatoniker haben sie nur erhellt durch ihre Terminologie, die zu ihrer Erklärungsebene passt, und durch die Verknüpfung der Seelenlehre, wie sie Aristoteles in „De anima“ vorgestellt hat, und zwar mit seinen anderen Schriften, besonders seinen ethischen Schriften.

4.7.13. Der aktive Intellekt als Engel oder Dämon⁴⁷⁶

Wir finden bei Marinus, dem Schüler von Proklus, deutliche Bezeichnungen über den aktiven Intellekt: Dämonischer oder engelhafter Intellekt, aber nicht als das Prinzip aller Dinge. Bei ihm gibt es eine Serie von höheren Intellekten. Dieser Intellekt ist nicht ein Teil der menschlichen Seele. Diese Ideen gehen bis auf Proklus zurück. In seinem Kommentar über die platonische Schrift „Timaios“ stellte er den engelhaften Intellekt zwischen den göttlichen Intellekt, den Simplicius den unbeteiligten Intellekt nannte, und die Seele, die zur irdischen Welt gehört. Simplicius und Proklus nannten die Seele das Sekundäre. Dieser Intellekt ist engelhaft in dem Sinne, dass er als Bote funktioniert, d.h. im Bereich der Offenbarung, und als Interpret. Er interpretiert und übersetzt den göttlichen Intellekt zum Sekundären.

Wir müssen sagen, dass Proklus Ibn Sīnā in der Frage des engelhaften Intellekts näher steht als Marinus. Es gibt keine einzige Information über die Möglichkeit, dass Marinus Schriften ins Arabische übersetzt wurden. Diese Annahme bestätigt sich durch die Tatsache, dass Proklus eine Seite der marinuschen Vorstellung des

⁴⁷⁵ Ebd., S.318.

⁴⁷⁶ Über eine ausführliche der Vorstellung der Engel und Dämonen im Islam siehe den Artikel von: Raif Georges Khoury, *Engel und Dämonen im Frühislam*.

Intellekts ablehnte, und zwar den dämonische Intellekt, und beschränkte sich auf den engelhaften Intellekt beschränkt. Der Grund dafür ist, dass der dämonische Intellekt seine Tätigkeit auf den Kosmos und die Natur hinwendet, aber der engelhafte Intellekt seine Tätigkeit auf die Leistung des Denkens der „nous“ ausrichtet. Wahrscheinlich versucht Marinus zu zeigen, dass die aristotelische aktive „Nous“ zwischen dem Mensch und dem ersten unbewegten Beweger steht.

Aufgrund dieser Ansicht des Marinus behauptet Blumenthal, dass die islamischen Philosophen in ihrer Ansicht über den aktiven Intellekt als „Intelligence“ auf Marinus zurückgriffen.⁴⁷⁷ Nach diesen Interpretationen Blumenthals sehen wir, dass, obwohl er in den Kommentaren der Neoplatoniker über die Schrift „De anima“ viele Ähnlichkeiten mit der aristotelischen Ansicht, und viele Indikationen in den Kommentaren, die nicht entfernt von Aristoteles Meinung waren, fand, die eigentlich die Herausforderung des Lesens und des Verstehens des aristotelischen Textes sind, seine Beurteilung der Kommentare als unaristotelisch nicht zu diesen oben erwähnten Ansichten passt. Blumenthal interpretiert eigentlich die Interpretation der anderen Interpretation – z.B. des Staphanus. Seine Quelle – Stephanus - schliesst sich nicht direkt an Plotinus an. Diese Art der Vorstellung des aktiven Intellekts entfernt sich vom originären Text und versucht, dem Text eine Bedeutung, Erklärung zu verleihen, die er (den Text) nicht „leiden“ kann. Er selbst (Blumenthal) widerspricht sich in der Fussnote, die sich auf diese oben erwähnte Beurteilung bezieht. Trotz dessen, was er sagt, leugnet er nicht die Existenz einer Ähnlichkeit zwischen dem Unterschied, den Aristoteles zwischen aktivem und passivem Intellekt macht, und dem Unterschied, den Plotinus zwischen dem intuitiven Intellekt und dem diskursiven Intellekt macht.⁴⁷⁸

Durch die obige Diskussion Blumenthal wollten wir den Denkprozess der Neoplatoniker betrachten, um die Gründe zu verstehen, die ihr Anlass waren, die aristotelische Seelenlehre nach den platonischen Tendenzen zu kommentieren. Man kann sagen: Sie fanden bei Aristoteles den verborgenen Platon, der den modernen Forschern entgangen ist. Die Argumente die gegen sie vorgebracht wurden, sind, dass sie beschuldigt wurden, sie hätten Aristoteles' Seelenlehre falsch verstanden. Als Ergebnis der vorher gehenden Ausführungen kann man sagen, dass diese Vorwürfe auf keinem festen Grund stehen.

⁴⁷⁷ Über diese ganze Diskussion s. Ebd., H. J. Blumenthal, S. 319; zu anderen Aspekten in den Kommentaren des Simplicius und Philoponus s. S. 320-323.

⁴⁷⁸ Ebd., S. 315.

4.8. PLATONISMUS BEI ARISTOTELES⁴⁷⁹

Wir finden bei Aristoteles einige Ideen, die durch andere Erklärungsebenen als bei Platon vorgestellt werden. Aber trotzdem sind diese Ideen dem Platonismus nahe geblieben. Diese Ideen sind: 1.) Die Stufenleiter der Seienden und aller Wesenheiten in der Natur. 2.) Die Frage nach der Präexistenz der Seele. 3.) Die Schöpfungsfrage. 4.) Die Strebung. 5.) Der Unterschied zwischen Form und Materie in der Stufenleiter der Wesenheit in der Natur. 6.) Die Allgemeinheit der Formen und die Frage der Persönlichkeit. 7.) Die allmähliche Ordnung der Formen in Bezug auf die Strebung der menschlichen Seele zur Weltseele. 8.) Die Erklärungsebene bei Platon. 9.) Die Position der Seele zwischen der Materienwelt und der Ideenwelt. 10.) Die Methode der Behandlung der Seele in den Schriften des Aristoteles. 11.) Das Form-Materie Prinzip im Bezug auf die Bewegungsprinzip. 12.) Die Glückseligkeit. 13.) Die Identifizierung der Seele mit dem Kapiten. 14.) Der Unterschied zwischen Seele als Phänomen und Seele als Wesen. 15.) Der aktive Intellekt im Bezug auf der Unterschied zwischen Seele als Phänomen und Seele als Wesen.

Ein gutes Beispiel für den Platonismus bei Aristoteles finden wir in den Dialogen des Aristoteles und was als die Einführungsschriften des Aristoteles bekannt sind.⁴⁸⁰ Es wird eine allgemeine Ansicht über das Denken des Aristoteles, wie O. Gigon sie aus den Dialogen des Aristoteles gewann, dargestellt. Er unterscheidet in seinem Bericht zwischen vier Bereichen, die die Philosophie des Aristoteles umfaßt; Die Theologie, die Kosmologie, die Psychologie und die Biologie. Wir werden nur die Theologie und die Psychologie des Aristoteles, wie sie in seinen Dialogen repräsentiert ist, vorstellen.

Die Theologie des Aristoteles ist mit seinem Bewegungsprinzip verbunden. Permenidis behauptet, dass das Sein umgrenzt und ruhend ist. Deswegen ist es für den Geist erkennbar. Platon folgte Heraklit in dieser Frage. Nach Platon gibt es keine Möglichkeit, durch die die wahrnehmbare Welt erkennbar sein konnte. Diese Welt kann kein Wissen geben. Wenn alles fließt, nicht in Ruhe ist, dann ist das Erkennen dieses Wahrnehmbaren ungewiss. Aristoteles erhob die Bewegung von

⁴⁷⁹ Da die Ansichten von Blumenthal und von allem von O. Gigon auf den Gebiet der Beziehungen zwischen Aristoteles und Platon die tiefgehenden und sachlichen sind verweise ich auf sie hauptsächlich und auf ihre weiterführenden Literatur.

⁴⁸⁰ Aristoteles, *Einführungsschriften*.

der Verlorenheit, in der Peremendis die Bewegung zwang. Nach ihm ist jede Bewegung eingespannt zwischen einem Punkt A, von dem sie sich entfernt, und einem Punkt B, dem sie sich nähert. Aristoteles meint auch, dass die Bewegung nur im Raum des Kosmos existieren kann. Ein weiterer Punkt bei ihm ist folgender: Jede Bewegung vollzieht sich an etwas, das sich bewegt. Für jede Bewegung gibt es einen bestimmten Körper. Jedem Körper gehört eine Bewegung, die ihm ursprünglich ist, und ein Teil seiner Natur ist.⁴⁸¹

Nach O.Gigon finden wir bei Aristoteles in dieser Frage einen Gegensatz zu Platons Lehre. Nach Aristoteles gibt es keine Bewegung, in der das Bewege sich selbst bewege. In jeder Bewegung muss zwischen Bewegendem und Bewegten unterschieden werden. Die Bewegenden bewegen sich selbst, mit einer Ausnahme: Das erste Bewegende bewegt alles, aber es selbst ist unbewegt.⁴⁸²

Aus dieser Vorstellung der Bewegung sind drei Arten des Seienden abzuleiten. Die unterste Art sind die Seienden unserer Welt. Die nächste Art, die höher als die unterste steht, ist diejenige der ewig kreisenden Elemente. Zur dieser Art gehören die Gestirne. Im Hinblick auf den gesamten Kosmos sind sie ewig und göttlich. Die oberste Art der Seienden ist der unbewegte Beweger. Er ist unsichtbar und besitzt keinen Ort.⁴⁸³

Aristoteles spricht von der qualitativen Bewegung der Eigenschaften der Elemente. In dieser Frage führt Aristoteles zwei Begriffe an, die Möglichkeit und die Wirklichkeit. Bei jeder Bewegung wird sich eine Verwirklichung von Möglichkeit vollziehen. Die Verwirklichung ist nichts Anderes als die Tätigkeit der Form auf die ungeformte Materie hin. Jedes Ding im Kosmos ist aus Materie und Form zusammengesetzt.⁴⁸⁴ „Jede Materie ist der Möglichkeit nach auf die Form hin angelegt, die sich dann an ihr verwirklicht.“⁴⁸⁵ Nach dieser Ansicht gibt es, wo es kein Werden gibt, auch keine Polarität von Möglichkeit und Wirklichkeit. Nach dieser Vorstellung gibt es drei Welten. Die Welt der reinen Materie, die mit der Möglichkeit identisch ist, die Welt der Gottheit, die mit der reinen Wirklichkeit identisch ist und die Welt, die zwischen den beiden Welten liegt. In dieser Welt befinden sich die Wirklichkeit (Dinge) und die Möglichkeit (Dinge).⁴⁸⁶ Der erste unbewegte Beweger, der der vollkommenste

⁴⁸¹ Ebd., S. 69.

⁴⁸² Ebd., S. 70.

⁴⁸³ Ebd., S. 70–71.

⁴⁸⁴ Ebd., S. 72.

⁴⁸⁵ Ebd., S. 72:

⁴⁸⁶ Ebd., S. 72. Wir finden bei Ibn Sīnā parallele Gedanken über die Arten des Seins: Das durch sich selbst notwendige Sein, das durch das andere notwendige Sein, und durch sich selbst ist Möglichkeit, aber durch rein mögliches Sein.

Gegenstand des Denkens und das höchste Ziel des Strebens ist, befindet sich hier. Das Denkbare bewegt das Denken, ohne selbst in Bewegung zu sein. Alles, was sich bewegt, wurde durch den ersten unbewegten Beweger angestoßen.⁴⁸⁷

Aristoteles beweist durch diese Vorstellung die Existenz des Gottes. Nach ihm muss, wenn wir das Vollkommenere und Unvollkommenere kennen, auch ein Vollkommenstes existieren und ebenso ein Denkbarstes, das Gott ist.⁴⁸⁸ Aristoteles verleiht Gott einige Eigenschaften, wie unbewegt, weder leblos, noch schlafend, seine Tätigkeit nicht nach aussen gerichtet. Nach ihm trägt der Satz des Sokrates „Erkenne dich selbst“ auf den Menschen angewendet, zu Gott in seiner Vollkommenheit. Der Mensch soll diesen Satz verwirklichen, aber in Bezug auf Gott ist er ein Teil seiner Wirklichkeit.⁴⁸⁹

Ein wichtiger Punkt in dieser Frage ist die Frage nach dem Ursprung des menschlichen Geistes (Vernunft). Aristoteles – nach O. Gigon – sagt, dass der Geist „von aussen“ stamme und bei der Geburt in den Menschen eintritt und nach dem Tod den Körper nach aussen zu dem Ort, von welchem er stammte, verlasse.⁴⁹⁰ Wenn diese Vorstellung wirklich Aristoteles gehörte, und sie wirklich ist, dann ist dies ein grosses Problem in der Forschung der Geschichte der islamischen Philosophie, wie in der Geschichte des Neoplatonismus. Es ist die Frage nach dem Status der menschlichen Vernunft und die Frage nach dem Ursprung der Rezeption des aktiven Intellekts im Islam wie im Neoplatonismus gemeint. Auch die Rolle des aktiven Intellekts, wie seine Vorstellung in der islamischen Philosophie, besonders bei Ibn Sīnā, bestätigt durch diese Ansicht des Aristoteles ihre Rezeption bei den islamischen wie bei den neoplatonischen Philosophen. Aus dieser Idee wurde auch die Prophetieidee in der islamischen Philosophie heraus entwickelt. Der aktive Intellekt, der von aussen stammte, ist mit dem Engel identifiziert worden.

Aristoteles behandelt die Frage, wie der Menschen zur Idee der Gottesvorstellung gelange. In dieser Behandlung ist die Idee der Offenbarung und die Idee der Prophetie vorhanden. Es gibt zwei Wege für die Entstehung des Gottesbegriffes bei den Menschen. Der erste Weg ist der Schlaf. Wenn die Seele sich im Schlaf befindet, dann erlangt sie ihre eigene Natur und sieht und sagt das Zukünftige voraus.⁴⁹¹ Diese Idee enthält in sich die Visionsidee wie die Prophetieidee, und wie die göttliche Vernunft, wie sie bei Ibn Sīnā vorgestellt ist. Auch im Sterben erreicht sie diese Situationen.

⁴⁸⁷ Ebd., S. 73.

⁴⁸⁸ Ebd. 73

⁴⁸⁹ Ebd., S. 73.

⁴⁹⁰ Ebd., S. 73.

⁴⁹¹ Ebd., S. 75, Aristoteles führt weitere zwei Beweise für die Existenz Gottes an, S. 75.

Wir zeigen die Ansichten des Aristoteles über der Kosmos und über die Biologie, wie er sie in seinen Dialogen vorstellte, nicht auf, aber begnügen uns mit seiner psychologischen Ansicht. In seiner Psychologie muss man drei Punkte berücksichtigen. Erstens: Im Wesen des Menschen ist das Streben der Natur, der Gestirne und des unbewegten Bewegers zu erkennen. Das ist möglich, weil der Mensch Geist ist wie der unbewegte Beweger. Der menschliche Geist vergeht nicht, wie der unbewegte Beweger, ist unzerstörbar und unsterblich.⁴⁹² Der menschliche Geist ist bei der Geburt „von Aussen“ in die Menschen herabgefallen, und nach dem Tode kehrt der Geist in seine Welt (Heimat) zurück.⁴⁹³ Der zweite Punkt betrifft das Handeln. Durch die Vernunft erkennt der Mensch das Gute und strebt nach ihm. Das Streben gehört zu seinem Seelenteil, der vernunftlos ist. Der Mensch macht das gute Handeln, wenn der strebende Teil der Seele der Vernunft gehorcht.

Der dritte Punkt ist die Identifizierung der Seele mit dem Leben. Unter dem Leben ist die Selbstbewegung zu verstehen, d.h. die Fähigkeit des Lebendigen, sich selbst zu verändern. Bei Pflanzen ist das Wachstum durch Ernährung diese Selbstveränderung. Bei den Tieren ist es die Ortsbewegung durch die Wahrnehmung. Nach ihm gibt es eine Bewegung im strengen Sinne nicht. So muss man zwischen Bewegendem und Bewegten unterscheiden, so ist die Seele das Bewegende, und der Körper ist das Bewegte. Aristoteles erklärt diese Verhältnisart zwischen Seele und Körper Aufgrund der vier Ursachen. Die Seele ist erstens die Bewegungsursache, zweitens die Zweckursache, drittens die Formursache des Körpers. Aus der Formursache stammt die Frage nach der Sterblichkeit der Seele. Nach O. Gigon lässt Aristoteles diese Frage auch in der zweiten Abhandlung seines Buchs „Von der Seele“ im Unklaren, was viele unterschiedliche Interpretationen dieser Frage seit Andronikos' Zeit bis heute hervorbrachte. Einige Kommentatoren haben Aristoteles in der Nähe zu Platon gesehen, andere weit entfernt von ihm. Aber O. Gigon meint, dass die Kommentatoren, die Aristoteles in die Nähe von Platon rückten, recht haben.

Der Geist (menschliche Vernunft) ist nicht unvergänglich, da es auch das entsprechende körperliche Substrat gibt. „Sein Träger ist im Prinzip daselbe ewige, kreisbewegte Element, aus dem auch die Gestirne bestehen.“ Man könnte O. Gigon in diesem Punkt weiterhin zitieren, um diese Frage zu erhellen, er sagt: „Der Geist allein kommt von draussen in den Körper und ist allein göttlich. Alle seeliche Fähigkeit scheint nun mit einem Körper

⁴⁹² Ebd., hier wird das Rätsel des Status der Vernunft nach dem Tod in „*De anima*“ des Aristoteles gelöst. Aristoteles betont die Unsterblichkeit der Vernunft.

⁴⁹³ Ebd., wir sehen hier den Ursprung der Ansicht des Plotinus über das Herabfallen der menschlichen Seele. Diese Ansicht hat vorher Platon in „*Phaidon*“ und in seinen anderen Schriften vorgestellt. Siehe bei Platon die Ansicht über die Erinnerung und den Prozess des Wissens. Der Gedicht Ibn Sinās „*Gedichte über die Seele*“ entspricht diesen Ideen.

verbunden zu sein, der von den sogenannten (vier: Nährende, begehrende, wahrnehmende, ortsbewegung lenkenden) Elementen verschieden und göttlicher ist.“⁴⁹⁴

Gigon meint, dass Aristoteles diese Meinung nicht im Laufe seines Lebens, d.h. in einer späteren Phase geändert hat.⁴⁹⁵

4.8.1. Die Stufenleiter der Seienden in der Natur und die Erforschung der Seele bei Aristoteles

Die Idee der Stufenleiter der Wesenheiten ist mit der Idee der Form – Materie verbunden. Als Voraussetzung für dieses Thema muss man erwähnen, dass Aristoteles die Idee Form-Materie von seinem Lehrer, Platon, erbt. Der Unterschied zwischen den beiden liegt -nach dem Motto dieser Arbeit und nach dem Verstehen der Neoplatoniker- in ihren unterschiedlichen Erklärungsebenen. Bei Platon ist diese Idee Form - Materie auf die mythische, ethische, metaphysische oder vernünftige Ebene bezogen. Deswegen bevorzugt er die Ideenlehre in seiner Philosophie. Die Ideen sind die Wirklichkeit, aber die Materie ist die Wahrscheinlichkeit oder die Schatten.⁴⁹⁶ Daher ist die Materie das Zeichen des Bösen oder des Mangels in der Naturwelt.

In der Ontologiefraße bemerken wir, dass Aristoteles die Natur dem Übernatürlichen vorzieht. Es scheint, dass bei ihm die einzelnen Dinge den Vorzug von der Existenz her vor den allgemeinen Dingen haben. Die allgemeinen Dinge (Gattungen, Arten) haben ihre Existenz in den einzelnen Dingen.⁴⁹⁷ Deswegen nennt er die Arten und die Gattungen die sekundären Wesen und die Einzelheiten die primären Wesen. Wie könnte man diese Ansicht mit der obigen Erklärung in Einklang bringen?

Die Bevorzugung der Einzelheiten bezieht sich auf die Erklärungsebene der irdischen Welt, deswegen lehnte er die Trennung der Welt, die durch die Vernunft erfasst wird, von der natürlichen Welt ab. Und er lehnte auch die metaphysische Trennung zwischen dem Wesen und dem Ding (Phänomen) ab. Mit anderen Worten: In Bezug auf die natürliche Welt lehnte er die Ansicht, die das Allgemeine vom Einzelnen trennt, ab. Eine weitere Unterstützung für diese Behauptung finden wir in seiner Erkenntnistheorie. In dieser seiner Erkenntnistheorie bevorzugt er das Übernatürliche vor dem Natürlichen. In seiner Erkenntnistheorie wird das

⁴⁹⁴ Ebd., S. 80 – 83.

⁴⁹⁵ Ebd., S. 73.

⁴⁹⁶ Platon, *Der Staat (Politeia)*, Siebentes Buch, 514 a ff., 532 a ff., 539 e

⁴⁹⁷ Aristoteles, *Metaphysik*, 990a–993a.

Allgemeine dem Einzelnen vorgezogen. Das Objekt der wahren Erkenntnis ist das Allgemeine, aber nicht das Einzelne, d.h. er bevorzugt das Wesen vor dem realen Ding selbst. Nach ihm ist das Allgemeine **im Bezug auf eine objektive Haltung** klarer und kommt in seinem Selbst vor dem Einzelnen. Aber **in Bezug auf uns ist** das Einzelne, das unter unserer Wahrnehmung steht, dem Allgemeinen vorzuziehen. D.h. die Existenz des Einzelnen in diesem Sinne befindet sich nur in unserer subjektiven Haltung, in unserem Bewusstsein, aber nicht in einem objektiven Zustand.

Man könnte diese Analyse erweitern und mit der Emanationslehre verknüpfen. Nach der Erkenntnistheorie des Aristoteles könnte man sagen, dass die wahre Existenz sich auf die Welt der Formen beschränkt, oder was man später die Intellektwelt nannte, wie bei Plotinus, die nichts Anderes ist als die Ideen des Platons. Dieses philosophische System berührt sich mit der Bevorzugung des Wesens. Aus diesem System wurde die Emanationslehre des Plotinus erzeugt.

4.8.2. Die Erforschung der Seele bei Aristoteles

Aristoteles' Erklärungsebene in „De anima,“ wie vorher gezeigt wurde, bezieht sich auf die Natur, auf die Sensibilität der Dinge und auf die biologische Ebene - wenn es um die Lebewesen geht. Denn bei ihm steht die Materie als Forschungsobjekt an erster Stelle, die mit der Form eine Verbindung hat, oder umgekehrt, aber nicht die Form - die Idee - allein. Wenn es um die Existenz der Dinge geht, die in der Natur sind, dann müsste die Erklärungsebene auf die physikalische Ebene, auf die Gesetze bezogen sein, wie das Bewegungsprinzip, das eine Hauptrolle in seiner Physik und Metaphysik (Aristoteles) spielt. Weil bei Platon die Form-Materie-Relation auf die Erklärungsebene der Intelligiblen (Göttlichkeit, Ethik) beschränkt ist, sind die Formen bei ihm von der Materie getrennt. Und weil Aristoteles diese Relation auf der physischen Ebene behandelt, sind die Formen von der Materie abhängig. Mit anderen Worten: Getrennt oder abgetrennt zu sein, hängt von der Art der Erklärungsebene ab.

Platon betont diese Tendenz in seiner Schrift „Der Staat.“ Ihm zufolge hat das Gute eine Sonderstellung. Das Wissen und die Wahrheit gleichen dem Guten, aber das Gute steht immer höher.⁴⁹⁸ Als Beispiel für diese Erklärung ist zu nennen, dass

⁴⁹⁸ Platon, *Der Staat*, sechstes Buch(17) 505a-d, und (18) 505d-506b bis 506c-507a, (19) 507c-508c, und 508c-509a, über die Identifizierung der Wahrheit mit dem Wissen sich auch in *Der Staat*, Fünftes Buch, als er Platon über die wahren Philosophen spricht (20) 475c-476b bis 476e-477c.

wenn Aristoteles über Gott redet, die Form der Gottheit nicht mit der Materie vermischt wird. Der Grund hierfür ist, dass die Erklärungsebene der Gottheit absolut zur reinen intelligiblen Welt gehört, die keine physikalischen Prinzipien hat, wie das Bewegungsprinzip, weil die Bewegung ein Phänomen ist, das im Wesen der Welt des Entstehens - Vergehens angesiedelt ist, oder die das Prinzip dieser Welt ist, wie Aristoteles in seiner Metaphysik betont.

4.8.3. Die Frage nach der Präexistenz der Seele

Aristoteles wollte durch seine Theorie „Form-Materie“ wie er sie nach der physikalischen Ebene vorstellte, die Schöpfung der physikalischen Welt erklären, aber nicht die der himmlischen Welt. Deswegen sind die Formen von der Materie ungetrennt. Platon dagegen erklärt die Schöpfung der Ideenwelt, deswegen sind die Ideen von der Materie getrennt. Die Ideen sind bei ihm zeitlos. Deswegen ist der Schöpfungsakt der Ideen nicht identisch mit der Schöpfung der Materie. Der Name ist ähnlich, aber der Prozess ist ein anderer. Aus dieser Unterscheidung und um für diesen Widerspruch eine Lösung zu finden, entwickelten die Neoplatoniker die Idee der Emanationslehre, die von einer Seite die Schöpfungslehre unterstützt, aber von der anderen Seite ein zeitloser Akt ist. Sie vermittelt zwischen den beiden Welten, die materiell und immateriell sind.

Diese Erklärung des Form-Materie-Prinzips kann man mit den Erklärungsebenen der beiden Philosophen verwenden, wie jetzt vorgestellt wurde. Wir finden bei Aristoteles in „De anima“ eine deutliche Bemerkung über die Trennung der Seele vom Körper, wo er sagt: „Wir stellen uns nun die Aufgabe, ihre Natur und ihr Wesen zu betrachten und zu erkennen, ferner, was ihre Eigenschaften sind; von diesen scheint einiges der Seele allein eigentümlich zu sein, anderes dagegen durch die Seele, auch den Lebewesen überhaupt anzugehören.“⁴⁹⁹

4.8.4. Die Schöpfungsfrage

Ein anderer Punkt, der zu diesem Prinzip Form-Materie gehört, ist die Schöpfungsfrage. Aristoteles Forschungsgebiet ist die physikalische Welt. Deswegen beschränkt sich seine Betrachtung der Dinge in dieser Welt auf die untrennbare Verbindung der beiden Seiten, Form und Materie, wie es bei der biologischen Seele, wie er in zweiten Abhandlung von „De anima“ zeigt, der Fall ist. Er kann nicht den Ursprung der physikalischen Welt nur in Bezug auf die

⁴⁹⁹ Aristoteles, *Vom HimmeVon der Seele...* S. 257, § Nr. 402a 1- 18.

Formen = Ideen, wie es bei Platon der Fall ist, behandeln. Aber Platon tut das, weil sein Forschungsobjekt die Ideewelt ist und nicht die Phänomene in der Naturwelt. Die Ideen befinden sich in Ruhe, d.h. durch sie allein kann man nicht die Entstehung der Dinge erklären. Platon erklärt durch die Ideen die Ideewelt und den Weg, der zu dieser Welt führt. Wenn alles in der physikalischen Natur in Bewegung ist, wie Aristoteles meinte,⁵⁰⁰ dann müssen die Formen, soll die erklärt werden, die nach anderem aristotelischen Ausdruck für die Vollkommenheit der Materie verantwortlich sind, mit der Materie in Beziehung stehen. Deswegen stellt Aristoteles die Materie mit der Form zusammen vor, als Wesensstruktur der physikalischen Welt.⁵⁰¹ Aristoteles definiert die Bewegung in diesem Sinne als „Wirklichkeit (entelechia) des potentiell (dynamis) Seienden (Physik. II 2, 201a10 f; zur Interpretation vgl. Kosman 1969).“⁵⁰² Nur die Gottheit ist von allen Wesenheiten aus Form ohne Materie zusammengesetzt.

Auf der Erklärungsebene Platons kann die Materie keine wirkliche Existenz haben, aber Aristoteles betrachtet sie als wirkliche Elemente, und zwar entsprechend seiner physikalischen Betrachtung, d.h. sie sind wirkliche Elemente nur dann, wenn die Rede von der physikalischen Welt ist, aber nicht wenn die Rede von der Ideewelt ist. Nach dieser Betrachtung ist die Bewegung die wesentliche Eigenschaft der Dinge. Die Bewegung oder die Änderung ist ein wesentliches Phänomen der Naturdinge. Aristoteles spricht über die Bewegung, die als das wesentliche Phänomen für die Naturdinge gilt, aber nicht über eine Bewegung, die hinter der Bewegung der Naturdinge steht, d.h. es gibt einen Unterschied zwischen der Bewegung, die sich auf die Phänomene der Naturdinge (wo die Form und die Materie in Verbindung stehen) bezieht, und der Bewegung, die sich auf das Wesen der Dingen (wo die Form von der Materie getrennt ist) bezieht. Man muss in der Erklärung der aristotelischen Philosophie darauf achten, wie Aristoteles die Bewegung im Bezug auf die Dinge, die veränderbar sind, behandelt, d.h. die Bewegung in Bezug auf die phänomenologische Seite der Dinge und nicht auf die Wesensebene der Dinge.⁵⁰³ Um die Formen zu aktualisieren, brauchen wir ein

⁵⁰⁰ Aristoteles, *Metaphysik*, Buch III-V und Buch VIII

⁵⁰¹ Aristoteles, *Physik II 2*, 194b14f, und 194a6; s. auch bei Aristoteles, *Metaphysik*, VII 3, 1029a3-5. Alle diese Angaben finden wir auch bei der Erklärung O. Höffes, *Aristoteles*, S. 114-115.

⁵⁰² Ebd., S. 114.

⁵⁰³ Aristoteles, *Metaphysik*, IV. 1, Die *Metaphysik* betrachtet die Seienden als Seiende, und zwar die Substanz eines Dinges, sein Wesen, seine Ursache; s. auch Aristoteles, *Metaphysik I. 1* und VIII. 2.

Objekt, das veränderbar ist, und zwar von Natur aus, d.h. die Hyle.⁵⁰⁴ Die Änderung ist ein Beweis dafür, dass ein Ding, das veränderbar ist – sich in Bewegung befindet – sich nach einer bestimmten Form verwirklicht. Die Eigenschaften, die sich in demselben Ding nacheinander austauschen, tauschen sich in einem Ding, das in sich selbst keine Änderung hat. Dieses Ding ist die Materie oder die Hyle, nur durch sie kann man die Änderung, die Entstehung der Dinge erklären, d.h. diese Erklärung allein durch die Formen, oder die Ideen, zu versuchen, ist nicht möglich. Die Form – nach Aristoteles – verleiht der Hyle ihre Eigenschaften, um sich selbst zu verwirklichen; mit anderen Worten: Die Hyle oder der Körper ist nur Empfänger, oder Vermögen, aber die Form – die vernünftige Seele – ist ein Aktiver, Aktueller. Die Form verleiht der Seele ihr Wesen, ihre Verwirklichung, die Vernunft. Durch sie erreicht die Hyle – der Körper – ihre Vollkommenheit.⁵⁰⁵

4.8.5. Das Streben

Ein anderer Punkt, der mit unserem Prinzip verbunden ist, ist das Strebensprinzip, das zum platonischen Aristoteles gehört, besonders was die Seelenlehre betrifft. Aristoteles erläutert dieses Prinzip deutlich in der Ethiklehre.⁵⁰⁶ Aber auch in seinen Schriften, die die physikalischen Themen behandelten, ist dieses Prinzip ein Teil der Ergänzung der Erklärung des Bewegungsprinzips. Nach Aristoteles kann die Hyle – der Körper – ohne die Form – oder die Seele – nicht existieren.⁵⁰⁷ Auch die Form kann nicht ohne die Materie existieren. Aber diese Existenzart der Form ist nur in Bezug auf ihre Beziehung mit der Materie, d.h. nur in Bezug auf ihre Existenz in der Welt des Werdens und Vergehens. Aristoteles verleiht den Formen – Wesen – Substanzen Existenz, ohne dass sie mit der Materie in Verbindung stünden, und zwar in der Welt der Intellekte.⁵⁰⁸ Das bedeutet, dass beide – Seele und Körper – keine äquivalente (diesselbe) Stufe haben. Das wirkliche Element bei Aristoteles ist

⁵⁰⁴ Aristoteles, *Metaphysik* VIII.2, 5; XII. 2; VII. 7; VIII. 5 und *Physik* 111. 1. Diese Ansicht findet sich bei Aristoteles in seinen Büchern *Metaphysik* und *Physik* unter verschiedenen Behandlungsthemen, wie Akt-Potenz, oder das Bewegungsprinzip, oder unter Verwirklichung = Vollendung und unter den Arten der Ursachen, oder unter dem Materie-Form-Prinzip us.w.

⁵⁰⁵ Siehe in der oben erwähnte Anmerkung Nr. 1; s. auch bei Aristoteles, *Metaphysik*, XII. 2; VI. 17; VII. 4, 7 und XII. 1, 2 und 3; s. *Physik* II. 1; VII. 5; III. 1; XII. 2; s. auch *Von der Seele*, zweite Abhandlung, § Nr.412a6-10 bis 412a16-20. Die Hyle als Aufnehmende siehe Aristoteles, *De Generatione et Corruptione*, Buch I, 4.

⁵⁰⁶ Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 194-196.

⁵⁰⁷ Das ist nur die biologische Seele, wie er sie in der zweiten Abhandlung von „De anima“ vorstellte.

⁵⁰⁸ Aristoteles, *Metaphysik*, XII: 6- 10.

die Form – Seele - und nicht die Hyle – Körper.⁵⁰⁹ In diesem Punkt bemerken wir, dass Aristoteles Platon nahe steht. In der Stufenleiter der Natur hat die Form – Seele -, die aktuell ist, eine höhere Stufe als die Hyle –Körper -, die Vermögen ist. Wir sehen, dass Aristoteles, obwohl sein Forschungsobjekt die physikalische Welt ist, der Form eine wirkliche Existenz zuspricht, mehr als der Hyle. Die Materie nimmt in der Wirklichkeit einen Teil, weil jede Wesenheitssart sich unterschiedlich verhält, und zwar gemäss ihrer Stufe in der Stufenleiter der Natur. Einige Wesenheiten verhalten sich nach den Gesetzen der physikalischen Welt, wie die vier Elemente und ihre Zusammensetzung, andere nach einer höheren Stufe als dieser, auf der das Physikalische mit den Formen verbunden ist, wie die Lebewesen, auf deren höchster Stufe der Mensch steht – d.h. die Vernunft. Weil die Hyle eine niedrige Stufe der Formen ist, ist sie unvollkommen, und als unvollkommen benötigt sie eine Form, die vollkommen ist.⁵¹⁰ Das Unvollkommene aber kann nicht in der Ideenwelt existieren, aber die Form kann in der materiellen Welt existieren, weil sie vollkommen ist.⁵¹¹

Aufgrund dieses Unterschiedes zwischen den beiden befindet sich die Hyle –Körper - in einer Situation des Strebens nach der Form – Seele -, d.h. nach der Vollkommenheit, und die menschliche Seele strebt nach der Seele, die höher als sie steht, d.h. die Allseele – die ihr ihre Vollkommenheit verleiht, um ihre Verwirklichung (ihr Wesen) durchzuführen.⁵¹² Und weil die Form - die Seele –die bestimmte Materie (das Ding) zu dem macht, was sie ist, d.h. zum organischen Körper, und durch sie die Vollkommenheit erreicht, ist die Form die Ursache aller Dinge, und die Hyle ist ihre Wirkung, also passiv. Die Hyle empfängt die Form und nimmt sie in sich auf.⁵¹³ Dieser Prozess ist nichts Anderes als das Streben nach der Form, nach der Vollkommenheit.

Wir bemerken, dass die Idee des Strebens der menschlichen Seele zur Allseele keine Erfindung der Neoplatoniker ist, und - was für unser Thema wichtig ist - ihr Ursprung nicht nur Teil der platonischen Philosophie ist, sondern sich auch in der aristotelischen Tradition fortsetzt.

⁵⁰⁹ Ebd., VII. 1, 4, 11, 17. *Von der Seele*, zweite Abhandlung, § Nr. 412a6-10 bis 412a16-20; s. auch in seiner *Metaphysik*, IX. 8, als er betont die höhere Stufe der Verwirklichung (Form - Wesen) als die Vermögen (Materie).

⁵¹⁰ Ebd., XII. 6.

⁵¹¹ Ebd., XII. 6

⁵¹² Ebd., XII. 6 –7; s. auch in seiner *Physik*, I. 9 über das Streben der Materie zur Form, um sich selbst zu vollenden.

⁵¹³ *Physik*, VII.3, 8, XII 2–3. In I, 9 erklärt er, dass die Materie nach Vollkommenheit strebt.

Man sieht, dass das Strebensphänomen mit der Emanationslehre einen Identifizierungspunkt hat: Den ersten Bewegter, nach Aristoteles,⁵¹⁴ aus dem alle Formarten erzeugt wurden, indirekt, d.h. sie sind aus ihm emaniert, emaniert auch für die Materie – Hyle – die Form, um sie zu vervollkommen. Statt den Ausdruck Emanation zu verwenden, bevorzugt Aristoteles den Ausdruck Streben.

4.8.6. Der Unterschied zwischen Form und Materie liegt in ihrer Stufenordnung auf der Stufenleiter der Wesenheiten der Natur

Zu diesem Prinzip gehört die Frage der Schöpfung der Seele. Es wird gefragt, ob die Existenz der Seele vor dem Körper war, oder nach ihm, oder gleichzeitig mit ihm, und was diese zeitliche Aussagen in der aristotelischen Terminologie, nach diesem Form–Materie-Prinzip bedeuten? Die Form – Seele - und das Hyle – Körper - sind ewig, aber die Form – Seele - hat den Vorzug. Aber dieser Vorzug ist ein Stufenvorzug, und Vorzug in der primären Existenz.⁵¹⁵ Diese Ideen stehen der Ideenlehre bei Platon nahe, der den Vorzug der Ideen in Bezug auf die materielle Welt betont. Aber weil Platon seine Erklärungsebene auf die Ideenwelt bezieht, liegt der Vorzug für ihn nicht nur im Stufenvorzug, sondern ist ontologisch, während Aristoteles sich mit der sensiblen Welt beschäftigt, weswegen bei ihm die Materie eine niedrigere ontologische Existenz im Vergleich mit der Form hat. Aus diesem Grunde geschieht die Schöpfung der Seele, wie in „De anima“ vorgestellt, gleichzeitig mit dem Körper. Aristoteles, wie am Anfang dieses Kapitel erwähnt wurde, behandelt die menschliche Seele unter dem biologischen Aspekt, aber Platon behandelt dieses Thema von der metaphysischen, ethischen, mythischen Seite. Platon steht nicht im Gegensatz zu Aristoteles und widerspricht ihm nicht. Der Unterschied zwischen ihnen liegt, wie die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen begriffen, in ihren unterschiedlichen Erklärungsebenen.

Die Frage über die Schöpfung bei Aristoteles und Platon ist falsch von vielen Studien interpretiert worden. Platons Ansicht über die Weltschöpfung bezieht sich nicht auf die Ideenwelt, weil die Ideenwelt, nach ihm, ewig ist und unsterblich. Die Wesenheiten, die diese ewigen Merkmale haben, kennen kein Ende und keinen Anfang. Mit anderen Worten: Sie sind nicht erschaffen. Diese Ansicht betrifft alle Ideen, auch die Seele. Als Aristoteles die Ansicht der Schöpfung ablehnte, war seine

⁵¹⁴ Aristoteles, *Metaphysik*, XII.

⁵¹⁵ Ebd., IX. 8, XII. 6, und XII, 2; s. *Physik*, III, 1 über das Akt-Potenz-Prinzip; s. auch *De anima* (Von der Seele), § Nr. 412a6-10 bis 412a16-20.

Absicht, die Ablehnung der Formenwelt, der Ideenwelt und nicht der sinnlichen Welt. Wenn er meinte, dass die sinnliche Welt sich dauern verändern, dann kann dies nicht auf die ewigen, unveränderlichen Dinge zutreffen. Nach Aristoteles betrifft die Bewegung (Werden und Verderben) die materielle Welt, die zusammengesetzt ist, aber nicht die Ideenwelt, die einfach ist und die sich in eine Harmonie befindet. Die Bewegung in der physikalischen Welt ist immer entweder nach oben oder nach unten, aber nicht in Kreis. Nach Aristoteles es gibt drei Bewegungsarten: die Bewegung die nach oben steigt, die Bewegung die nach unten fällt, und die Kreisbewegung. Die erste zwei Arten gehören zur physikalischen Welt, d.h. die Bewegung des Werden (nach oben) und die Bewegung des Verderben (nach unten). Nur die Kreisbewegung gehört zur göttlichen Welt, die ihm die menschliche Vernunft gehört. Die Kreisbewegung bezeichnet die Vollkommenheit.⁵¹⁶ Als Aristoteles in „De anima“ von vier Bewegungsarten spricht, er meinte die in der physikalischen Welt sich befinden. Diese Bewegungen sind: Die Ortsbewegung, qualitative Veränderung, quantitative Abnahme und Zunahme⁵¹⁷. Alle diese Arten sind entweder steigende oder fallende Bewegungen. Aristoteles erstaunlicher Weise lass die Frage über die Identifizierung der Seele mit der Kreisbewegung offen“ wollen wir sie für jetzt ruhen lassen. ⁵¹⁸. In der Metaphysik – wie oben erwähnt wurde - im Buch XII spricht Aristoteles von der Kreisbewegung der Seele.

Die Zuschreibung der Zusammensetzung eines Dinges bedeutet, dass es aus verschiedenen Elementen entstanden ist, und zwar durch einen Entstehungsprozess, der nichts Anderes als ein Schöpfungsprozess ist. Die Eigenschaften der Naturwelt bei Platon sind ähnlich wie bei Aristoteles, deswegen sind sich ihre Ansichten über die Schöpfung dieser Welt auch ähnlich. Das Buch „Timaios“ von Platon bestätigt diese Annahme. Aufgrund dieser Erklärung könnte man sagen: Wenn Aristoteles meint, dass die Seele mit dem Körper gleichzeitig geschaffen wurde, meint er mit der Seele die biologische Seele, die sich mit dem Körper in Verbindung befindet, die von ihm nicht abgetrennt ist, und deswegen bekommt dieser Körper die Bezeichnung: Organischer Körper. Diese Seele vergeht mit dem Körper. Aber die vernünftige Seele existiert vor dem Körper, sie ist das „Licht,“ das Aristoteles in der dritten Abhandlung von „De anima“ erwähnt, und deswegen ist sie unsterblich und ewig, und das stimmt mit der Ansicht Platons überein.

⁵¹⁶ Aristoteles, *Metaphysik*, Buch XII, 7, S. 312-315.

⁵¹⁷ Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele*,..., erste Abhandlung, § 406a12-16, S. 268.

⁵¹⁸ Ebd., § 407b5-11, S. 272.

4.8.7. Die Allgemeinheit der Formen und die Frage der Persönlichkeit

Die Form - Seele - nach Aristoteles ist mit dem Allgemeinen identisch, d.h. sie ist die Summe der Eigenschaften eines Dinges – eines organischen Körpers. Durch sie bekommt der Körper seine Vollkommenheit, wird organisch oder menschlich. In diesem Sinne ist sie das Wesen dieses Dinges.⁵¹⁹ Deswegen ist die Form das Objekt der Wissenschaft, die als Metaphysik bekannt ist. Aber weil die Form in Bezug auf die Seelenlehre behandelt wird, und sie (die Seele) bei Aristoteles unter der Physik eingeordnet wird, wird der biologische Aspekt der Seele zum Objekt der Wissenschaft, die in diesem Zusammenhang ein Teil der Physik ist. In der Physik als Wissenschaft wird die Form – oder die Seele – zusammen mit der Materie – Körper – betrachtet, und nicht getrennt von ihm. Platon, der die Seele in Bezug auf das Göttliche – die Ideenwelt - behandelt, betrachtet, die Seelenlehre durch verschiedene Aspekte, wie Mythos, Politik, Ethik. Diese Wissenschaften sind unter der Religion eingeordnet, oder mit ihr gemischt. Deswegen fehlt bei ihm der biologische Aspekt. Folglich ist die Erklärungsebene bei Platon keine biologische, physische, organische, sondern sie ist rein formlich, idealisiert (Idee). Diese Vorstellung - Erklärung - zeigt nicht, dass die beiden Philosophen gegeneinander stehen, sondern dass sie sich ergänzen, das Physikalisch-Biologische ergänzt das Ideal-Formliche.

Folgendes: Auf der physikalischen Erklärungsebene ist die Form – Seele - das Prinzip für die Vollkommenheit, d.h. für die Intellegibilität, für die Stabilität, so ist die Hyle – Körper - das Prinzip, durch das sich die Dinge voneinander unterscheiden, d.h. sie ist das Prinzip der Besonderheit, und daher ist sie die Basis der Identität.⁵²⁰ Die Hyle – Körper - nimmt die Form – Seele – auf, um eine bestimmte einzelne Existenz -X- von den Menschen, die sich von der anderen Existenzen - Menschen – unterscheidet, zu erzeugen.

Mit anderen Worten: Die Hyle – Körper – ist das Objekt der physikalischen Erklärungsebene. Die Erklärungsebene erklärt die Unterscheidung zwischen den Dingen, oder die Entstehung dieser Persönlichkeit oder etwas Anderes. Bei Platon spielt die Hyle auf der religiösen Erklärungsebene keine Rolle, weil sie nicht Teil

⁵¹⁹ Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele*,..., erste und zweite Abhandlung.

⁵²⁰ Die zweite Abhandlung von *Vom Himmel, Von der Seele*... weist auf diese Ansicht hin. Der Mensch ist nach den biologischen Eigenschaften charakterisiert.

dieser Welt, dieser Ideenwelt, ist. Deswegen besitzt die Idee – Form, oder Seele – den Vorzug in allen Bereichen der Untersuchung der Seele. Die Frage nach der Personalität, d.h. die Unterscheidung zwischen dem Menschen X und dem Menschen Y hat keinen Platz in seinem Forschungsgebiet. Der Grund dafür ist, dass er die Seele in Bezug auf das Göttliche behandelt.

Nach dieser Erklärung kann man sagen, dass bei Aristoteles die Dinge –Menschen - in ihren Formen – Seelen - identisch sind, alle Menschen sind gleich, d.h. die Stellung der Seele bei Aristoteles ist die Folge der oben erwähnten Erklärung. Aber man kann ausser diesen Vorstellungen – Analysen - eine Schlussfolgerung, die Aristoteles selbst nicht äusserte, gewinnen. Diese Schlussfolgerung lautet: Bevor sich die Seele mit dem Körper verbindet, befindet sie sich in einer ähnlichen Situation – Stellung - wie die Ideen in der Ideenwelt, wie es der Fall bei Platon ist.

Wir werden hier betonen, dass Aristoteles die Frage des Hylens nicht deutlich klärt. Er liess sie in Dunkelheit. Diese Dunkelheit über die Frage der Hylens ist scharf in „De anima“ dargestellt, besonders was die Frage über ihre Beziehung mit der Seele betrifft, und welche Schwierigkeiten - Fragen aus dieser Beziehung entstanden sind. Diese Fragen liess Aristoteles in Dunkelheit, wie z.B. die Frage nach dem Schicksal der Seele nach dem Tod und die Bedeutung des Begriffes „Licht“.

4.8.8. Die fortlaufende Folge (Stufenweise) der Formen in Bezug auf das Streben der menschlichen Seele zur Weltseele

Nach Aristoteles sind die Hyle – Körper - und die Formen – Seelen - nach Graden oder Stufen klassifiziert.⁵²¹ Diese Ordnung ist unter dem Ausdruck „die Stufenleiter der Natur“ bekannt.⁵²² Die Hylens – Körper - unterscheiden sich in diesen Stufen in ihren Zusammensetzungen, d.h. das einfachste Hyle ist das Hyle der Elemente, wie das Feuer, die Erde, die Luft, das Wasser, dann kommt in der Reihe eine höhere Stufe, das Hyle der Metalle. Wenn wir diese Stufen hinaufsteigen bis zum Hylens des Lebewesens - die Materie der Pflanzen, der Tiere und der Menschen,⁵²³ befinden

⁵²¹ Aristoteles, *Metaphysik*, VII. 3, VIII. 1, XII. 6–8. Siehe auch *De Anima (Vom Himmel, Vom der Seele, ...)*, zweite Abhandlung, 1, § Nr. 412a6 – 10, wo er sagt: „Als Wesenheiten gelten die Körper und zwar die in der Natur vorkommenden; denn diese sind Prinzipien der anderen.“ Siehe auch in *De Anima (Vom Himmel, Von der Seele,...)*, zweite Abhandlung die weiteren § Nr. 412a10 – 11.

⁵²² Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 144.

⁵²³ Aristoteles, *De anima (...Von der Seele,...)*, zweite und dritte Abhandlungen. In diesen Abhandlungen ordnete Aristoteles die Behandlung der Themen, nach ihrer Stufe auf der Stufenleiter der Natur, so kommt erst die

sich die Formen auch auf diesen Ordnungstufen. Sie unterscheiden sich gemäss ihrer Beteiligung am Hylen. Es gibt die Formen, die nur mit dem Hylen existieren können, wie das Hyle der vier Elemente. Bei den höheren Stufen der Stufenleiter befinden sich die Formen der Lebewesens, die sich auch nach ihrem Hylen unterscheiden, erst Pflanzen, dann Tiere, dann der Mensch. Diese Sufenweiseordnung der Formen erreicht eine Stufe, auf der die Formen keine Verbindung mit einem Hylen akzeptieren werden, gemeint ist die göttliche Form.⁵²⁴ Man sieht hier nicht nur die Ordnungsstufen der Formen, sondern bemerkt auch, dass aus dieser Vorstellung, auch wenn Aristoteles dies nicht erwähnte, eine andere Idee extrahiert werden kann, und zwar die Trennungsstufen der Form – Seele - vom Hylen – von der Materie. Die Klassifizierung der Dinge nach ihren Hylen und Formen, wie bei den Lebewesen erfordert auch eine Art von Beziehungsgrad, nach dem sie auch klassifiziert werden können.

Diese Art ist die Gradtrennung der Seelen vom Körper, d.h. die Rezeption der Neoplatoniker und später der islamischen Philosophen in dieser Frage findet sich nicht nur in Platon sondern auch in Aristoteles.

Hinter diesen Ideen verstecken sich andere Ideen; auf sie lenken die Neoplatoniker und später die islamischen Philosophen ihre Aufmerksamkeit hin, wie die Möglichkeit der Trennung der Seele vom Körper nach dem Tod, oder die Präexistenz der Seele vor der Körperschöpfung.

Was bedeutet die Überwindung der Form – Seele - des Hylen in den Dingen – oder in den Lebewesen? Die Menschen werden nach dieser Überwindung auf einer höheren Stufe im Vergleich zu anderen Wesenheiten klassifiziert, d.h., diese Überwindung ist eine ontologische Trennung zwischen der Hylen – Körper - und der Form – Seele. Man kann diese Ideen anders vorstellen: Da die Erklärungsebene des Aristoteles unter dem physikalischen Forschungsgebiet (Naturwissenschaft) eingeordnet ist, sollte er die Möglichkeit der Trennung der Seele vom Körper nur im Denken sehen, d.h., es geht um einen Gradunterschied, dem die logische Trennung entspricht, und zwar im Unterschied zu Platon, der die ontologische Ternnung der beiden Elemente betont, und nicht nur logisch, sondern wirklich. Aber die logische Trennung bei Aristoteles ist nicht mehr als logisch, weil sie sich auf die physikalische Welt bezieht, und bei Platon ist sie wirklich, weil sie sich auf die

Pflanzen, dann die Tiere, dann die Menschen. Siehe auch bei ihm in seiner *Metaphysik*, VII. 3, und VIII. 1.

⁵²⁴ Die ganze Abhandlung XII der *Metaphysik* des Aristoteles beschäftigt sich mit dieser Ansicht.

Ideenwelt bezieht. Mit anderen Worten: Aristoteles' Forschungsgebiet ist die physikalische Phänomenenwelt, unter der ein Teil der Seelenlehre eingeordnet ist, deswegen kann man nicht die Seelenlehre ohne die Materie behandeln. Deswegen bedeutet auf dieser Erklärungsebene die ontologische Trennung der Seele vom Körper, dass die inneren Gesetze der Physik verneint werden, und das ist absurd. Bei Platon, weil seine Behandlung der Seelenlehre auf einer anderen Ebene betrachtet wird, die das Göttliche ist, d.h. die Ideenwelt, muß die Erklärung der Beziehungsart der Seele zum Körper ontologisch sein, und nicht logisch.

4.8.9. Die Erklärungsebene bei Platon

Wir finden in der modernen Forschung Unterstützung für diese Erklärungsart, da diese Arbeiten die platonische Seite bei Aristoteles wie „die Alten“ verstanden haben und betonen. William McDougall beschreibt die Methode der platonischen Seelenlehre als mythischen Symbolismus, die ethische Tendenzen hat: „[...] took the form of symbolism in the myths, whose aim was moral and aesthetic rather than strictly scientific, [...]“⁵²⁵ Die ethische Tendenz charakterisiert die Seelenlehre und ihre Behandlung bei Platon. Entsprechend dieser Charakterisierung ist die Betonung ihrer ontologischen Existenz erforderlich. Er erklärt dies folgendermassen: “The view of the soul expressed in the earlier dialogues is part of an ontological scheme whose nature was largely determined by ethical considerations.”⁵²⁶

4.8.10. Die Position der Seele zwischen der materiellen Welt und der Ideenwelt und ihr Zusammenhang mit der Erklärungsebene

Der Platz der Seele befindet sich laut Platon zwischen der intellegiblen, ewigen Welt und der entstehenden, vergehenden materiellen Welt, d.h. so, als wäre sie Vermittler zwischen den beiden Welten. Das bedeutet: Sie besitzt die Eigenschaften beider Welten. Von der Ideenwelt hat sie die Immaterialität, die Vernunft, und von der materiellen Welt hat sie die biologische Seele, die Platon in *Timaios* vorstellte.⁵²⁷ Im Moment der Verbindung der Seele mit der materiellen Welt, stehen ihre Funktionen auf eine niedrige Stufe.⁵²⁸

⁵²⁵ William McDougall, *Body and mind*, S. 17.

⁵²⁶ Ebd., S. 17.

⁵²⁷ Platon, *Phaidros*, (24-32) 245C, 245E, 246D, 247C, 248A bis 251D. Auch wir finden diese Ideen bei Platon im *Timaios*, 34c–37c, s. zur sterblichen Seele auch 69b–79a.

⁵²⁸ Platon, *Phaidon*, Kapitel 15–23; s. auch bei Platon, *Der Staat*, Zehntes Buch 608 E–612 A; s. auch bei Platon, *Phaidros*, s. die o.g. Paragraphen (24-32) 245C–251D.

Nach dieser allgemeinen Vorstellung sehen wir, dass es bei Platon zwei Erklärungsebenen gibt. Und er entscheidet sich für die Stellung der Seele als Vermittler, aber in Bezug auf die ethische Behandlungsebene, d.h. die Seele bei ihm sollte nach oben schauen, nach der Ideenwelt – Religion / Mythos -, und das ist nur möglich durch ihre guten Taten – Ethik -, die die Seele zur Ideenwelt führen, um die Eigenschaft, die vor ihrem Kontakt mit dem Körper vorhanden war, wieder zu gewinnen. Das Buch „Timaios“ zeigt auch die biologische Seite der Seele, wie sie Platon verstanden hat, ähnlich der aristotelischen Behandlung der Seele in „De anima,“ d.h. in Bezug auf die biologische Ebene. Mit anderen Worten: In „De anima“ interessiert ihn die Funktion des Körpers in Bezug auf die Funktionen der Seele, d.h. die Seele bei ihm schaut nach unten, nach der materiellen Welt. Das ist ähnlich dem Verhältniss der Seele mit dem Körper, die analog zur Verhältnisart des Auges mit dem Sehvermögen ist. In diesem Sinne ist das Auge vom Sehvermögen untrennbar, so ist auch die Seele vom Körper nicht zu separieren. Man kann diese Ideen so formulieren: Die Ebene, die Platon nicht behandelt hat, ergänzt Aristoteles.

Um einen richtigen Eindruck der platonischen Seite der Seelenlehre bei Aristoteles zu bekommen, erwähnen wir die Ansicht, dass die ontologische Stellung der Seele als Vermittler von Platon später nicht mehr vertreten wurde. In seiner späteren Ansicht verleiht er der Seele eine höhere Realität, die ähnlich ist wie die Ideen.⁵²⁹ Diese Beurteilung schliesst sich an an die oben erwähnte Meinung, dass in den früheren Schriften des Platon die Seele als eine ontologische Existenz betrachtet wurde, und ihre Natur durch ethische Erwägungen - und nicht biologische wie bei Aristoteles - bestimmt wurde. Mit anderen Worten: Wenn sie gute Taten übe, dann wird ihre Natur mit der intellegiblen Welt identisch, und wenn nicht, dann wird sie mit der sensiblen Welt identisch. Wir sehen, dass die platonische Seelenlehre nicht einseitig ist, sondern sie besteht aus früheren und späteren Ansichten, und hinter seiner symbolischen Sprache verstecken sich die potentiellen Ansichten der Seelenlehre des Aristoteles. Als Beispiel finden wir eine Meinung, die besagt, dass die Idee bei Platon keine getrennte Existenz von der Materie hat, wie die meisten Forscher behaupten, sondern die Trennung bei ihm, wie bei Aristoteles, nur logisch, in der Vernunft besteht. Ihre Aufgabe – die Ideen – ist es, Ordnung und Intellegibilität in

⁵²⁹ William McDougall, *Body and mind*, er schreibt die Meinung zu E.J. Roberts, in his article, “ *Plato View of the Soul* ” , S. 18.

den Sinneseindrücken der Erfahrung zu verursachen. An dieser Ansicht hat Platon früher und später festgehalten, während seiner ganzen Karriere.⁵³⁰

Diese Betrachtungsart der Seelenlehre bei Platon stammt nicht entfernt aus seinen Texten, sie folgt ihnen sehr eng. Auch in der Betrachtung der Seelenfunktionen kommen wir zu einer ähnlichen Ansicht. Platon wie Aristoteles teilte die Funktionen der Seele in drei Teilen, die appetitive = Pflanzen, die spirituale = Tiere und die rationale = Menschen.⁵³¹ Nach ihm gibt es drei Ebenen der mentalen Funktionen, und nur der Teil, der sich auf der höheren Ebene – Stufe – befindet, kann ohne den Körper existieren. Auch Platon lässt einige Punkte über die zwei niedrigen Seelenfunktionen offen. Damit ist gemeint: Als wären sie (diese beiden Seelenteile) zur sterblichen Seele gehörig. Dazu auch die Frage nach der Entfernung oder der Nähe dieser beiden Funktionen zur Seele, ob das logische oder ontologische Nähe oder Entfernung ist, und zwar nach dem Tod, nachdem die Seele den Körper verlässt. Er lässt diese Fragen ohne Entscheidung.⁵³²

4.8.11. Die Methode der Seelenbehandlung nach Aristoteles in Bezug auf die Stellung der Seele zwischen zwei Welten

Diese Terminologie bei Platon öffnete den Weg für die folgende Ansicht: Die beiden Philosophen sind zwei Seiten einer Medaille. Nach dieser Weise betrachten die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen die beiden Philosophen. Aristoteles verwendet das Form-Materie-Prinzip nach verschiedenen Erklärungsmodellen, so dass wir in seinem Buch „Physik“ finden, dass er die Gegenstände, die aus der Form und der Materie zusammengesetzt sind, untersucht, während sich in der „Metaphysik“ diese Untersuchung mit der Form befasst.⁵³³ Die Erklärung der Untersuchung der Schrift „De anima“ ist die schwierigste von allen. Der Grund dafür ist, dass die Seelenlehre nicht nur einen Untersuchungsbereich umfasst, dessen Definition unklar ist, im Vergleich zur Klarheit, die wir in „Physik“ und „Metaphysik“ finden, sondern dass seine Behandlung der Seelenlehre in „De anima“ verkürzt erscheint, als wären seine ethischen Schriften, besonders

⁵³⁰ Ebd., William McDougall schreibt diese Meinung zu J. A. Stewart in his *Plato's Doctrine of Ideas*, 1909 und Natrop, „*Plato's Ideenlehre*“ 1903, S. 19 zu.

⁵³¹ Platon, *Timaios*, 69b – 79a. Siehe auch über die Seelenteile in seinem Buch *Der Staat*, viertes Buch, 435 c–444 a, besonders 440e–441c, 441c–442b, 442b–e.

⁵³² William McDougall, S. 19.

⁵³³ Otfried Höffe, *Aristoteles* S. 107, s. auch Aristoteles, *Physik*. II 2, 194b14f.

„Eudemus,“ die Voraussetzung für das Verstehen der Schrift „De anima,“ weil die unklaren Fragen in „De anima“ in diesen ethischen Schriften verdeutlicht sind.

Die Frage ist: Wie soll Aristoteles die Seelenlehre unter diesen Bedingungen erklären? Welche Erklärungsebene passt zur Untersuchung dieses Themas? Der Verlauf der Untersuchung in der ersten und zweiten Abhandlung der Schrift „De anima“ scheint ohne Schwierigkeiten zu sein, weil er von Anfang der ersten Abhandlung an die beiden Arten der Untersuchung der Seelenlehre vorstellt, als Naturwissenschaftliche und als Dialektische, und er entscheidet sich für die Naturwissenschaft, d.h. für die Erklärungsart der Physik. Diese Erklärungsebene entspricht den Themen oder den Objekten die er in der ersten und zweiten Abhandlung der Schrift „De anima“ behandelte. Aber in der dritten Abhandlung, als er die Untersuchung über die theoretische Vernunft ausführte, bezeichnet er sie als immaterielle, unsterbliche und als ewig, dann stieß er auf folgende Frage: Wie kann etwas Immaterielles durch die naturwissenschaftliche Erklärungsebene - Form und Materie - erklärt werden? Dieser Konflikt erzeugte andere Schwierigkeiten, und zwar über die richtige Ansicht des Aristoteles zu diesen Themen, über den Status des Geistes - oder die theoretischen Vernunft und des aktiven Intellekts - und über seinen Ursprung, den Aristoteles in „De anima“ ausführte, vermutlich, um dem obigen Konflikt entgegenzuwirken.⁵³⁴

Wenn Aristoteles über die Naturwissenschaft redet, meint er nicht die moderne Bedeutung dieses Begriffes, d.h. nicht die empirische Wissenschaft, sondern die „Grundlagendisziplin. Während die Physik die Grundbegriffe und Prinzipien aller Naturdinge untersucht, erörterte die Abhandlung über die Seele die Grundbegriffe und Prinzipien alles Lebendigen. Sie ist keine Psychologie im heutigen Verständnis, [...], sondern das Organische [...] im Unterschied Anorganischen.“⁵³⁵ Die Naturdinge der Schrift „Physik“ und die Lebewesen der Schrift „De anima“ sind unter der Naturwissenschaft, als Forschungsobjekt, eingeordnet. Was die Metaphysik betrifft auf der Erklärungsebene von „De anima,“ bemerken wir nach dieser Erklärung, dass in „De anima“ die Seele biologisch behandelt wurde, oder, übernehme man die Definition O. Höffes, ist die „Humanbiologie“ gemeint. Dann müsste Aristoteles die Metaphysik des Lebewesens, im Unterschied zur Metaphysik des Kosmos

⁵³⁴ Über das Thema Form-Stoff nach dem Buch *Physik* siehe Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 104-111 und zwar in Bezug auf das Bewegungsprinzip.

⁵³⁵ Ebd., S. 134.

erörterten. Der Grund dafür liegt darin, dass der Mensch bei ihm höher als das Tier betrachtet wurde.⁵³⁶

4.9. DIE FORM-MATERIE-RELATION IN BEZUG AUF DAS BEWEGUNGSPRINZIP

Aufgrund der oben erwähnten Erklärung scheint die Behandlung des Form-Materie-Prinzips in jeder Schrift dieser drei Schriften unterschiedlich zu sein, und zwar gemäss des Objektes der jeweiligen Schrift. Das Form-Materie-Prinzip bezieht sich auf die Themen, deren Objekte sich in Bewegung befinden, d.h. auf die Naturphänomene.⁵³⁷ In der Seelenlehre spielt dieses Prinzip eine wichtige Rolle. Platon meinte, dass die Seele sich selbst bewegt, für ihre Bewegung ist die Weltseele verantwortlich, d.h. die Gesamtnatur.

„Aristoteles befaßt sich aber in der Regel nicht mit ihr, sondern mit einzelnen Naturdingen [...]. Und bei ihnen sieht er, dass sie auf jene Umwelt. [...]. Natürliche Dinge sind nicht absolute und vollständige, sondern nur relative und Partielle Selbstbeweger; selbst bei Pflanzen und Tieren handelt es sich um bewegte Selbstbeweger.“⁵³⁸ Die Bezeichnung der relativen Selbstbewegung als Erklärungsart in der Natur bei Aristoteles und nicht des Absoluten entspricht die Natur der Objekte - Materie mit Form - dieser Untersuchungsart, und entspricht nicht nur der Natur als Form, wie es bei Platon der Fall ist. Platon sprach von der Selbstbewegung, die in der Ideenwelt, die mit der Weltseele identisch ist, vorhanden ist, daher ist die absolute Selbstbewegung die Eigenschaft der Seele, die Form ist und als Form zur Ideenwelt gehört.

Aber die nächste Frage bezieht sich auf die Bewegung der menschlichen Seele bei Aristoteles. Aristoteles lehnte in „De anima“ die Selbstbewegung der Seele ab.⁵³⁹ Aristoteles stellt verschiedene Gründe für diese Ablehnung dar, und man kann diese in einem Punkt zusammenfassen. Diese Gründe lauten: Wie kann man die Seele, als Form, mit den physikalischen Eigenschaften kleiden, diese ihr zuschreiben? Aristoteles gibt eine mögliche Erklärung, die besagt, dass die Seele durch die Gegenstände der Sinneswahrnehmung bewegt werden kann.⁵⁴⁰ Diese Ansicht hat Aristoteles als Erklärungsvorschlag dargestellt, und das war nicht tatsächlich seine

⁵³⁶ Otfried Höffe, S. 134.

⁵³⁷ Aristoteles, *Metaphysik*, S. 117-119, § Nr. 104a-1014b unter dem Begriff Natur.

⁵³⁸ Otfried Höffe, S. 134.

⁵³⁹ Aristoteles, *Vom Himml, Von der Seele,...*, S. 267-270, § Nr. 405b 31-406b 25.

⁵⁴⁰ Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele,...*, S. 269, § Nr. 406a 25.

Meinung. Man kann diese Ansicht des Aristoteles nach dieser Weise erklären: In dem Moment, in dem die menschliche Seele sich in der physikalischen Welt befindet, bewegt sie sich selbst nicht, weil das gegen ihre Natur als Form wäre. Die Bewegung in der physikalischen Welt müsste durch Zeit-Raum-Phänomene hervorgerufen werden und damit erfassbar sein. Oder sie sollte sich nach diesen Kategorien verhalten, die nicht für die Selbstbewegung der Formen geeignet sind. Deswegen ist die einzige Bewegung, die der Seele zugeschrieben wird, ihre Bewegung durch die äusseren Gegenstände, deren sinnliche Formen sie aufnimmt. Man kann sagen, dass er die Selbstbewegung der Seele in der physikalischen Welt leugnete, aber nicht ihre Bewegung durch die Sinneswahrnehmung. Wir wollen damit sagen, dass Aristoteles die Selbstbewegung der Seele nicht absolut leugnete, er untersucht diese Frage nicht nach der religiösen, metaphysischen Erklärungsebene wie Platon, d.h. nicht als Form der Formen, sondern er betrachtet die Möglichkeit der Selbstbewegung in der physikalischen Welt. Aber der entscheidende Punkt, der zur o.g. Ansicht Platons' passt, hat er in seiner Kritik an Demokrit auf diese Weise formuliert: „Allgemein gesagt scheint überhaupt die Seele das Lebewesen nicht auf diese Weise in Bewegung zu setzen, sondern vielmehr durch eine Art Entschluss und Gedanke.“⁵⁴¹

Mit anderen Worten: Durch Entscheidung und Denken, d.h. durch Formen der Formen. Aristoteles erklärte diese wichtigste Aussage, die die Frage der Seelenbewegung betrifft, nicht und lässt den Leser im Unklaren.

Wir versuchen, einen Erklärungsvorschlag für diese Aussage vorzustellen. Die Entscheidung und die Gedanken⁵⁴² sind Tätigkeiten des höchsten Teils der menschlichen Seele, die Aristoteles in der dritten Abhandlung von „De anima“ als bewirkenden Geist betrachtet, der analog zum „Licht“ ist, das den passiven Seelenteil von der Möglichkeit zur Wirklichkeit führt. Die Kritik des Aristoteles, die gegen Platons Ansicht in dieser Frage gerichtet ist, ist kein wirklicher Angriff gegen die Selbstbewegung der Seele, wie Platon sie vorstellte, sondern gegen die Adoption dieser Ansicht, und zwar, im Bereich der Naturdinge, und gegen die Anwendung dieser Ansicht auf diese Naturdinge.⁵⁴³

Aristoteles machte einige Bemerkungen, die diese Erklärung unterstützen. Er sagte: „Auf dieselbe Weise lässt auch die Naturphilosophie des Timaios die Seele den

⁵⁴¹ Ebd., S. 270, § Nr. 406b 14.

⁵⁴² Ebd., S. 332-333, § Nr. 429b 16- 430a 5.

⁵⁴³ Ebd., S. 270-272, § Nr. 406b 26-407a 15.

Körper in Bewegung setzen; indem sie sich nämlich selber bewege, bewege sie auch den Körper, da sie mit ihm verflochten sei.“⁵⁴⁴

Platon erklärt in „Timaios“ die Selbstbewegung der Seele durch eine mythische Terminologie und durch eine Malerei von Beispielen, die die Selbstbewegung der Seele durch physikalische und mathematische Kategorien erklärt. Diese Terminologie oder ihren Inhalt kann man nicht auf die Naturdinge anwenden, weil die Seele keine räumliche Bewegung hat, und weil sie während ihres Aufenthaltes inmitten der Naturdinge (in ihrer Verbindung mit dem Körper) keine solche Bewegungsart besitzt, sondern ihre Bewegungart eine Art von Änderungen des nicht-Räumlichen sind. Die Erklärung der Änderungen der Seele passt nicht zu den oben erwähnten Erklärungen, wie in „Timaios.“ Deswegen ist die Selbstbewegung der Seele nach räumlichem, physikalischem Charakter in diesem Sinne unmöglich. In der dritten Abhandlung von „De anima“ spricht er wieder über die Bewegung der Seele.⁵⁴⁵ Er meint, dass das Streben die Bewegung der Seele veranlasst. Diese Fähigkeit bezieht sich nur auf die Gegenwart und nicht auf die Zukunft.⁵⁴⁶ Aristoteles' Erklärung beschränkt sich an dieser Stelle auf die körperliche Bewegung.⁵⁴⁷ An dieser Stelle mischt er in seine Erklärung die Ebene des Verhaltens der mentalen Phänomene und die Ebene der physikalischen Phänomene. An dieser Stelle gibt es eine andere Schwierigkeit in der Interpretation seiner Aussage aus „De anima.“ Aber es scheint, dass er meint, dass die mechanistische Erklärungsebene die körperliche Bewegung erkläre. Aber er erklärte die Bewegung der Seele im Hinblick auf die Tätigkeit des rationalen Denkens, d.h. in Bezug auf die Schlussfolgerung, auf die Überlegung, auf die Meinung.⁵⁴⁸ Aristoteles erklärt die Bewegung der Seele, die im Bereich der Vernunft geschieht, nach dem praktischen Syllogismusmodell, das als Basis für das rationale Denken fungiert.⁵⁴⁹ Aristoteles steht in diesem Punkt Platon nahe, weil das höhere Denken unvermischt ist. Er meint auch, an anderer Stelle, dass diese Denkensart etwa ein „Licht“ ist, und dass dieses Denken das Produkt des bewirkenden Geistes, der ewig und unsterblich ist, ist; d.h. es bekommt seinen Ursprung aus der Ideenwelt - aus der Form der

⁵⁴⁴ Ebd., S. 270, § Nr. 406b 26.

⁵⁴⁵ Ebd., S. 340-343, § Nr. 433a 9- 434a 16.

⁵⁴⁶ Ebd., § Nr. 433b 5.

⁵⁴⁷ Ebd., § Nr. 433b 12- 433 b21.

⁵⁴⁸ Ebd., § Nr. 434a 10, S. 343.

⁵⁴⁹ Ebd., § Nr. 434a 16, S. 343.

Formen.⁵⁵⁰ Man kann an dieser Stelle noch ein wichtiges Thema mit dieser Frage verbinden, und zwar die Ursache für die Beziehung zwischen Körper und Seele. Nach Platon ist Gott derjenige, der diese Verbindung macht. Aristoteles berührt diese Frage in „De anima“ nicht, weil ihre Behandlung sich nicht auf die Erklärungsebene der Naturwissenschaft bezieht. Aber in „Metaphysik“ finden wir eine Erklärung dieses Themas. In seiner Schrift „Lambda,“ Abhandlung XII, besonders im Kapitel 6, erklärt Aristoteles die Notwendigkeit der Existenz des unbewegten Bewegers, um das andere Seiende in Bewegung zu setzen. Die Bewegung dieses Seienden ist das Wesen seiner Existenz, d.h. es bekommt seine Existenz durch die Bewegung des ersten Prinzips – den unbewegten Beweger.

Ich werde im Verlauf dieses Kapitels den Ursprung dieses „Lichts,“ oder den Ursprung des bewirkenden Geistes, nicht als einen Teil der biologischen menschlichen Seele, die Aristoteles unter die physikalischen Kategorien, Erklärungsebenen einordnete, sondern als Teil der Ideenwelt weiter behandeln.

Wenn dem so ist, dann könnte man als Schlussfolgerung sagen, dass die Weltseele, die das „Licht“ – den aktiven Intellekt - in der menschlichen Seele emaniert, der Ursprung für die Erhellung (Produktion) des Wissens ist, um es von der Potentialität zur Aktualität zu führen, oder um die höchste Tätigkeit der Seele – wie Schlussfolgerung, Überlegung - zu verwirklichen, d.h. die Weltseele ist der Ursprung für die Bewegung der Seele.

Aufgrund dieser Erklärung kann man sagen, dass Aristoteles, wenn er über die Bewegung der Seele redet, meint, dass ihre Bewegung durch die äusseren Gegenstände verursacht wird. Diese Erklärung bezieht sich auf die reine physikalische Erklärungsebene. Aber wenn er über die höhere Tätigkeit der Seele redet, dann liegt der Ursprung des „Lichtes“ ausserhalb der materiellen Welt. Wenn dem so ist, dann bedeutet dies, dass das Urteil über die Selbstbewegung der menschlichen Seele unmöglich auf die biologische Seele, die unter den physikalischen Gesetzen eingeordnet ist, beziehen kann. Aber die Seele als Ursache für die Bewegung des Leibes durch Entscheidungen und Denken bezieht sich auf den Ursprung der bewirkenden Seele – d.h. das Licht –, die für die Tätigkeiten dieser beiden geistigen Phänomene (Entscheidung und Denken) verantwortlich ist.

Nach dieser Erklärung sehen wir, dass Aristoteles indirekt mit Platon über die absolute Selbstbewegung der menschlichen Seele übereinstimmt, und zwar in Bezug

⁵⁵⁰ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5- 430a 10.

auf ihre höchsten Tätigkeiten, die das Streben und die Vernunft sind. Die strebende Vernunft ist die praktische Vernunft, und die denkende Vernunft ist die theoretische Vernunft.⁵⁵¹

4.9.1. Die Glückseligkeit

Um einen umfassenden Blick in dieser Untersuchung zu bekommen, wäre es besser, wenn manche Punkte in der Seelenlehre bei Aristoteles noch methodologisch geklärt würden. Wie vorher erwähnt wurde, ist der Ausgangspunkt der Seelenlehre bei Aristoteles die Biologie. Um sich von Platon zu unterscheiden, bei dem der Ausgangspunkt der Untersuchung der Seelenlehre die Ethik und der Mythos ist. Deswegen weist die Definition der Seele bei Aristoteles als Prinzip des Lebens auf den Unterschied zwischen seiner Erklärungsebene und der Erklärungsebene Platons hin. So dass bei Platon die Seele mit ihren guten Taten das Prinzip der Glückseligkeit “السعادة” ist.

Das Interesse des Aristoteles ist die Kontinuität des Lebens in der irdischen Welt, während Platon sich für die Rückkehr der Seele in ihre Heimat, in die Ideenwelt, interessiert. Aus der Verschiedenheit dieser Punkte stammt der Unterschied der Erklärungsebene bei den beiden Philosophen. Wir sagen, es gibt einen Unterschied in der Erklärungsebene, aber es gibt keine Widersprüche zwischen ihren Ansichten.

Wegen dieser Definition der Seele kommt Aristoteles zu der Schlussfolgerung - und zwar aus logischem Zwang -, die besagt: Die Seelenfunktionen sind nur möglich, wenn sie (die Seele) als Einheit betrachtet wird. Als Ergebnis dieser Annahme wird man nicht aus dieser Differenz zwischen den Seelenfunktionen eine ontologische Existenz für verschiedene Seelen ausschliessen. Seine Betonung der Vitalität der Psyche ist der Grund für die oben erwähnte Schlussfolgerung, weil Vitalität - das Leben - eine Kontinuität, Dynamik ist, die nicht ontologisch geteilt sein kann. Alle diese Ideen führen zu anderen Schlussfolgerungen, die besagen: Die Seele - als Prinzip des Lebens, der Vitalität, der Kontinuität und der Dynamik - ist in ihre Beziehung auf dieser Erklärungsebene dem Körper ähnlich, wie die Beziehung des Auges zum Sehvermögen, oder wie die Beziehungsart des Wachses mit dem Stempel, d.h. in dieser Beziehungsart gibt es keine Trennung.

Platon betont den idealistischen Aspekt in seiner Definition der Seele. Die Eigenschaften der Ideen bei ihm, wie Ruhe, Stabilität, Intellegibilität, Unveränderbarkeit, verlangen eine andere

⁵⁵¹ Ebd., S. 341, § Nr. 433a 12-433b 1.

Schlussfolgerung, die nicht mit der Schlussfolgerung des Aristoteles identisch ist. Diese Eigenschaften der Ideen bei Platon sind vom Körper, der die gegenteiligen Eigenschaften hat, trennbar. Die o.g. Eigenschaften der Seele bei Aristoteles, wie die formale, die endliche, und die "efficiens, oder Wirkursache"⁵⁵² beschränken sich auf die Erklärungsebene der Physiologie. Er verbindet diese Ursachen in der Seele entsprechend mit diesen drei Fragen: Nach dem Wesen, d.h. nach der formalen Ursache und nach dem Wozu d.h. nach der Zweckursache und nach dem Womit d.h. nach der Wirkursache oder nach der Ursache der Bewegung. Er sagt über diese Ansicht: „Dementsprechend ist die Seele Ursache der Bewegung und auch Ursache als Zweck und als Wesen der belebten Körper.“⁵⁵³

Wie können wir diese Ursachen bei Platon verstehen? Wenn das endliche Ziel der Seele - bei ihm - die guten Taten und das richtige Wissen sind, um ihre Rückkehr in die Ideenwelt – in ihre Heimat - zu sichern, dann können wir diese Ursachen bei ihm als Teil seiner Seelenlehre betrachten. Als Wirkursache ist die Seele bei Aristoteles als „Licht,“ „Bewirkende.“ Sie ist dann, ausserhalb der materiellen Welt, als Finalursache zu sehen. Sie erwirbt das Wissen, um unsterblich zu sein, um ewig zu sein, d.h. um die höhere Fähigkeit der menschlichen Seele zu erreichen, um Vernunft zu sein d.h. um unvermischt mit der Sinneswahrnehmung, mit der Materie zu sein. Als Formalursache verleiht die Seele dem Körper seine Einheit, sein dauerndes Leben, seine Gestalt. Das o.g. Ziel der Seele bei Platon entspricht den o.g. Eigenschaften der Seele bei Aristoteles, aber mit einem Unterschied, und zwar beziehen sich bei Platon diese Seelenarten auf die Ideenwelt und nicht auf die organischen individuellen Körper. Man soll nicht die Beziehung Form–Materie bei Aristoteles nach dem modernen Denken verstehen, also als untrennbar. Weil wenn dem so wäre, würde Aristoteles die Trennung der Seele vom Körper als unmöglich ansehen.⁵⁵⁴

4.9.2. Die Identifizierung der Seele mit dem Kapitän

Aristoteles meint: Die Seele ist das Prinzip des Lebens und der Emotionen. Sie ist eine Art von Idee und Form, und als solche ist sie keine Materie. Die Schwierigkeit hierbei, liegt in seinen Aussagen, die beinahe widersprüchlich sind, wie z.B. in einer

⁵⁵² Siehe über dieses Thema, Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 112-115. Die Ursachen sind: Materialursache, die das Material der Bronzestatus ist, Formalursache als die Gestalt dieses Status, Wirkursache als Ursprung der Veränderung, er ist der Künstler, der den Status bildet, Zweckursache, als der Zweck der Funktion des Status. Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 294-295, § Nr. 415b 8.

⁵⁵³ Ebd., S. 294.

⁵⁵⁴ Ebd., Abhandlung 2. Kapitel II.

Stelle in „De anima:“ Hier deutet er an, dass er nicht sicher ist, ob die Seele als aktuelles Prinzip für den Körper gilt, ähnlich zu der Beziehung des Kapitäns mit dem Schiff.⁵⁵⁵ Was meint er mit dem Begriff Kapitän, ob er damit alle Seelenteile oder nur die vernünftigen Teil meint? Und in einem anderen Punkt betont er die Besonderheit des vernünftigen Teiles der Seele, und zwar, von allen Teile der Seele, und betrachtet ihn als einzigen Teil, der vom Körper trennbar ist, was dieser Seelenart den Status der Unsterblichkeit verleiht, im Gegensatz zur anderen Teilen der Seele, die sterblich sind.⁵⁵⁶ Diese Ansicht bei Aristoteles entspricht seinen Ideen über die Verwirklichung der Seelenteile, wie die Verwirklichung der Vernunft im spekulativen Denken, und wie die Verwirklichung der anderen Funktionen der Seele in ihren entsprechenden Organen, wie z.B. das Hören in den Ohren.⁵⁵⁷ Wenn die Vernunft ihre Verwirklichung nur auf den intellektuellen Bereich und nicht auf den organischen Bereich bezieht, dann sehen wir, wie sie in diesem Sinne mit der Ideen des Platons beinahe identisch ist.

Wird gefragt, ob Aristoteles nicht die Absicht habe, diesen Teil der Seele mit den Ideen Platons als identisch zu betrachten? Die Antwort auf diese Frage findet sich in der oben erwähnten Erklärung, die die Alten – wie die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen - aus den verborgenen Seiten des Aristoteles herauszogen. Aristoteles untersucht die Möglichkeit der Tennung der Seele vom Körper, und was ihre Unsterblichkeit in einer naturwissenschaftlichen Betrachtung bedeutet, oder durch die Untersuchung der physiologischen Prozesse in Bezug auf die psychischen Phänomene.

Platon interessiert sich für die Problemkreise des Aristoteles in Bezug auf die Ideenwelt. Aristoteles stellte am Anfang von „De anima“ die Hauptfrage, die ihn entlang seiner „De anima“ begleitete, die lautet: Ob alle körperlichen Verhalten zum Seelenbereich gehören, als Eigenschaften der beiden Elemente, der Seele und des Körper, oder ob es einige Eigenschaften gibt, die nur zur Seele gehören. Wenn einige nur zur Seele gehören, dann ist die Seele vom Körper getrennt, wenn nicht, dann ist von ihm nicht trennbar.⁵⁵⁸ Auch die andere Fragen, die aus dieser Frage stammen, wie die Frage nach der Gattung der Seele –Ding, Qualität oder Quantität-,

⁵⁵⁵ Ebd., Abhandlung 2.Kapitel I.

⁵⁵⁶ Ebd., Abhandlung, Kapitel III wo er den Unterscheid zwischen der Sinneswahrnehmung, Vorstellungskraft und der Vernunft behandelt; auch im ersten Artikel der dritten Abhandlung.

⁵⁵⁷ Ebd., Abhandlung 2, Kapitel II.

⁵⁵⁸ Ebd., Abhandlung 1, Kapitel I.

oder ob sie potentielle Existierende oder aktuelle Wirklichkeit ist, ob sie geteilt oder ungeteilt ist, ob verschiedene Seelenart bestehen oder nur eine, sind zu bedenken.⁵⁵⁹

4.9.3. Der Unterschied zwischen der Seele als Phänomen und der Seele als Wesen

Diese Fragen zeigt uns die Absicht (Gesichtspunkt) der Untersuchung des Aristoteles in „De anima,“ oder was in dieser Arbeit als „Erklärungsebene“ bezeichnet ist, auf. Seine Absicht ist es, die Seele in Bezug auf ihre Phänomene zu untersuchen. Die Betonung des Wortes „Phänomen“ ist wichtig, um vom Wort „Wesen“ oder „Form“ zu unterscheiden. Mit „Phänomen“ ist die Wirkung, die von der Seele ausgeht, gemeint. Deswegen ist es notwendig, in dieser Untersuchung die Aufmerksamkeit auf die Seele in Bezug auf ihre Beziehung mit dem Körper zu legen, und nicht als solche, die von ihm getrennt ist. Aber obwohl sich Aristoteles in „De anima“ bemüht, nur einen Aspekt der Seele zu untersuchen, d.h. den physiologischen Aspekt, bemerken wir, dass, wie vorher erwähnt wurde, auch die wesentlichen Aspekte, der höchste Teil der Seele, die Vernunft, die vom Körper getrennt ist, behandelt wurde, aber auch nur in Bezug auf das körperliche Verhalten.

An einer Stelle in „De anima“ steht Aristoteles ganz nahe zu Platon, wenn er auch nicht mit ihm identisch ist, und zwar in seiner Unterscheidung zwischen dem passiven und dem aktiven Intellekt. Der passive Intellekt ist mit den Fähigkeiten, wie der Phantasie, dem Gedächtnis, den Sinneseindrücken identisch. Der Intellekt ist passiv, solange er die Sinneseindrücke nicht von den Sinnesorganen bekommt. Das bedeutet: In diesem Intellekt finden sich die „Stoffe“ des Denkens, wie Erinnerungen, Sinneseindrücke und Vorstellungen, die eigentlich ohne Form sind,⁵⁶⁰ d.h., die nicht ganz von der Materie abstrahiert sind. Bis zu dieser Stufe der Untersuchung ist die Erklärung des Aristoteles der Seele auf der physiologischen Ebene durchgeführt. Mit dem aktiven Intellekt verlässt Aristoteles diese Erklärungsebene und steigt zur höheren Ebenen, die mit Platon identisch sind, auf. Der aktive Intellekt verleiht den o.g. formlosen „Stoffen des Denkens“ ihre Form, d.h. ihre Abstrahierung von der Materie.

⁵⁵⁹ Ebd., S. 257-258, § Nr. 402a1-18, 402a19.

⁵⁶⁰ Ebd., Abhandlung 3, Kapitels I-II.

4.9.4. Der aktive Intellekt in Bezug auf diesen genannten Unterschied

Diese Ähnlichkeit ist bei Platon und Aristoteles auf diese Weise ausgedrückt: Die Aktivität des aktiven Intellekts beschränkt sich auf den formalen Bereich, wie die Entstehung des theoretischen logischen Denkens, und wie die Verleihung der Formen an die Sinneseindrücke.⁵⁶¹

Wir sehen, dass bei Aristoteles dieser Intellekt nicht mit einer organischen Aktivität gemischt ist. Was bedeutet diese Stellung des Intellekts? Bedeutet das nicht, dass dieser Intellekt ausserhalb des menschlichen Organismus – Seele - ist? Bedeutet das nicht, dass der aristotelische aktive Intellekt denselben Status wie die platonische Form - oder Seele – hat?

Diese Ideen beschäftigten die neoplatonischen Kommentatoren des Aristoteles. Was uns interessiert an dieser Fragen, ist die Ansicht der Peripatethiker, wie Alexanders von Aphrodisias, der die Gottheitsvorstellung zum aristotelischen aktiven Intellekt hinzurechnete. Dies erscheint uns interessant, weil er der einzige von allen Kommentatoren des Aristoteles ist, der seinen Gedanken nahe stand. Aristoteles betont die platonischen Eigenschaften des aktiven Intellekts. Er sagt, dass der Intellekt getrennt, unsterblich und ewig ist.⁵⁶² Und er führt diese Ansicht weiter aus und sagt, dass er getrennt, nicht passiv, nicht gemischt und in seiner wesentlichen Natur eine energetische Kraft ist.⁵⁶³ Wenn Aristoteles dem aktiven Intellekt diese Eigenschaften zugeschrieben hat, bedeutet das noch nicht, dass dieser Intellekt nicht als göttlich bezeichnet sein kann, auch wenn Aristoteles diese Bezeichnung wörtlich nicht verwendet.

Die o.g. Eigenschaften dieses Intellekts passen zu den Eigenschaften der platonischen Ideen. Die Intellekte, die sich in der intellektuellen Welt –Ideenwelt - befinden, sind nichts Anderes als das Göttliche.

Durch diese Analyse wird in dieser Arbeit der Denkprozess der Kommentatoren - dazu gehören auch die islamischen Philosophen - zu verstehen gesucht. Nach welcher Art und Weise haben diese Philosophen die aristotelischen Texte verstanden? Warum sind sie zu diesen Interpretationen gekommen und nicht zu anderen? Zu diesen Ergebnissen, zu denen die Neoplatoniker gekommen sind, äusserte sich Aristoteles nicht. Sie sind indirekte Schlussfolgerungen, die zwischen

⁵⁶¹ Ebd., Abhandlung 3, Kapitels I-II.

⁵⁶² Ebd., Abhandlung 3; Kapitel V.

⁵⁶³ Ebd., Buch III.

und hinter seinen Aussagen versteckt sind und die man herausfinden könnte. Diese Ergebnisse sind mit der platonischen Ansicht identisch. Eine dieser Ideen besagt, dass dieser Intellekt kein individueller persönlicher Intellekt ist. Der Grund für diese Annahme ist der folgende: Die Personalität ist ein eigentümliches Attribut, das zwischen Mensch X und Mensch Y unterscheidet. Diese Unterscheidung basiert auf der Differenzierung der physiologischen Organe, die aus den materiellen Elementen und der Seele zusammengesetzt sind. Diese Organe sind unter den physikalischen Phänomenen eingeordnet.

So betrachtete Aristoteles die Seelenlehre als Teil der Physik. All diese Bezeichnungen stehen den o.g. Eigenschaften des aktiven Intellekts gegenüber. Als Schlussfolgerung dieses Vergleichs der Eigenschaften hat der aktive Intellekt keine eigentümlichen Attribute, weil gemäss der oben erwähnten Aufgabe die physikalischen Eigenschaften einer Personalität X keine seiner Merkmale sind. Seine Merkmale sind die Allgemeinheit, die Abstraktheit, die logischen Prinzipien, die einfach und allgemein sind. Diese Merkmale entsprechen den Merkmalen der platonischen Weltseele und entsprechen die Merkmale aller Seienden – Intellekten -, die aus ihr erzeugt wurden. Aristoteles betont das Gegenteil des aktiven Intellekts, und zwar, die Sterblichkeit des passiven Intellekts.⁵⁶⁴ Dieser Intellekt gilt als unvollkommen, weil er passiv und potentiell ist. So müsste er sich nur durch „die Hilfe“ des aktiven Intellekts, der vollkommen, aktuell ist, aktualisieren.

Wenn die menschliche Seele am Anfang ihrer Verbindung mit dem Körper unvollkommen war, dann muss der Ursprung der Vollkommenheit aus ihr stammen, auch wenn diese Vollkommenheit als potentielle Ideen in ihr wären. Von einer Seite, wenn gesagt wird: Der Ursprung der Vollkommenheit ist ausserhalb der menschlichen Seele, d.h. auch ausserhalb der physikalischen Phänomene; denn wie wir bemerkten, entsprechen seine Eigenschaften solchen Phänomenen, die zur Ideenwelt gehören, und nicht zur Irdischen. Von der anderen Seite auch wenn gesagt wird, dass diese Vollkommenheit potentiell ist, bleibt trotzdem die folgende Frage offen: Wer hat sie zur Verwirklichung gebracht? Ist das Prinzip, das für diese Verwirklichung verantwortlich ist, in der Seele vorhanden? Wenn ja, dann wird nach der Logik und nach der Ansicht des Aristoteles gefragt. Mit der Logik und mit der Ansicht des Aristoteles ist die folgende Frage gemeint: Wie kann aus der

⁵⁶⁴ Ebd., Abhandlung 3.

Unvollkommenheit – d.h. aus der menschlichen Seele mit dem potentiellen Intellekt, der nicht vollkommen ist, ein aktiver Intellekt erzeugt werden?

Bevor dieses Thema zu Ende kommt, müssen einige Punkte, die den Unterschied zwischen den Erklärungsebenen der beiden Philosophen bezeichnen, erklärt werden, um einen umfassenden Blick auf dieses Thema zu bekommen. Einer dieser Punkte ist die Behandlung des aktiven Intellekts bei Aristoteles, der auf die biologische Ebene weist. Bei Platon dagegen bezieht er sich auf die ethische Ebene. Deswegen gibt es Schwierigkeiten im Verstehen der Ansicht des Aristoteles in diesem Punkt, weil seine Behandlung – die Behandlung des aktiven Intellekts - von seiner Natur entfernt ist. Die Natur des aktiven Intellekts ist eine Formale, Ideale, und dies steht im Gegensatz zu Aristoteles' Behandlungsweise in „De anima.“ Die Behandlung des aktiven Intellekts bei Aristoteles vollzieht sich auf der physiologischen, irdischen Erklärungsebene.

4.10. DER PLATONISCHE ARISTOTELES NACH BERTRAND RUSSEL

Die Studie Bertrand Russels „Philosophie des Abendlandes“⁵⁶⁵ stellt eine moderne Erklärung dar, die nicht mit den dominanten Meinungen der Forschungen der Geschichte der Philosophie übereinstimmt. Es ist gemeint seine Meinungen über Platon, Aristoteles und Plotinus. Diese Studie betrifft das hier behandelte Thema nicht direkt, weil ihr Ausgangspunkt mehr Gewicht auf die politischen und sozialen Entwicklungen legt. Durch die Erklärung, die hier in dieser Arbeit vorgeschlagen ist, und durch die Analyse dieser Studie von B. Russel versuchen wir, die dunkeln Seiten der o.g. Philosophen zu erhellen, und damit eine Fortsetzung zu dieser Studie und anderen zu leisten. Mit anderen Studien ist z.B. die Studie Zellers in seinen berühmten Bänden „Die Philosophie der Griechen“ oder wie bei den oben erwähnten Kommentaren von Olof Gigon über die Schriften des Aristoteles „Von der Seele.“

Alle diese Studien sind sich einig, dass Aristoteles' und Platons Philosophien sich nicht widersprechen, sondern einander ergänzen. Diese Meinung hilft uns, die Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn Sīnā richtig, wissenschaftlich zu beurteilen. Wir verwenden diese Studie erstens aufgrund ihrer wissenschaftlichen Vertrautheit, und zweitens weil sie viele Themen umfasst, ohne dass sie diese Themen wiederholt, wie die schon genannten Studien diese darstellten. Diese Studien erhellt vielmehr andere verborgene Dimensionen in der Philosophie des Aristoteles und Platons. Wir analysieren einige Punkten, die nicht direkt zur Seelenlehre gehören, die uns aber helfen, die vorgeschlagene These dieser Arbeit zu erklären und zu bekräftigen.

Um die platonische Seite des Aristoteles bis zu ihren Wurzeln zu verfolgen und damit auch die Verstehensart der Neoplatoniker der Schrift „De anima“ zu verstehen, ist unser Ziel, und daher wäre es besser, die Quellen des Platon kurz zu erwähnen:

1.) Die erste Rezeption Platons ist Pythagoras, von dem er die orphischen, religiösen Elemente wie die Unsterblichkeit, die Jenseitigkeit, die Hochachtung vor der Mathematik und „die starke Verquickung von Intellekt und Mystizismus“⁵⁶⁶ rezipierte.

⁵⁶⁵ Bertrand Russel, *Die Geschichte der abendländischen Philosophie*.

⁵⁶⁶ Ebd., S. 127.

2.) Die Ideen, die bei Platon auftauchen, wie die zeitlose Wirklichkeit und die Tugend und dass jeder Wandel Täuschung ist, gehen auf Parmendis zurück.⁵⁶⁷

3.) Die Pythagoreer praktizierten ihre Philosophie, d.h. ihre Philosophie war mehr eine praktische, ethische Philosophie. Platon adoptierte dieser Tendenz, und das im Gegensatz zu Aristoteles, der in seiner Philosophie theoretisch war.⁵⁶⁸

Nach dieser Vorstellung konnte man sagen: Der Neoplatonismus und die islamischen Philosophen setzten, nach der Meinung, die diese Arbeit vertritt, die beiden Elemente zusammen. Diese Verbindung war nicht ihre Erfindung, sondern sie sahen, dass die theoretische Philosophie des Aristoteles der ethischen Philosophie Platons nicht widerspricht, und das Buch „Nikomachische Ethik“ des Aristoteles ist ein Beweis dafür. Das kommt zum Ausdruck in ihrer Forderung, ein asketisches Leben zu führen, um die absolute Wahrheit zu erreichen.

4.) Von Heraklit bewahrte Platon die Idee, die besagt, dass es in der sinnlichen Wahrnehmung keine Wahrheit gibt. Diese Idee und die von Parmenides setzt er zusammen. Dies führt ihn zu dem Ergebnis, dass es nur durch den Intellekt möglich ist, das Wissen zu erwerben, aber nicht durch die Sinne.⁵⁶⁹ Wir sehen, wie Platon die Ratio mit der Religion zusammensetzte, aber nicht auf einer bestimmten Seite. Aber er bevorzugt die religiöse Terminologie auf Kosten der theoretischen Terminologie, wie es bei Aristoteles der Fall ist. Platon verwendete diese Terminologie auch dann, wenn er logische Argumente darstellte.

4.10.1. Die Ideenlehre bei Platon

Platon behandelt in seinem Buch „Der Staat“ (Vom zweiten Teil des V. Buches bis zum Ende des VII. Buches) seine Ideenlehre. Die Ideen haben laut ihm eine wirkliche Existenzart. Deswegen nennt er die Ideen auch mit einem anderen Terminus die „Wirklichkeit,“ um sie von der zweiten Existenzart, der „Erscheinung“ zu unterscheiden. Diese Unterscheidung geht in ihrer Rezeption bis auf Parmenides zurück. Platon entwickelte aus dieser Idee der parmenidischen Logik und aus der orphischen Religion des Pythagoras eine Synthese, die er zu seiner Ideenlehre zusammensetzte.⁵⁷⁰ In dieser Lehre unterscheidet Platon zwischen „Wirklichkeit“

⁵⁶⁷ Ebd., S. 127.

⁵⁶⁸ Ebd., S. 127.

⁵⁶⁹ Ebd., S. 127.

⁵⁷⁰ Ebd., S. 141.

und „Erscheinung.“ Diesen Dualismus übernahm Aristoteles unter dem Namen „Stoff“ und „Form,“ brachte ihn aber auf einer anderen Ebene zum Ausdruck.

4.10.2. Ideen und Formen

Unter dem Wirklichkeitsbegriff versteht man die folgenden Begriffe: „Ideen,“ „Formen,“ „das Selbst.“ Mit anderen Worten: Die folgende Formulierung „die schönen Dinge“ bezeichnet keinen der oben erwähnten Begriffe, sondern „die Schönheit selbst“ ist es, was man unter „Form“ oder „Idee“ versteht.⁵⁷¹ Bei Aristoteles tauchen die platonischen Ideen unter anderem Namen auf, aber sie besitzen dieselben Merkmale. So ist der Begriff „Idee“ Platons unter dem Begriff „Universal“ bei Aristoteles bezeichnet. Das „Universal“ kann man durch Adjektive oder eine Gattung bezeichnen.⁵⁷² Eine andere Bezeichnung, die Aristoteles für den platonischen Begriff „Idee“ verwendet, ist der Begriff „Wesen,“ das mit seiner eigensten Natur identisch ist. Das Wesen nimmt alle Eigenschaften – Attribute, Akzidenten – auf. Die Nichtexistenz dieser akzidentiellen, attributiven Eigenschaften setzt nicht die Nichtexistenz des Wesens (das Selbst) voraus.⁵⁷³

Bei Platon nehmen die einzelnen Dinge an den Ideen teil. Durch diese Beteiligung gelten die Naturdinge als „Erscheinung“ der Ideen. Die Naturdinge sind durch ihre Wirklichkeit erkennbar und nicht durch ihre Erscheinung, d.h. ihre Definition bezieht sich auf ihr Wesen. Auch bei Aristoteles haben alle Einzeldinge und Gattungen Wesen. Daher kann bei Aristoteles die Definition einer Gattung nur durch die Charakterisierung ihrer Wesen geschehen.⁵⁷⁴ Bei Aristoteles ist die Verwendung des Begriffes „Form“ mit dem „Wesen identisch.“ Die Form verleiht der Materie ihre Gestalt, ihre Einheit, d.h. durch die Form wird die Materie ein bestimmtes Ding X oder Y.⁵⁷⁵ Bei Platon finden wir dieselbe Aufgabe bei den einzelnen Dingen. Die Einzeldinge, die gemeinsame Namen und Eigenschaften haben, wie die Pferde, würden nicht existieren, wenn sie nicht an der Idee „Pferdheit“ Anteil hätten.

4.10.3. Die Erkenntnis und die Wahrheit

Unter der „Erscheinung“ versteht man die einzelnen schönen Dinge und nicht die Schönheit selbst, d.h. die „Erscheinung“ ist mit der sinnlichen Wahrnehmung, mit

⁵⁷¹ Ebd., S. 141.

⁵⁷² Ebd., S. 184.

⁵⁷³ Ebd., S. 184-185.

⁵⁷⁴ Ebd., S. 184-185.

⁵⁷⁵ Ebd., S. 186.

der Materie identisch.⁵⁷⁶ Die „Wirklichkeit“ führt zur Erkenntnis, d.h. zur Wahrheit, deren Instrument der Intellekt ist. Durch die „Erscheinung“ erwirbt man die „Meinung,“ die keine „Wahrheit“ ist, deren Instrument die Sinne sind.⁵⁷⁷ Bei Aristoteles ist der platonische Begriff „Erkenntnis“ mit dem Begriff „Abstraktion“ identisch. Damit die Sinneswahrnehmungen eine Stufe der Erkenntnis, der Wahrheit erreichen, müssen sie in verschiedenen Prozessen verarbeitet werden. Diese Prozesse sind ausserhalb der Objekte, der Sinne, der Sinneswahrnehmung und dem Gemeinnsinn, die mit dem Intellekt = Erkenntnis = Wahrheit = Abstraktion identisch sind. Die letzte Stufe der Erkenntnis muss von allen materiellen Eigenschaften frei sein, und zwar geschieht dies inmitten der theoretischen Vernunft, die der einzige Teil von allen anderen Teilen der Seele ist, der nicht materiell und vom Körper trennbar ist.⁵⁷⁸

4.10.4. Die Materie und die Existenz

Aristoteles sieht die Möglichkeit der Betrachtung der Formen – Ideen, nur wenn sie sich in der Natur befinden, d.h. nur durch ihre Verbindung mit der Materie. Aber eigentlich sind die Formen für sich selbst Substanzen, deren Existenz von der Materie unabhängig ist. Die Wirklichkeit – oder die Form - ist wesentlich anders als die Möglichkeit – oder die Materie. Bei Platon sind die allgemeinen Prinzipien die Ursachen für die Existenz der Dinge. In diesem Sinne haben sie viele Gemeinsamkeiten mit den Formen des Aristoteles. Bei Aristoteles haben die Formen wie bei Platon die Ideen haben eine wirkliche reale Existenz, aber nicht die Materie. B. Russel bemerkt hierzu: „Offensichtlich verändert Aristoteles die platonische Metaphysik nicht so stark, wie er es hinstellt. Diese Ansicht vertritt Zeller, der zur Frage von Stoff und Form bemerkt.“⁵⁷⁹ Zeller sagte dazu: „[...] von der platonischen Hypostasierung der Begriffe sich nur zur Hälfte befreit hat (er meint Aristoteles). Die Formen haben für ihn, wie die Ideen für Plato, als Bedingung der Einzeldinge eine eigene metaphysische Existenz, und so eingehend er das allmähliche Hervorwachsen der Begriffe aus Erfahrung zu verfolgen weiss, werden diese schliesslich doch wieder, wenigstens da, wo sie sich am weitesten von der unmittelbaren Erfahrung entfernen, aus einem logischen Erzeugnis des menschlichen Denkens zum unmittelbaren Abbild einer übersinnlichen Welt und als

⁵⁷⁶ Ebd., S. 141.

⁵⁷⁷ Ebd., S. 142.

⁵⁷⁸ Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele,...*, S.337-338, § Nr. 431b 7-431b 31.

⁵⁷⁹ B.Russel, S. 187.

solches zum Gegenstand einer intellektuelle Anschauung.“⁵⁸⁰ Nach Russell ist jeder Versuch von Aristoteles dieser Ansicht zu widersprechen erfolglos.⁵⁸¹ Die Erklärung der physikalischen Phänomene fordert, dass Aristoteles die Form mit der Materie behandeln muss. Aber auf der metaphysischen religiösen Ebene sind die Formen allein, ohne die Materie behandelt. Der Grund dafür ist, dass in der Natur alle Dinge nach Aristoteles in Veränderung sind, und diese Veränderung sich auf die Zusammensetzung der Form mit der Materie bezieht. Man muss betonen, dass Aristoteles die Möglichkeit der Trennung der Formen von der Materie nicht leugnet, wie man denken könnte, sondern an die Existenz dreier Formarten glaubt. Die erste ist die Vergängliche, die mit den natürlichen Dingen identisch ist. Die andere ist ewig und unvergänglich, hat aber örtliche Bewegung und ist mit den Planeten identisch und aus dem Athir zusammengesetzt. Die dritte Formsart ist vom Körper getrennt und bewegt sich nicht, und sie gilt als Objekt der göttlichen Untersuchung. Unter dieser dritten Art finden sich die getrennten Intellekte, die die Bewegung der Planeten verursachen, auch findet sich in dieser Art die vernünftige Seele, die vom Körper getrennt ist, und auch der erste unbewegte Beweger.⁵⁸²

4.10.5. Formlehre bei Aristoteles

Aristoteles' Formlehre ist auch in der Metaphysik unklar. Der Grund dafür sind die vielfältigen Bedeutungen, die er der Form gibt, obwohl diese Bedeutungen manchmal einander widersprechen, und manchmal kann man nicht zwischen Form und Wesen unterscheiden. Das Ziel dieser Diskussion ist es, den Weg für eine richtige Wahl zu zeigen.

Was die Erklärung dieses Weges betrifft, sagen wir: Wenn wir diese Formlehre bei Aristoteles mit seiner Stufenleiter der Dinge in der Natur, die aus der Form und Materie zusammengesetzt ist, betrachten, dann bemerken wir, wenn wir allmählich auf dieser Stufenleiter von einer Stufe zur anderen emporsteigen, dass das Seiende auf jeder Stufe eine höhere Formart annimmt. Die Höhe der Formen auf der Stufenleiter wird allmählich größer, wenn der Aufstieg auf der Stufenleiter weiter geht, bis zum Erreichen einer Form, die Gott nahe steht und die als reine Form gilt. Diese Form hat das Gottesbild. Sie ist die Weltseele. Alle Formen, die unter der Weltseele stehen, bekommen ihre Bewegungen durch Gott, der der unbewegte

⁵⁸⁰ Ebd., S. 187.

⁵⁸¹ Ebd., S. 187 – 188.

⁵⁸² Alle diese Angaben befinden sich bei Aristoteles, *Metaphysik*, 12, 1070 A. 26.

Beweger ist. Dies geschieht durch ihre Sehnsucht, Liebe (Streben) zu ihm. Diese Sehnsucht (Streben) ist der Ausdruck für den Mangel dieser Formen an Vollkommenheit, in Bezug auf Gott, aber nicht in Bezug auf die Materie d.h. sie sind Möglichkeiten in Bezug auf die Weltseele.⁵⁸³

Man kann aus dieser Vorstellung die folgende Ansicht über die Seele, wie Aristoteles sie hinter seiner Aussage versteckte, herausfiltern: In „De anima“ wurde diese Ansicht nicht erwähnt. In diesem Sinne bekommt die Seele bei Aristoteles ihre Bewegung indirekt von Gott, aber direkt von einer Form, die höher als sie – gemeint ist: Diese Form ist höher als die Seele - auf der Stufenleiter der Natur steht. Diese höhere Form ist das Licht, das Aristoteles durch eine kurze Bemerkung erwähnte. Das Licht wurde später bei einigen Kommentatoren seiner Schrift „De anima“ mit dem aktiven Intellekt identifiziert.

In diesem Sinne ist die Erklärungsebene der Seele nach ihrer Existenz in der Natur (nach ihrer Verbindung mit dem Körper) nur so möglich, wie es Aristoteles in „De anima“ vorstellte, d.h. in ihrer Verbindung mit der organischen Materie = Körper. Diese Materieart = Körperart befindet sich im Vergleich zur anorganischen Materie auch auf einer höheren Stufe auf der Stufenleiter des Seienden in der Natur.

4.10.6. Die Wahrnehmung und das Wissen bei Aristoteles

In seiner Seelenlehre teilte Aristoteles die Dinge in wahrnehmbare Dinge, die mit der Wahrnehmung identisch sind, und in denkbare Dinge, die mit dem Wissen identisch sind, ein.⁵⁸⁴

Nach dieser Vorstellung identifiziert er die beiden Teile mit der o.g. platonischen Teilung: „Erscheinung“ oder „Möglichkeit“ und „Wirklichkeit“ oder „Wahrheit.“ Die möglichen Dinge bei Platon sind die einzelnen Dinge, die die Gegenteile in sich tragen. Nach Platon haben alle wahrnehmbaren Dinge Gegenteile, verschiedene Eigenschaften, weswegen das Wissen über sie als Meinung, aber nicht als wahre Erkenntnis gilt. Oder mit anderen Worten: Diese Wissensart gilt als Meinung in Bezug auf die Sinnlichen, d.h. auf die vergängliche Welt, aber die wahre Erkenntnis bezieht sich auf die Übersinnlichen, d.h. auf die ewige Welt.⁵⁸⁵

Diese platonischen Gedanken erläuterte Aristoteles auch, wie vorher erwähnt wurde. Aber Aristoteles fügte weiter hinzu: „Wissen und Wahrnehmung teilen sich auf in die

⁵⁸³ B. Russel, S. 190.

⁵⁸⁴ Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele*,..., S. 337, § Nr. 431b 7.

⁵⁸⁵ Bertrand Russel, S. 142.

Gegenstände, das Mögliche in die Möglichkeiten, und das Wirkliche in der Wirklichkeit.“⁵⁸⁶

Nach dieser Aussage ist klar geworden, wie die Rezeption des Aristoteles zu Platon steht. So ist die Wirklichkeit nichts Anderes als die Ideen des Platon.

Dieses Verhalten der beiden Pole der Seelenfunktion - Denken und Wahrnehmung - kann man mit der o.g. platonischen Unterscheidung zwischen Vernunft und Verstand vergleichen. Nach Aristoteles gibt es einen Unterschied zwischen den wahrnehmbaren Formen und den reinen Formen. Die ersten, die Wahrnehmungen, sind die Formen der wahrnehmbaren Dinge, die in ihren Formen enthalten, was Aristoteles die Denkgegenstände nannte, d.h. sie sind nicht von der äusseren Welt befreit. Aber im Gegensatz zur ersten Art ist die zweite Art, die reine Formen sind, die Form der Formen, d.h. sie sind ganz von der Materie getrennt. Die erste Art kann man mit dem Verstand nach Platons Vorstellung identifizieren, der trotz dieser Identifizierung zur Ideenwelt gehört. Seine Objekte sind Ideen, die sich auf konkrete Sachen beziehen, wie im Fall der Geometrie oder Mathematik, „weil die geometrischen Gegenstände müssen, wenn sie auch ideell sind, in vielen Exemplaren existieren.“⁵⁸⁷ Die zweite Art ist mit der Vernunft nach der Platons Vorstellung zu identifizieren, die einen höheren Status als der Verstand hat und deren Objekte die reinen Ideen sind, die nichts mit der vergänglichen Welt zu tun haben.⁵⁸⁸

Aristoteles verwendet als Beispiel für dieses Verhalten die „Hand“ Nach seiner Erwähnung ist das, was sich in der Seele befindet, nicht das Ding selbst, sondern seine Form, denn er sagte: „Die Seele ist wie die Hand. Denn nicht der Stein ist in der Seele, sondern seine Form. So ist die Seele wie die Hand. Denn auch die Hand ist das Werkzeug der Werkzeuge und so ist auch der Geist die Form der Formen und die Wahrnehmung der Form der wahrnehmbaren Dinge.“⁵⁸⁹

4.10.7. Der Unterschied zwischen der Seele und dem Geist

Wir sehen hier deutlich, wie Aristoteles einen ontologischen Unterschied und nicht nur einen logischen Unterschied, wie viele Forscher meinen, zwischen Seele und Geist macht. Wenn die Seele eine Analogie zur Hand ist, was sollte dann der Geist

⁵⁸⁶ Aristoteles, *Vom Himmel, Vond der Seele*,..., S. 337, Pragraph 431b 7.

⁵⁸⁷ Bertrand Russel, S. 146.

⁵⁸⁸ Ebd., S. 145-146.

⁵⁸⁹ Ebd., S. 145-146.

nach dieser Logik sein? Er erklärte diese Ansicht weiter, ohne dass er - wie immer in „De anima“ - konkret sagt, was er damit meinte. Aber seine Aussage: Die Hand ist ein Werkzeug der Werkzeuge, erinnert uns an die platonische Analogie, wie sie im Buch „Der Staat“ von Platon vorgestellt wurde. Bevor wir die platonische Analogie betrachten, erklären wir, was Aristoteles in dieser Aussage meinte. Er meinte: Die Seele befindet sich auf der Stufenleiter der Wesenheiten in der Natur, und zwar unter dem Geist. Es scheint, dass das Wort „unter“ eine ontologische Bemerkung ist, weil die Seele in der Betrachtung ein Werkzeug bleibt, auch wenn sie sich auf der höchsten Stufe dieser Werkzeugwelt befindet. Nach der modernen Terminologie gilt die Seele als die mentale Seite des organischen Körpers. Es gibt Werkzeuge, die nichts Anderes als die organischen Teile des Körpers sind, aber dennoch unbeseelt sind - nach der Terminologie des Aristoteles in „De anima.“ Die Seele, die auch als Werkzeug gilt, besitzt eine höhere Stufe als die organischen Teile des Körpers. Sie ist das Psychische, das Mentale, aber, wie vorher gesagt wurde, sie steht in Verbindung mit der sinnlichen Welt. Deswegen nannte sie Aristoteles Werkzeug, ähnlich den physikalischen Werkzeugen des Körpers. Der Geist, deutlich gesagt, ist die Form der Formen d.h. er befindet sich auf einer höheren Stufe der Formen, die mit der materiellen Welt noch eine Verbindung haben. Die Seele ist die Ursache der Einheit des Körpers, aber auch die Aufgabe des Geistes wurde betont: „Was aber die Einheit macht, ist jedesmal der Geist.“⁵⁹⁰

Wenn der Geist die Form der Formen ist, d.h. er die höchste, die beste, die gute - nach Platons Terminologie - Einheit für die Formen hervorbringt, die in Verbindung mit den materiellen Dingen – der Welt – stehen, dann kommt man zu dem Ergebnis, dass dieser Geist des Aristoteles seinen Ursprung ausserhalb der materiellen Welt hat, und dass die Einheit, die dieser Geist erzeugt, ihren Ursprung auch ausserhalb der Ideenwelt hat. So wird gefragt: Hat nicht dieser Geist dieselbe „Natur“ wie die o.g. platonische Vernunft? Wenn er dieselbe Natur hat wie sie, müsste er nicht aus demselben Ursprung entstanden sein? Ist nicht dieser Geist dann mit dem aktiven Intellekt identisch, über dessen Status und Ursprung gestritten wurde? Der Streit ging über die folgende Frage: Ob er ausserhalb der menschlichen Seele, ausserhalb der materiellen Welt sei oder innerhalb.

⁵⁹⁰ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 334, Paragraph 430a 30.

Wir glauben, dass wir mit der Methode dieser Arbeit dieses Problem zum Teil lösen können. Aber es bleiben noch einige Punkte, die wir weiter erklären möchten, um einen umfassenden Blick zu gewinnen.

Zurück zur Analogie des Platon, in den Kapiteln VI. und VII. seines Buches „Der Staat“ vergleicht er, um den Unterschied zwischen der intellektuellen Welt und der undeutlichen, sinnlichen, wahrnehmbaren Welt zu erklären, diesen Unterschied mit dem Vorgang des Sehens.⁵⁹¹ Das Sehen unterscheidet sich von den anderen Sinneswahrnehmungen nicht nur in Bezug auf den Gegenstand des Sehens und in Bezug auf das Auge, sondern in Bezug auf das Licht, das das Sehen ermöglicht. Ohne das Licht sind die Gegenstände unsichtbar. Platon wollte damit sagen, dass beleuchtete Dinge, die wir sehen, Analogien zur Ideenwelt sind, während die unklaren, wahrnehmbaren Dinge Analogien zu den Schatten sind, weil sie nicht durch das Licht erreichbar sind. Nach dieser Erklärung ist das Auge analog zur Seele, und die Sonne ist analog zur Lichtquelle oder zur Wahrheit oder zum Guten.⁵⁹²

4.10.8. Fortsetzung: Vergleich zwischen Platon und Aristoteles

Wenn wir diese Ideen mit der oben erwähnten Aussage des Aristoteles vergleichen, dann kommen wir zu folgendem Ergebnis: Die Hand bei Aristoteles ist das Auge bei Platon. Die beiden Philosophen verglichen sie mit der Seele. Bei beiden sind die Hand und das Auge analog zu den Werkzeugen, d.h. sie gehören zur materiellen Welt. Wenn die Hand = die Seele, bei Aristoteles das Werkzeug der Werkzeuge ist, so bedeutet dies, nach der oben erwähnten Erklärung, dass ihre Wahrnehmungsgegenstände, die in ihr sind, nicht die Stufe der Immaterialität erreichen, die die Objekte des Geistes erreicht haben. Diese Objekte des Geistes sind reine Formen. Die Wahrnehmungsgegenstände sind identisch, nach der oben erwähnten Erklärung des Platon, mit den unsichtbaren Dingen, die vom Licht entfernt sind, oder die kein Sonnenlicht bekommen haben. Die Sonne spielt als Lichtquelle bei Platon die Rolle des Ursprungs der Ideen. In diesem Sinne ist sie die Weltseele. Aristoteles äusserte sich in „De anima“ über diese Stufe nicht, aber aus seinen folgenden Aussagen kommen wir zu derselben Meinung, die der Platons über die Sonne entspricht. Der Schlüssel für diese Erklärung ist das Wort „das Licht.“ Dieses „Licht“ erwähnte Aristoteles in „De anima“ einmal.

⁵⁹¹ Ebd., Bertrand Russel, S. 146.

⁵⁹² Ebd., S. 146.

Nachdem er die Eigenschaften des Geistes vorstellte, sagte er über die Charakterisierung des Geistes in Bezug auf die Gedachten: „Der Geist [Er meint die Vernunft] ist denkbar wie die denkbaren Dinge. Denn bei den stofflosen Dingen ist das Denkende und das Gedachte ein und dasselbe.“ Aber seine Charakterisierung in Bezug auf die Sinnlichen, auf die Möglichkeit ist die folgende: „Bei den Dingen mit Materie ist er nur der Möglichkeit nach identisch mit dem jeweiligen Denkgegenstand. Darum kommt diesen nicht Geist zu (denn ihre Denkbarkeit ist nur eine Möglichkeit ohne die Materie), ihm dagegen kommt die Denkbarkeit zu.“⁵⁹³

4.10.9. Die Möglichkeit und die Ursache der Analogie zum Verhalten der Seele mit dem Körper

Nach dieser Aussage sehen wir, wie Aristoteles die Methode der Erklärungsebene verwendet, um diesen Punkt zu verdeutlichen und den Unterschied zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in Bezug auf die Tätigkeitsarten des Geistes zu zeigen.

Nach Aristoteles gibt es in der Natur einen Unterschied zwischen den Dingen, die als Möglichkeit bestehen, und den Dingen, die Ursachen sind.⁵⁹⁴ Er vergleicht in diesem Sinne die Tätigkeit der Seele mit der Wirkung der Kunst auf die Materie. Wie die Kunst die Materie formt, so strukturiert auch die Seele den Körper nach ihrer Natur. Er sagte: „[...] so wie sich etwa die Kunst zu ihrem Material verhält, so ist es notwendig, dass auch in der Seele diese Differenzen bestehen.“⁵⁹⁵ Der Geist sollte hier die Ursache und das Bewirkende sein, der die Vollkommenheit der möglichen Dinge hervorbringt. Wenn wir diese Idee logisch interpretieren, dann können wir sagen, dass wenn die materiellen Dinge Möglichkeiten sind, ihre Ursache das ist, was für ihre Verwirklichung verantwortlich ist, und dass es nicht aus der materiellen Welt sein muss, d.h. diese Ursache stammt aus der Ideenwelt, wo die „Form der Formen“ existiert.

Analog gesagt: Die Verhaltensart – Ursache und Wirkung – der Wesenheiten – Dinge - in der Natur ist ähnlich dem Verhalten der Seele mit dem Körper. Das erinnert uns an das Verhalten des Makrokosmos zum Mikrokosmos bei den Pythagoreern.

⁵⁹³ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 333, § Nr. 430a5.

⁵⁹⁴ Ebd., S.333.

⁵⁹⁵ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

4.10.10. Die Seelenarten, besonders die Stellungnahme des wirkenden Geistes nach Aristoteles

Aristoteles unterscheidet zwischen dem Geist, der alles wird, d.h. der als ein Teil der Teile der Seele, die noch mit der materiellen Welt in Verbindung sind, und der von sich aus kein Teil dieser Seelenteile ist, gilt. Diese Geistesart ist ein Teil der materiellen Welt, aber im potentiellen Status. Die zweite Geistesart ist die, die alle Dinge bewirkt, wie das Licht, d.h. sie ist die Form der Formen, die nicht mehr mit den sinnlich wahrnehmbaren Dinge in Beziehung steht. Aristoteles sagte bezüglich dieser Ansicht: „Es gibt also Geist von solcher Art, dass er alles wird, und wiederum einen von solcher, dass er alles bewirkt als ein besonderes Verhalten, wie etwa das Licht.“⁵⁹⁶

Wir sehen an dieser Aussage, dass die Aufgabe des Lichtes mit der Lichtquelle identisch ist. Mit der Lichtquelle ist die Sonne bei Platon gemeint. Dieser bewirkende Geist ist nichts Anderes als der aktive Intellekt, über dessen Ursprung und über dessen Status die Kommentatoren von „De anima“ gestritten haben. Das Licht, wie bei Platon, macht die sinnlichen Dinge sichtbar, d.h. es verschiebt den Status der Möglichkeit zum Status der Wirklichkeit hin. Platon stellt diese Ansicht in seinem berühmten Beispiel vom Höhlengleichnis vor. So verhält sich auch das Licht bei Aristoteles.

4.10.11. Verstand und Vernunft

Man könnte diese Ansicht mit dem platonischen Unterschied zwischen den zwei Arten des Intellekts identifizieren; gemeint sind der Verstand und die Vernunft. Die Vernunft steht nach Platon höher als der Verstand (wie vorher erwähnt wurde). Wir erwähnten auch schon, dass der Verstand mit der aristotelischen Ansicht über die Wahrnehmung identisch ist. Diese Aussage enthält in sich keinen Widerspruch, weil der Verstand sich bei Platon nicht mit der Materie mischt, auch wenn er in Verbindung mit der materiellen Welt steht.⁵⁹⁷ Aristoteles drückte sich in seiner Aussage über den Geist, der die Möglichkeit zur Wirklichkeit erzeugt,

⁵⁹⁶ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 333, § Nr. 430a 5.

⁵⁹⁷ Siehe die obige Diskussion, s. auch Ebd., Bertrand Russel, S.156, wo er in der Frage der Unsterblichkeitslehre des Platons stellt seinen Dualismus in zwei Pole ein Wirklichkeit die andere ist die Erscheinung oder die eine ist die Vernunft die andere ist die sinnliche Wahrnehmung, d.h der Verstand zur Wahrnehmung gehört.

in folgender Weise aus: „Dies ist der abgetrennte Geist, der leidenslos ist und unvermischt und seinem Wesen nach Wirklichkeit.“⁵⁹⁸

Um einen besseren Blick auf diese Ansichten zu gewinnen, erklärte er die Aufgabe des abgetrennten Geistes folgendermaßen: „Denn auf eine gewisse Weise macht auch das Licht die der Möglichkeit nach vorhandenen Farben zu wirklichen Farben.“⁵⁹⁹

4.10.12. Der Status des aktiven Geistes

Wir bemerken, dass Aristoteles sich in einen Widerspruch verwickelt hat. Der Grund dafür ist wahrscheinlich, dass er das metaphysische religiöse Thema, wie den Status und die Funktion des Geistes, auf einer physischen Erklärungsebene erklären wollte. Wir finden in anderen Schriften, wie wir vorher zeigten, dieses Thema klar vorgestellt. Eben, weil die Erklärungsebene der Behandlung dieses Thema die Ethik ist. Die Ethik hat eine direkte Verbindung zur Religion und zur Metaphysik. Aristoteles ließ viele Punkte in „De anima“ unerklärt, wahrscheinlich weil er sie in „Eudemus“ vorher erörtert hatte, wie die Fragen über das Schicksal der Seele nach dem Tod, oder wie die Fragen über den Ursprung des Lichtes, das in „De anima“ erwähnt wurde.

Deswegen waren und sind sich die Kommentatoren nicht einig über die Interpretation dieser Fragen. Manche Forschungen, die diese Frage behandelt haben, interpretieren „De anima“ nur in Bezug auf die Schrift „De anima“ selbst, andere wiederum, betrachteten „De anima“ als eine Erklärungsart, die in ihrem Inhalt Ergänzung und Verdeutlichung dessen, was Aristoteles in „Eudemus“ oder in der „Nikomachischen Ethik“ schon dargestellt hat. Mit anderen Worten: Die Forschungen und die Kommentatoren, die die zweite Interpretationsart vertreten, betrachten die Seele nicht nur durch den engen Blickwinkel auf die Schrift „De anima“ allein, sondern durch das Gesamtwerk und besonderes durch „Eudemus“ und die „Nikomachische Ethik“ und durch seine Schrift „Protreptikos“ und besonders durch seine Dialoge, von denen manche verloren sind, wie der Dialog „Über die Philosophie.“ Einige von diesen Schriften enthalten fast platonische Tendenzen und andere sind ganz platonisch geprägt.

Man muss unterscheiden – wie wir diesen Punkt vorher erklärten - in der Erforschung der aristotelischen Philosophie zwischen den Schriften, die zu seiner

⁵⁹⁸ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 333, § Nr. 430a 5.

⁵⁹⁹ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

Akademie gehören, die als Schulschriften gelten, und den Schriften, die ausserhalb der Akademie entstanden. Er formulierte die akademischen Schriften auf der physikalischen Ebene, in einer Vorlesungsart. Die Schriften, die ausserhalb der Akademie stehen, wie „Eudemos“ und seine Dialoge oder was man „Protreptikos“ nennt und andere.⁶⁰⁰ Die folgenden Pragraphen, die in „De anima“ zu finden sind (429a 10 - 432a 14), behandeln dieses Thema; gemeint ist der Status der menschlichen Seele, oder was Aristoteles unter dem Begriff „Geist“ faßt. Wir zeigen nur ein Beispiel aus „De anima“, das die Schwierigkeit seiner Terminologie vor Augen führt. In den Paragraphen Nr. (429a 25 - 429b16) sagt er, dass die Gegenstände der Sinneswahrnehmung Formen sind, und die Gegenstände des Denkens heißen ebenfalls Formen. An dieser Stelle findet der Leser eine unklare Aussage, und zwar obwohl Aristoteles einen Unterschied zwischen diesen beiden Formen zeigte. Nach diesem Unterschied ist die Form der Sinneswahrnehmung nicht von der Materialität befreit, aber die Form des Denkens ist ganz frei von ihr.⁶⁰¹

Aber wir wissen, wie er diese Form definierte in „Metaphysik“ und auch in „De anima.“ Als immateriell. Wie können wir diese Widersprüche lösen? Die Antwort, die wir in dieser Arbeit anbieten, lautet folgendermaßen: Wir erklären diese Ideen in Bezug auf andere Ideen, die in anderen Schriften vorgestellt werden.

Ein anderes Beispiel ist der Status des Geistes. Aristoteles nannte den passiven Teil der Seele in „De anima“ den, „der alles wird,“ und den Geist des aktiven Teils der Seele den, „der alles bewirkt.“ Die erste Geistesart kann man den hylen Intellekt nennen, der gemeinsame Eigenschaften mit den unteren Seelenteilen hat, wie mit der Vorstellungskraft und der Sinneswahrnehmung, und der als Leidender charakterisiert ist. Aristoteles beschrieb ihn nach seiner Terminologie in der folgendenen Weise: „[...] dass der Geist der Möglichkeit nach die denkbaren Dinge sei, aber die Wirklichkeit nach keines, bevor er es denkt, [...]“⁶⁰² Dieser Geist hat einen Zustand, wenn er am Anfang seiner Verbindung mit dem Körper nicht denkt, ähnlich den unteren Seelenteilen, d.h. er ist noch Möglichkeit. Wenn es so ist, dann muss dieser Geist wie eine Schreibtafel sein, die noch niemals beschrieben wurde.⁶⁰³ Aber die zweite Art ist denkbar, d.h. er ist stofflos, wie die denkbaren Dinge. Er bekommt in dieser Situation den Status, in dem „[...] das Denkende und das

⁶⁰⁰ Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 22-28.

⁶⁰¹ Ebd., S. 22-28.

⁶⁰² Aristoteles, *Vom Himmel...* S. 332, § Nr. 429b 16.

⁶⁰³ Ebd., S. 332, § Nr. 429b 16.

Gedachte eines und dasselbe“⁶⁰⁴ sind. Auf diese Weise ist er immateriell und immer denkend.

4.10.13. Die oben erwähnten Unterscheidung nach ihren Funktionen bei Aristoteles

Aristoteles unterscheidet zwischen diesen beiden Geistesarten, und zwar nach ihren Funktionen, wie vorher erwähnt wurde. Der eine Geist ist passiv, der andere ist aktiv. Schon in der zweite Abhandlung von „De anima“ stellt er diese Ansicht, aber in Bezug auf die Arten des Wissens dar. Er zeigt drei Stufen von Wissen auf, deren Teile der Wirklichkeit und der Möglichkeit entsprechen. Die erste Art ist die Möglichkeit, wie beim Kind, das die Möglichkeit bereits hat, d.h. es besitzt diese Möglichkeit noch nicht, und diese Art entspricht dem passiven Geist, der leidet, der wie eine Schreiftafel ist, „der alles wird,“ wie Aristoteles in der dritten Abhandlung sagt. Die zweite Art ist das Wissen, das mit dem Kind, das diese Möglichkeit schon hat, identisch ist. Aber es benutzt diese Möglichkeit nicht. Ähnlich wie beim Schlaf. Es ist ähnlich zu jemandem, der die höheren Fähigkeiten seiner Seele nicht aktualisiert, obgleich er sie besitzt. Diese Art entspricht dem, was Aristoteles den Geist nach der Wirklichkeit nannte, d.h. der Intellekt besitzt schon die Möglichkeit, das Wissen zu erwerben, aber aktualisiert sie nicht. Die dritte Art ist dem Kind ähnlich, das die Möglichkeit aktualisiert z.B. das Kind, das das Schreiben schon lernte, es aber noch nicht ausführt. Wenn der Mensch dieses Schreiben aktualisiert, d.h. wenn er diese Seelenteile verwirklicht, dann erhält er diese dritte Art. Diese Art entspricht dem Geist, der mit dem Licht identisch ist. Deswegen ist er unsterblich und ewig. Der Grund dafür ist, dass dieser Geist nicht mehr Möglichkeit ist und nicht zum Erwerb der Möglichkeit bereit ist, sondern Wirklichkeit ist.⁶⁰⁵ Der Streit zwischen den Kommentatoren beschränkt sich auf den aktiven Geist. Was den passiven Intellekt betrifft, sind fast alle Forschungen der Meinung, dass dieser Intellekt mit dem Körper vergeht. Sie sind einig in diesem Punkt, weil Aristoteles dieses Urteil in „De anima“ deutlich herausstellte. Er drückt diese Ansicht nicht direkt aus, aber von seinem Vergleich der beiden kann man sagen, dass der passive Intellekt, der als der Leidende bezeichnet wird, d.h. als Materie, als Möglichkeit mit dem Körper vergeht.⁶⁰⁶ Der aktive Geist ist im Gegensatz dazu leidenlos,

⁶⁰⁴ Ebd., S. 332, § Nr. 429b 16.

⁶⁰⁵ Ebd., S. 299, § Nr. 417a 10ff.

⁶⁰⁶ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

unvermischt mit der Materie, und von Natur her ist er eine Wirklichkeit, und er ist „ranghöher“ als der passive Intellekt. Aber wenn dem so ist, dann hat er eine andere Natur als der passive Intellekt, d.h. als immaterielle Wesenheit müsste er vom Körper abgetrennt sein. Aber Aristoteles äussert sich an derselben Stelle dieses Paragraphen widersprüchlich. Nachdem er den aktiven Geist in seiner Tätigkeit als Licht bezeichnet hat, sagt er: „Dies [er meint das Licht] ist der abgetrennte Geist, der leidenlos ist und unvermischt und in seinem Wesen nach Wirklichkeit.“⁶⁰⁷ Nach seiner Erläuterung über die Tätigkeit dieses Geistes, dass er immer denkt und nicht nur zuweilen, bekräftigt er noch seine Wirklichkeit, und diese Merkmale stehen im Gegensatz zur zweiten Art, die „nach Möglichkeit ist.“ Dann sagt er: „Aber erst wenn er abgetrennt ist, ist er das, was er wirklich ist, und nur dieses ist unsterblich und ewig.“⁶⁰⁸

Um eine mögliche Lösung für diesen Konflikt zu finden, wäre es besser, diese Aussage nach der folgenden Erklärung darzustellen: Der passive Geist, der möglich und leidend ist, ist dann abgetrennt. Aber wenn er sich selbst verwirklichen wird, dann wird er unsterblich und ewig, d.h. wird getrennt. Diese Veränderung von der Möglichkeit zur Wirklichkeit kann nur durch das „Licht,“ das mit dem Sonnenlicht des Platon identisch ist, geschehen. Dieses „Licht“ gilt nach diesen Aussagen des Aristoteles nicht als ein Teil der menschlichen Seele. Es gilt als „Bewirkende“ und „Wirklichkeit,“ was bedeutet, dass sein Ursprung nicht aus der materiellen Welt stammen kann, sondern aus der Ideenwelt, wie es der Fall bei Platon ist.

Die platonischen Ideen sind mit der „Wirklichkeit“ identisch. Aber das bedeutet nach Platon nicht, dass die Sinneswahrnehmung keine Wirklichkeit ist, sondern ihre Wirklichkeit ist eine niedrigere als die Wirklichkeit der Ideen, und die Ideen sind im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung unveränderbar, unwandelbar und unvergänglich und unabhängig von den Bedingungen der räumlichen und zeitlichen Existenz. In diesem Sinne gehören sie zu einem Seinsbereich, der von der konkreten Welt verschieden ist. Dieser Unterschied ist aber nur als ein logisch-ontologischer, nicht etwa als ein räumlicher Unterschied aufzufassen.⁶⁰⁹

⁶⁰⁷ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

⁶⁰⁸ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

⁶⁰⁹ Wolfgang Röd, *Der Weg der Philosophie...*, S. 109.

4.10.14. Die Sinneswahrnehmung bei Aristoteles

Die Sinneswahrnehmungen bei Aristoteles, die als Möglichkeit gelten, haben den Status, den Aristoteles mit dem Begriff „nach Wirklichkeit“ bezeichnet, d.h. eine niedrigere Stufe als die Wirklichkeit selbst. Sie gleicht dem Status der dritten Wissensart, oder der dritten Geistesart, deren Tätigkeit wie ein Licht ist, das mit dem Licht der Höhle im Beispiel des Platon korrespondiert. Oder man könnte sagen, dass das Licht mit der Vernunft, die einen höheren Status hat, im Vergleich mit dem Verstand, wie auch Platon diese Ansicht in seinem Buch „Der Staat“ darstellte, identisch ist.

Man könnte sagen, dass der Verstand bei Platon die zweite Geistesart bei Aristoteles ist, aber mit einem Unterschied: Obwohl Aristoteles' Terminologie in diesem Teil von „De anima“ auf der Ebene der religiösen Metaphysik liegt, die rationalisiert ist, versucht er näher an der Erkenntnistheorie zu sein, d.h. er bemüht sich in „De anima,“ die Seite der Sinneswahrnehmung in der Seelenuntersuchung zu erforschen als ihre geistige Seite – nous -, wie Platon es getan hat.

Diese Erklärungsmodelle waren ein Teil der Philosophie im alten Griechenland. Platon verwendete in seiner Ideenlehre zwei Erklärungsebenen. „Wenn man sagt, dass die Ideen über der Welt der Dinge angesiedelt seien - Plato verlegt sie an einen überhimmlischen Ort - oder wenn von einem Ideenreich jenseits der Welt der sinnlichen wahrnehmbaren Dinge die Rede ist, denn handelt es sich um eine metaphorische Redeweise.“⁶¹⁰

Dieselbe Methode benutzt auch Aristoteles in „De anima.“ Wenn er über die Seele in Verbindung zum Körper spricht, dann formuliert er seine Erklärung auf eine metaphorische Weise. Aber wenn er von der „nous“ spricht, dann kann er diese Geistesart nicht an einen himmlischen Ort verlegen, wie im Fall der Ideen bei Platon, weil das nicht zu seinem Untersuchungsziel paßt, das er am Anfang der Schrift erklärte.⁶¹¹ Die Eigenschaften wie Unsterblichkeit und Ewigkeit gehören nicht zur sinnlichen Welt, sondern zur ewigen, unsterblichen Welt, der Welt der „Form der Formen“ oder die Ideenwelt.

Wenn dem so ist, dass es nicht sein kann, dass die menschliche Seele, die unter der materiellen Welt eingeordnet ist, als der Ursprung der Wirklichkeit, wenn sie Möglichkeit, oder Leidende ist, d.h. sie ist vergänglich. Dann sollte nach dieser

⁶¹⁰ Ebd., S.109.

⁶¹¹ Ebd. S. 260-261, § Nr. 403a 10-403a 3.

Erklärung das „Licht,“ das der Ursprung der Vollkommenheit der Seele ist, nicht aus der materiellen Welt stammen, sondern aus der Ideenwelt, aus der Weltseele.

4.10.15. Der leidenlose Geist und der leidensfähige Geist

Aristoteles sagt weiter: „[...]]; denn der eine Teil ist wohl leidenlos, der leidensfähige Geist aber vergänglich, und ohne diesen gibt es kein Denken.“⁶¹² d.h. ohne das Leidenlose kann auch nicht das Leidensfähige (die passive Seele) den Prozess des Denkens ausüben. Nach dieser Aussage ist der unsterbliche Teil der menschlichen Seele leidenlos, d.h. die Sinneswahrnehmungen, die der passive Geist sind, sind sterblich.

Aber welcher Teil von dem Leidenlosen ist unsterblich? Ist das, was sich „nach Wirklichkeit“ befindet, oder das, was die „Wirklichkeit schon erreicht“ hat leidenlos? Aus dieser Erklärung scheint es, dass die Vernunft, die sich schon aktualisiert und die die Charakterisierung der Ideenwelt hat, d.h. die Vernunft die „Wirklichkeit schon besitzt“ unsterblich ist. Während die Vernunft, die sich „nach Wirklichkeit“ befindet, noch an die Welt der Sinneswahrnehmung gebunden ist. Aristoteles drückte diese Gedanken in „De anima“ nicht deutlich aus, weil diese Frage in sich ethische und religiöse Fundamente enthält, deren Behandlung nicht das Ziel der Schrift „De anima“ sind.

Um die Unsterblichkeitsfrage bei beiden Philosophen zu vergleichen, müssen erst einige Bemerkungen eingeführt werden. Außer dem Unterschied in ihrem Ausgangspunkt könnte man sagen, dass die Wahrheit, die Platon untersucht, nicht auf derselben Ebene der Wahrheitsbehandlung steht, wie bei Aristoteles. So ist der Ausgangspunkt bei Platon die Ethik und die Religion, und bei Aristoteles in „De anima“ die Erkenntnistheorie und die Naturwissenschaft. Platon, der die Wahrheit mit dem Jenseits identifizierte, betrachtet den Leib als Hindernis, um die Wahrheit zu erreichen. Die Wahrheit bei Platon ist mit dem Erkennen der Formen identisch.

Was die Untersuchung der Wahrheit in „De anima“ betrifft, könnte man sagen, dass die ganze Behandlung sich in „De anima“ auf zwei Erklärungsebenen der Wahrheit beschränkt. Eine Ebene ist die, auf die sich die Sinneswahrnehmung bezieht, die andere die, auf die sich die Form der Formen - wie er es ausdrückt - anwendet. Die wirkliche Wahrheit, die höhere Tätigkeit des Geistes ist die Form der Formen. In „De anima“ leugnet Aristoteles nicht die Sinneswahrnehmung, aber er

⁶¹² Ebd., S. 333, § Nr. 403a 5.

sagt deutlich, dass die Tätigkeit des leidenlosen Geistes, dessen Objekt die Formen der Formen sind, ranghöher ist als die Tätigkeit des leidenden Geistes, dessen Objekt die Sinneswahrnehmung ist.⁶¹³

Aber man muss betonen, dass Aristoteles in „De anima“ das Gewicht in dieser Untersuchung auf die Sinneswahrnehmung legt, und weniger Gewicht auf die Behandlung des leidenlosen Geistes legt, wie in der dritten Abhandlung, 4. Kapitel.

Aus diesen Argumentationen kommen wir zu der Schlussfolgerung, die mit der oben erwähnten Aussage des Platon identisch ist. Diese Schlussfolgerung lautet: Um eine höhere Wahrheit zu erreichen, muss der Geist eine höhere Tätigkeit ausüben, im Vergleich zur Sinneswahrnehmung. Mit anderen Worten: Aristoteles sagt nicht direkt, wie Platon das tut, dass der Leib das Streben nach Wahrheit verhindert, weil diese Aussage schon zur anderen Erklärungsebene gehört, die die religiöse - ethische ist.⁶¹⁴

4.10.16. Die Präexistenz der Seele

In der Schrift „Minon“ gibt es verschiedene Argumentationen für die Unsterblichkeit der Seele, und eine von ihnen lautet: Das Wissen in sich ist Erinnerung. Diese Ansicht bringt uns dazu, zu sagen, dass die Seele vor der Geburt existieren muss, d.h. wir haben Ideen, die nicht aus der Erfahrung abgeleitet sind, oder besser zu sagen, das Wissen stammt von außerhalb des irdischen Lebens.⁶¹⁵

Im Zentrum dieser Lehre befindet sich die Ethik. Das Wissen ist mit den Ideen, mit dem Guten identisch. Die Ideen oder das Gute sind mit dem Göttlichen gleich. Die Ideenwelt sollte die Heimat der Seele sein, und zwar bevor sie sie verlassen hat, wegen ihres Herabfallens in die irdische Welt, in den Körper.⁶¹⁶

Platon glaubt nach dieser Auffassung an die Präexistenz der Seele vor der Körperschöpfung und an die Apriorität des Wissens.⁶¹⁷ Die Ansicht des Aristoteles über die Existenz, die er „Vermögen“ nannte, und über die zehn Kategorien ist

⁶¹³ Ebd., S. 333, § Nr. 340a 5.

⁶¹⁴ Siehe auch die Erklärung von Bertrand Russel, *Geschichte...*, S. 158-159.

⁶¹⁵ Platon behandelt dieses Thema hauptsächlich in *Phaidon*, 65 –68A, 72A (15-23) wo er die Behandlung der Unsterblichkeit der Seele und die Beweise dafür anführt.

⁶¹⁶ Platon, *Menon*, Lernen als Wiedererinnerung (80e–84a), und Wiedererinnerungsvermögen der Seele (81a – 84a), Lernen ist Wiedererinnerung (84b), und Wiedererinnerung und Unsterblichkeit (85e)

⁶¹⁷ Platon, *Phaidon*, 15–23, und s. auch bei ihm in *Phaidros* 246c–247d; s. in seinem *Der Staat* zehntes Buch, 608d ff., 621 c, 614 b–621 b.

ähnlich der Ansicht des Platon, was den Status der Ideen betrifft, aber mit einem Unterschied: Die „Ideen“ bei Platon sind wirklich, bei Aristoteles möglich. Der Grund für diesen Unterschied liegt darin, dass Platons Ideen in der himmlischen Welt, und Aristoteles' Ideen (Formen) in der irdischen Welt angesiedelt sind. Die Ideen des Platon sind rein göttlich, aber die Fähigkeiten und die Kategorien des Aristoteles sind verkörperte Göttliche. Wir finden einen Hinweis bei Aristoteles in „De anima“ auf die wirklichen Ideen, die er „Form der Formen,“ nannte und die sich auf die Welt, die der Ursprung des Lichts ist, beziehen, d.h. auf die Ideenwelt, das Gute und das Göttliche.⁶¹⁸

Wenn eine Kritik gegen diese Erklärungsart angewendet wird, dann muss sie folgendermaßen lauten: Die Ursache für die Aktualisierung des passiven Intellekts aus seinem Selbst ist nicht möglich, weil das Mögliche kann ein anderes Mögliches kaum aktualisieren, solange es selbst ein Mögliches ist. Die „Vermögen“ und die Ursache der Aktualisierung (Form der Formen) sind identisch mit dem, was Platon in seinem Höhlengleichnis darstellte, d.h. mit dem Licht und dem Schatten, die nichts Anderes als die Ideen und die Sinneswahrnehmung sind.

Wenn die „Form der Formen“ das Produkt des unvermischten, leidenslosen, ewigen, unsterblichen Geistes ist, dann müßte diese Formenart gleich der Charakterisierung der platonischen Ideen sein, d.h. sie sind nicht an den Körper gebunden. Wie an anderen Stellen dieser Diskussion betont wurde, leugnete Platon die Sinneswahrnehmung nicht als Bestandteil des Prozesses der Tätigkeit der menschlichen Seele, aber in seiner Erklärung bekräftigte er den Unterschied zwischen den physischen bedingten Wahrnehmungen und der Vernunft. Er wollte damit eins erreichen, und zwar die Bestätigung, dass das rationale Erkennen und Werten nicht auf körperliche Funktionen zurückgeführt werden kann.⁶¹⁹

Aristoteles zeigt in „De anima“ diesen Unterschied besonders in der dritten Abhandlung auf. Aber die entscheidende Frage in diesem Kontext lautet: Sind das rationale Erkennen und das Werten bei Aristoteles auf die körperlichen Funktionen zurückgeführt oder nicht? Das Licht in der oben erwähnten Aussage des Aristoteles führt uns zu einer ähnlichen Meinung wie bei Platon. Auch seine Bezeichnung der Objekte des aktiven Geistes als „Form der Formen“ und seine Bezeichnung des aktiven Geistes als unvermischt und leidenslos sind mit den Ideen der oben

⁶¹⁸ Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele,...*, dritte Abhandlung.

⁶¹⁹ Wolfgang Röd, S. 120.

erwähnten Ansichten Platons über das rationale Erkennen und Werten identisch. Dieses Argument bei Platon führt zur Bestätigung der Unsterblichkeit der Seele. Diese Bestätigung gilt auch für Aristoteles, der sich dieser Meinung anschloß.⁶²⁰

Ein anderes Argument für die Unsterblichkeit der Seele ist die Einfachheit der Seele, die Platon in seinem Buch „Phaidon“ vorstellte. Was als einfach gilt, ist nicht zusammengesetzt. Nur die physikalischen Dinge sind zusammengesetzt, aber nicht die Formen, Ideen, Wesen, die einfach sind. Die zweite Abhandlung der Schrift „De anima“ des Aristoteles zeigt, dass sich dieser mit den sinnlichen Formen der äusseren Dinge beschäftigt, die zusammengesetzt sind. Aristoteles definiert die Seele als „[...] Wesenheit sei als die Form eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt.“⁶²¹ Er ergänzt diese Definition mit einer anderen Definition, die mit den Ideen der Definition Platons identisch ist, und zwar die Definition der Wirklichkeit. Die Ideen sind nach Platon, wie vorher erwähnt wurde, Wirklichkeit, und das im Gegensatz zur Sinneswahrnehmung, die Möglichkeiten sind. Aristoteles sagte: „Die Wesenheit ist aber aktuelle Wirklichkeit eines so beschaffenen Körpers.“⁶²²

In „De anima“ betont er die Immaterialität der Seele, besonders finden wir diese Annahmen oft und stark behandelt in der dritten Abhandlung von „De anima“, und zwar wo er über diesen Teil der Seele als leidenlosen, unvermischten Geist spricht. Er verleiht ihm die Einfachheit, als wäre dies seine Natur.⁶²³

Platon erklärte in „Phaidon“ die Unsterblichkeit der Seele aus diesem Argument, d.h. aus der Einfachheit der Seele. So hat Aristoteles auch dieses Argument verwendet, was ihn zu demselben Ergebnis wie Platon brachte.⁶²⁴

Aristoteles meint wie Platon, dass der leidensfähige, passive Geist vergänglich ist.⁶²⁵ Dieselbe Meinung hat Platon, der diese Meinung stärker vertritt. Was ewig und unsterblich ist bei Platon, ist nur die Vernunft, die nicht mit dem Körper identisch ist. Ähnlich drückte sich Aristoteles aus. Er betonte auch diese Ansicht, so ist, was Platon in dieser Frage als Vernunft gilt, für Aristoteles der leidenlose Geist. Die Objekte der Vernunft bei Platon sind die Ideen, die ewig und unsterblich sind, und

⁶²⁰ Aristoteles, *Vom Himmel.*, § Nr. 430a 5 ff, S. 333.

⁶²¹ Ebd., S. 285, § Nr. 402 a 1-18.

⁶²² Ebd.

⁶²³ Ebd., S. 332- 333, § Nr. 429b 16-430a 5.

⁶²⁴ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

⁶²⁵ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

die Objekte des leidenlosen Geistes bei Aristoteles sind, also die „Formen der Formen,“ die auch ewig, unsterblich sind und die aus dem Licht stammen.

Dieselbe Voraussetzung für den Unsterblichkeitsbeweis, wie sie bei Platon formuliert ist, finden wir bei Aristoteles und zwar, wo er über das Denken und seine Eigenschaften redet.⁶²⁶ Aristoteles erklärt dieses Thema, wenn er den Unterschied zwischen der Sinneswahrnehmung und dem Denken vorstellt.⁶²⁷ Dieser Unterschied wird in folgenden Punkten zusammengefasst: Die Wahrnehmung enthält die Wahrnehmungsgegenstände der äußeren Gegenstände, d.h. die Wahrnehmung ist von diesen Wahrnehmungsgegenständen geprägt, aber der Geist ist eigenschaftslos. Der Geist beschäftigt sich nicht mit räumlichen Sachen, wie die anderen Seelenfähigkeiten. Dieser Unterschied ist nach ihm nicht nur ein logischer, sondern ein wesentlicher Unterschied. Aristoteles sucht an dieser Stelle auch die Ähnlichkeit zwischen dem Geist und der Sinneswahrnehmung, aber diese Ähnlichkeiten befinden sich auf derselben Erklärungsebene. Er sagt z.B.: „[...] dass die Eigenschaftlosigkeit des Wahrnehmungsorgans und des Denkorgans nicht dieselbe ist, [...]. Die Wahrnehmung kann nämlich allzu heftige Sinneseindrücke nicht wahrnehmen, [...]. Wenn dagegen der Geist etwa intensiv Denkbare denkt, so denkt Schwächere nicht weniger, sondern sogar besser.“⁶²⁸

Trotz der Ähnlichkeit zwischen ihnen wählt Aristoteles die Ansicht, dass es doch zwischen ihnen einen wesentlichen Unterschied gibt. Platon in seinem Buch „Der Staat“ betont diese Erklärung, aber mit einem Unterschied, und zwar setzt er zwischen Geist und Sinneswahrnehmung einen absoluten Unterschied voraus.⁶²⁹ Der Grund dafür ist, dass Platon sich auf die Ebene der Religion – mythologische Metaphysik – beschränkte, und Aristoteles seine Seelenbehandlung in „De anima“ auf die naturwissenschaftliche Ebene eingrenzt. Aristoteles steht in dieser Diskussion Platon nahe, wenn er nicht ganz mit ihm identisch ist. Die Objekte des Denkens sind ungemischt und einfach – Abstraktion –, im Vergleich zu den Sinnesgegenständen. Aus dieser Ansicht folgt eine andere, die besagt, dass die Sinneswahrnehmung, obgleich sie sich wie das Denken auf verschiedene Gegenstände der Wahrnehmung bezieht und nicht auf eine einzelne Wahrnehmung, im Gegensatz zum Geist in ihrem Spielraum begrenzt bleibt, und zwar gibt es in der

⁶²⁶ Ebd., S. 428- 338, § Nr. 429a 2- 431b 31.

⁶²⁷ Ebd., § Nr. 429a 2, und 429a 10.

⁶²⁸ Ebd., S 331. § Nr. 429a 10.

⁶²⁹ Platon, *Der Staat*, Sechstes Buch, 16 – Siebtes Buch, 1,2.

Wahrnehmung keine reinen Formen, sondern nur sinnliche Formen. Aristoteles meinte, wie Platon, dass das Denken aus allen gedachten Formen besteht, und es mit diesen Formen identisch ist.⁶³⁰ Aristoteles leugnet an dieser Stelle die empirische Ansicht der Erkenntnis, und das im Gegensatz zur einigen Forschungen, die Aristoteles als Empirist bezeichnen wollen.

Aus dieser Erklärung taucht eine Schwierigkeit auf, die lautet: Wie kann eine Seelenfähigkeit wie der Geist, der als „Form der Formen“ definiert wurde, nicht zum Körper des Lebewesens, zu dem doch auch dieser Geist gehört, eine Verbindung haben? Wahrscheinlich ist der Grund dafür, dass der Geist, um sich auf alle Gegenstände, Objekte beziehen zu können, eigenschaftslos sein muß.

Die oben erwähnte Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele bei Platon setzt ein weiteres Argument bei ihm voraus, das besagt, dass der Geist unabhängig von der Sinneswahrnehmung ist, und jede Sinneserfahrung den Geist als Prinzip voraussetzt.⁶³¹ Als Fortsetzung zu seinen oben erwähnten Argumenten zeigt Aristoteles andere Beschreibungen für den Geist auf, die ihn wesentlich vom Körper unterscheiden und die ihn unabhängig in seiner Tätigkeit vom Körper macht. Mit anderen Worten: Um zu sehen oder zu hören braucht der Mensch die Sinnesorgane, wie die Augen oder die Ohren. Das Denken, wenn es sich auf die äußeren Gegenstände bezieht, wie beim Sehen, braucht die Sinneswahrnehmung, um den Gegenstand, den es sieht, zu denken, verstehen, um seine Beurteilung über seine Identifizierung durchzusetzen.⁶³²

Man muss hier sagen, dass die ganze zweite Abhandlung in „De anima“ die Beziehung Form, Seele und Körper in dem Sinne behandelt, als wäre die Existenz dieser beiden Gegensätze voneinander abhängig.

Aus diesem Argument wird ein anderes Argument nach Platon vorgestellt, das besagt: Die Sinnesorgane vermitteln zwischen den Wahrnehmungsgegenständen und der Vernunft, d.h. die Sinnesorgane sind keine Erkennen. Platon erklärt diese These durch die Vorstellung des Gemeinsinns. Wenn wir einen Gegenstand sehen, wie z.B. eine rote Kugel, dann nehmen wir nicht jeden einzelnen Wahrnehmungsgegenstand getrennt von den anderen wahr. Um die

⁶³⁰ Aristoteles, *Vom Himmel...* S. 331-332, § Nr. 429a 13.

⁶³¹ Wolfgang Röd, S. 120, siehe auch Platon, *Theätet*.

⁶³² Aristoteles, *Vom Himmel...* S. 330, § Nr. 424b 22-428b 30. Man muss hier bezeichnen, dass die ganze zweite Abhandlung von (*Von der Seele*) „De anima“ sich mit den gegenseitigen Beziehungen zwischen Form = Seele und Materie = Körper beschäftigt, und zwar nach der Art, dass diese Seiten des Menschen voneinander abhängig sind.

verschiedenen Wahrnehmungsgegenstände des Gegenstandes durch verschiedene Sinnesorgane wahrzunehmen, müssen sie einheitlich sein. Das ist nicht möglich durch die Sinnesorgane, oder durch jede andere Wahrnehmungsart, wie z.B. durch die inneren Sinne, weil die Wahrnehmungsgegenstände auch bei den inneren Sinnen noch nicht von ihrer Materialität befreit sind. Auf dieser Stufe der Wahrnehmung sind sie nicht einheitlich, deswegen muss es etwas geben, das sie zu einer Einheit macht, d.h. etwas, das einfach ist.⁶³³ Die Sinnesorgane sind Teile des Körpers und aus Teilen zusammengesetzt. Sie sind nur Vermittler, aber die vernünftige Seele, nach Platon, ist einfach, unkörperlich und ungeteilt. Durch sie nimmt der Mensch seine Umgebung wahr. Weil die vernünftige Seele ungeteilt ist, löst sie sich nicht wie der Körper nach dem Tod in Teile auf. Sie ist unsterblich.⁶³⁴

Aristoteles ist sich dieser platonischen Erklärung bewußt. Nach ihm gibt es keine weiteren Sinnesorgane neben den fünf Sinnesorganen: „[...] wenn ein einziges Dazwischen mehrere Sinnesgegenstände vermittelt, die in der Gattung voneinander verschieden sind, dann muß ein Wesen, das ein entsprechendes Wahrnehmungsorgan besitzt, [...]“.⁶³⁵

4.10.17. Der Gemeinsinn

An einer weiteren Stelle dieser Diskussion drückt Aristoteles deutlich diese Ansicht aus, er sagt: „Denn jede Sinneswahrnehmung nimmt ein Einziges wahr. Darum das es ist unmöglich für jede einzelne dieser Merkmale ein besonderes Wahrnehmungsorgan vorhanden sein kann, [...] von den gemeinsame Sinneseigenschaften haben wir dagegen eine gemeinsame Wahrnehmung, [...]“.⁶³⁶ Dann spricht er über die Aufgabe dieses Gemeinsinns. Er sagt: „Die verschiedenen eigentümlichen Merkmale sehen die Wahrnehmungsorgane nur zufälligerweise und nicht als solche, sondern als eine Einheit, [...]“.⁶³⁷

Von Anfang der dritten Abhandlung bis zu Paragraph Nr. (427a 10)⁶³⁸ behandelte er den Gemeinsinn. Man könnte die Aufgaben dieses Sinnes als identisch mit der Vernunft sehen, wie bei Platon, aber mit einem Unterschied, und zwar, dass die Formen dieses Sinnes nicht rein von der Materie getrennt sind wie die Formen der Vernunft. Nach dem o.g. Paragraphen könnte man die Tätigkeit des Gemeinsinns folgendermaßen zusammenfassen: 1.) Durch den Gemeinsinn gibt es das allgemeine, wahrnehmbare Bewusstsein, das die Unterschiede

⁶³³ Wolfgang Röd, S. 120-121.

⁶³⁴ Ebd., S. 121.

⁶³⁵ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 319, § Nr. 424b 22- 425a 5.

⁶³⁶ Ebd., S. 320-321, § Nr. 425a 14.

⁶³⁷ Ebd., S. 321, § Nr. 425a 25.

⁶³⁸ Ebd., S. 319-326.

zwischen den Objekten der verschiedenen Sinnesorgane zu schaffen ermöglicht. 2.) Die Wahrnehmung der gemeinsamen Wahrnehmungsgegenstände und der akzidentiellen Wahrnehmungsgegenstände. 3.) Aufbewahrung der Zustände der Sinnesorgane im Schlaf. 4.) Eine seiner Aufgaben bezieht sich auf die inneren Tätigkeiten, wie der Sinn der Zeit, der Traum, das Gedächtnis, und die Vorstellung.

Diese Aufgaben beschränken sich nur auf die Sinneswahrnehmungen, aber nicht auf die rein geistigen Tätigkeiten, die mit dem Geist verbunden sind. Platons Meinung die besagt: Die Seele hört und nicht das Ohr, und sie sieht und nicht das Auge, bezieht sich auf die Wirklichkeit, auf ihr Wesen, auf ihre Form des Wahrnehmungsgegenstandes, aber nicht auf ihre Erscheinungen und nicht auf die sinnliche Form des Wahrnehmungsgegenstandes des Gegenstandes X. Nachdem Aristoteles den Unterschied zwischen Sinneswahrnehmung und Geist behandelt hat, führt er seine Erklärung über die Objekte des Geistes weiter. Er unterscheidet in diesem Zusammenhang zwischen dem Gegenstand selbst und seinem Wesen. Nach ihm bezieht sich die Sinneswahrnehmung auf den Gegenstand selbst, während der Geist das Wesen des Dinges erfasst. Er sagt: „Eine andere Frage ist es, ob das Wesen, also der Begriff des Grades, etwa anderes ist als das Grade; er mag etwa Zweiheit sein.“⁶³⁹

Über die Aufgabe des Geistes, der die verschiedenen Teile der Gegenstände des Denkens in Einheit bringt, wie bei der oben erwähnten Meinung des Platon, gibt es ähnliche Meinung bei Aristoteles. Aristoteles nähert sich in dieser Frage Empedokles. Diese Ansicht des Empedokles besagt: Die Liebe ordnet die verschiedenen Teile des Lebewesens zur Einheit. Aristoteles leugnet diese Ansicht und stellt seine Meinung vor, er sagt: „Was aber die Einheit macht, ist jedesmal der Geist.“⁶⁴⁰ Nach dieser Erklärung könnte der Geist als einfach, eigenschaftslos und ungeteilt betrachtet werden. Wenn dem so ist, dann werden, wenn der Körper, der aus Teilen zusammengesetzt ist, stirbt, seine Teile aufgelöst, aber der Geist, der immateriell ist und der die oben erwähnten Eigenschaften hat, vergeht nicht.⁶⁴¹ Diese Annahme ist mit Platons Annahme identisch.

⁶³⁹ Ebd., S. 332, § Nr. 429b 10.

⁶⁴⁰ Ebd., S. 334, § Nr. 430a 26.

⁶⁴¹ Ebd., S. 332-333 § Nr. 429b 16- 430a 20.

4.10.18. Die Seelenteile

In der vorherigen Diskussion betrachtete Platon die Seele als einheitliches Prinzip. Aber in anderen Schriften mit anderem Zusammenhang spricht er von Teilen der Seele. Wir finden in dieser Diskussion Ähnlichkeiten zwischen Platon und Aristoteles. Platon teilte die Seele in drei Teile: Die vernünftige, die affektive und die triebhafte (begehrliche) Seele.⁶⁴² Diese Seelenteile sind in bestimmten körperlichen Organen z.B. im Kopf. Die Vernunft ist der höchste Seelenteil, ist unsterblich, während die Triebe und die Affekte, die in ihren Tätigkeiten mit dem Körper verbunden sind, vergehen. Platon erklärte nicht die Art und Weise der Verbindung der unkörperlichen Vernunft mit den körperlichen Teilen des Organismus. An einer Stelle in seinem Buch „Der Staat“ stellt Platon die Seele als Einheit vor⁶⁴³, d.h. er stellt die Seele nicht als Teil vor, sondern meint den denkenden Teil, der für die gesamte Seele Fürsorge trägt. An einer anderen Stelle in „Der Staat“ sagt er, dass die Vernunft allein von allen Seelenfähigkeiten unsterblich ist.⁶⁴⁴ Aristoteles spricht an verschiedenen Stellen der Schrift „De anima“ über die hierarchische Ordnung der Seelenfähigkeiten. Diese Seelenteile sind in einer Stufenweise, von den höheren zu den niedrigeren Stufen eingeordnet. Durch die Vernunft und die Sinneswahrnehmung können wir die verschiedenen Lebensarten definieren. An der Spitze dieser Fähigkeit steht die Vernunft, die nur die Menschen besitzen.⁶⁴⁵ In seinem Buch „Nikomachische Ethik“ zeigt Aristoteles diese Stufenordnung der Seelenteile auf. Er teilt die Seele in zwei Teile, die rationalen Teile und die irrationalen Teile. Das Irrationale ist auch in zwei Teile geteilt. Aristoteles erklärt nach dieser Ansicht: „So hat denn erwiesen, dass (gleich der ganzen Seele) auch das Irrationale zweifacher Art ist: da erstens die vegetative Grundlage, die keinerlei Anteil hat am Rationalen, und zweitens das Begehrungsvermögen – mit einem umfassenden Ausdruck: das Strebungsvermögen. Dieses hat in bestimmter Weise Anteil am rationalen Element, insofern es auf dieses hinzuhören und ihm Gehorsam zu leisten vermag [...].“⁶⁴⁶ Aristoteles befindet sich in diesem Punkt nahe bei Platon.

⁶⁴² Platon, *Der Staat*, viertes Buch 435 c–444 a, siebtes Buch 504 a, achtes Buch 550 b, neuntes Buch 571 c ff., 580 d ff.

⁶⁴³ Ebd., viertes Buch 441 e.

⁶⁴⁴ Ebd., zehntes Buch 611b ff.

⁶⁴⁵ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 288-290, § Nr. 413a-413b32.

⁶⁴⁶ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, S. 32, unter dem § Nr. 1102b24–1103 a7; s. auch die Seiten 30-31.

4.10.19. Das kognitive und biologische Denken bei Platon

Nach der o.g. Aussage unterscheidet Platon zwischen zwei Seelenfähigkeiten: Eine ist das kognitive Denken, das mit der Vernunft identisch ist, und die andere, die biologisch ist, also mit den Triebe und den Affekten identisch. Aristoteles legt den Unterschied zwischen Tieren und Pflanzen auf die Sinneswahrnehmung, die die Tiere besitzen und die bei den Pflanzen fehlt („De anima,“ Parag. 413b1). Die Triebe, nach Aristoteles, verursachen die Bewegung des Tiers. Die Sinneswahrnehmung setzt die Lust und den Schmerz voraus. Diese beiden Phänomene setzen von ihrer Seite das Begehren voraus, und das Begehren verursacht den Trieb, der die Bewegung des Tiers weiter verursacht.⁶⁴⁷

Die Affekte und die Triebe sind auch bei Platon verantwortlich für die Bewegung der Lebewesen. Er erwähnt diese Annahme mit Klarheit nicht. Der Grund dafür ist, dass ihn nicht die Bewegung der Phänomene interessiert. Wie vorher gesagt wurde, ist seine Erklärungsebene auf die religiös-mythische Ebene bezogen. Platon behandelt die Seele nicht auf der biologischen – physiologischen Ebene, wie es der Fall bei Aristoteles ist. Platon erklärt die Seele nicht im Rahmen einer Untersuchung der Psychologie wie in „De anima“ des Aristoteles. Seine Untersuchung der Seele ist mit der Frage nach dem Guten verbunden. Er behandelt den Weg, der zum Guten, zur Wahrheit führt. Das Ziel ist es, der Ideenwelt ähnlich zu sein. Das Gute und die Göttlichkeit und die Ideenwelt sind bei ihm identisch.

Nach Aristoteles ist die Vernunft von allen Seelenteilen der einzige, der unsterblich ist. Die Triebe und die Affekte und alle Seelenteile, die zum Wahrnehmungsbereich gehören sind sterblich. Aristoteles erhebt in der dritten Abhandlung von „De anima“ eine Schwierigkeit über die Beziehung der Vernunft, die ungemischt, immateriell, leidenlos, unsterblich und ewig ist aber gleichzeitig mit den ihr untergeordneten Seelenteilen, die mit dem Körper verbunden sind, in Beziehung steht. Er sagt, dass er die Vernunft (Geist) in einer Art betrachten möchte, die anders als die anderen Betrachtungsweisen der anderen Seelenteile ist, dass die Vernunft (Geist) „[...] und als einzige abgetrennt existieren zu können, so wie das Ewig vom Vergänglichen abgetrennt ist.“⁶⁴⁸

In einigen Punkten bei Aristoteles scheint es, dass Aristoteles Platon doch kritisierte. Wie kann man diese Kritik mit der hier vorgestellten These über die Ähnlichkeit zwischen den

⁶⁴⁷ Aristoteles, *Vom Himmel...*, § Nr. 414a29, S. 291-292; s. über dieses Thema in (Von der Seele) „De anima“ § Nr. 433a9, S. 340-341. Über die Verbindung zwischen der praktischen Vernunft und den Trieben s. im *Vom Himmel, Von der Seele...*, S. 338-339, § Nr. 432a15–432a27.

⁶⁴⁸ Ebd., § Nr. 413b6, S. 289.

beiden harmonisieren? In § Nr. (432a22) in „De anima“ lehnt Aristoteles die Teilung der Seele bei Platon ab.⁶⁴⁹

Der größte Teil von „De anima“ des Aristoteles behandelt die biologische Seele und nicht die geistige Seele. Die Kritik, die Aristoteles auf Platon in den Fragen, die die Seele betreffen, muss in Bezug auf diese Betrachtungsweise behandelt werden. Platon behandelt die Seele im Rahmen der Ideenwelt, d.h. seine Behandlung ist auf die geistige Seele beschränkt. Die Funktionen der biologischen Seele sind kein Teil der Ideenwelt. Es muss betont werden, dass die Behandlung der Seele bei Aristoteles, die sich auf die irdische Welt bezieht, die Behandlung des Platon, die sich auf die göttliche Welt bezieht, ergänzt. In seiner Untersuchung über die Ursache der Bewegung lehnte Aristoteles die Ansicht einiger Philosophen über die Seelenteile ab. Die Teilung der Seele soll nicht nur auf die o.g. Teile der Seele, wie es bei Platon der Fall ist, beschränkt sein. Aristoteles wollte zeigen, dass es auch Seelenteile gibt, die nicht weniger wichtig sind, als das Begehrende und das Mutvolle, die Platon darstellte. Man könnte diese Frage in dieser Weise erklären: Platon suchte den Unterschied zwischen der Erscheinungswelt – Möglichkeit –, den materiellen, sinnlichen, wahrnehmbaren Dingen, zu der die biologische Seele gehört, und zwischen der Ideenwelt, die die Behandlung der geistigen Seele ist.

4.10.20. Der Beweis der Seeexistenz durch das Widerspruchsprinzip

Platon stellt in „Phaidon“ einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele durch zwei gegensätzliche Prinzipien vor, das Leben und der Tod.⁶⁵⁰ Nach ihm ist das Sterben der Übergang vom Leben zum Tod, und das Leben ist der Übergang vom Tod zu dem, was Platon die Wiedergeburt der Seele nannte. Diese Ansicht bezieht sich auf die Frage des Schicksals der Seele nach dem Tod. Dieses Schicksal hatte er mit seiner ethisch-religiösen Lehre verbunden, und zwar mit den zwei Elementen dieser Lehre: Dem Lohn und der Strafe. Die Belohnung (Verdienst) der Seele hängt von ihrem Verhalten während ihres Lebens ab. Mit anderen Worten: Ihr Schicksal nach dem Tod ist von der folgenden Frage her eng verbunden: Wie entfernt war sie, während ihres Aufenthaltes in der irdischen Welt, vom reinen Guten? Wenn sie in ihrem Verhalten dieses reine Gute verwirklicht, dann wird sie - die Seele - nach dem Tod in der Hierarchie der Wesenheiten, die zum Lebewesen gehören, eintreten und wird einen höheren Status bekommen, der dem Göttlichen näher ist als ihr Status,

⁶⁴⁹ Die Meinung des Platon über die Seelenteile: *Der Staat*, Viertes Buch 343-d-441 22; s. bei Aristoteles über die Seelenteile in *Vom Himmel, Von der Seele*,..., § Nr. 413b13, S. 289.

⁶⁵⁰ Platon, *Phaidon*, 113d ff.

den sie während ihrer Verbundenheit mit dem Körper gehabt hat, d.h. sie wird in einer besseren Situation, die gemäss einer höheren Stufe ist, sein. Diese neue Situation ist ihr Lohn. Aber ihr grösster Lohn ist ihre Rückkehr in ihre Heimat, zur Ideenwelt, in dieser Welt befindet sich das reine Gute, das mit der Göttlichkeit identisch ist, oder mit der reinen Wirklichkeit, mit den reinen Formen identisch ist. Aber wenn ihr Verdienst in der irdischen Welt weit vom reinen Gute war, dann wird es ihre Strafe sein, dass sie in der Hierarchie der Lebewesen absteigen muss, d.h. sie bekommt eine niedrigere Stellung im Vergleich zu dem, was sie während ihres Leben hatte, und zwar durch eine andere Wiedergeburt.

Nach dieser Vorstellung dieser Seite der Behandlung der Seelenlehre bei Platon wird gefragt. Gibt es bei Aristoteles auch ähnliche gegensätzliche Prinzipien – Leben und Tod - und zwar nach der oben erwähnten Formulierung des Platon? Wenn die Antwort ja ist, dann kann man aus diesen Prinzipien auch bei Aristoteles einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele herausziehen. Aristoteles definiert die Seele in „De anima“ als Prinzip des Lebens.⁶⁵¹ Aristoteles wollte durch diese Definition die Pflanzen als Teil des Beseelten erfassen. Die Seele sei, wie er sagt „[...] eine Wesenheit [...] als die Form eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt.“⁶⁵² Wir haben zwei Merkmale für die Definition der Seele: Die eine als Form, die andere ist nicht nur bloß eine Form, sondern sie ist eine Form eines natürlichen Körpers, d.h. sie ist das Prinzip des Lebens. In der folgenden Diskussion wird diese Frage behandelt.

⁶⁵¹ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 285, § Nr. 412a16.

⁶⁵² Ebd.

4.11. EIN ANDERER BLICKWINKEL AUF DIE SEELENDEFINITION BEI ARISTOTELES

4.11.1. Die Möglichkeit und Wirklichkeit als Definition der Seele und die Stufenleiter in der Natur

Diese Merkmale der Seelendefinition als Fähigkeit, d.h. als Möglichkeit verleiht ihr keinen Status als Form im Sinne einer Wirklichkeit oder Idee. Mit anderen Worten: Die natürlichen Dinge, die potentiell Leben besitzen, haben ein Status, der mit der Möglichkeit identisch ist. Mit anderen Worten: Diese Dinge haben kein wirkliches Leben, und wenn sie in diesem Status sind, dann sind sie leblos oder tot.

Folgend dieser Annahme muss eine Ursache bestehen, die das Ding von der Möglichkeit zur Aktualität bringt. An diesem Punkt der Untersuchung unterscheidet sich die Seele vom Körper, d.h. es gibt keine Identität zwischen Seele und Körper. Die Seele gilt in diesem Sinne als das Prinzip oder als die Ursache für die Funktionen des Körpers. Der Körper ist der Träger der Eigenschaften, die als potentiell gelten und die nur durch die Seele verwirklicht werden. In Paragraph Nr. (412a 6)⁶⁵³ stellt Aristoteles die Definition der Seele in Bezug auf das Form-Materie Prinzip vor und auf das aktuell-potentiell Prinzip.

Durch diese Definition kommen wir zum Prinzip, das die Basis für die Methode des Aristoteles in allen Teilen seiner Philosophie ist, gemeint ist die Stufenleiter der Wesenheiten in der Natur. Die primäre Materie, nach Aristoteles kann gemäss ihrer Natur jede Form aufnehmen, um ein Ding zusammenzusetzen. Sie ist eine Fähigkeit, ein Aufnehmer, aber keine Ursache, während die Form die Ursache ist und der Gestalt die Verwirklichung der Materie verleiht.

Auf dieser Stufenleiter in der Natur finden sich die Wesenheiten in einer hierarchischen Ordnung. In diesem Zusammenhang mit der Seelenlehre sind Seelenarten in dieser Weise eingeordnet: Pflanzen – Tiere – Mensch.⁶⁵⁴ Alle Dinge in der Natur sind nach Aristoteles aus der Form und der Materie zusammengesetzt. Wenn wir in der Stufenleiter der Natur bei den Wesenheiten mit Form und Materie einsteigen, dann entfernen wir uns von den anorganischen und leblosen, und nähern uns den organischen Dingen, die das Leben besitzen. Die Materie, die kein potentiell Leben besitzt, hat nicht die Möglichkeit, mit der Seele in Verbindung zu

⁶⁵³ Ebd., S. 285.

⁶⁵⁴ Ebd., Zweite Abhandlung des Kapitels II-III.

kommen. Ihre Definition in dieser Situation als tot, gilt für sie nicht, weil sie in ihrer Natur kein Prinzip des Lebens besitzen kann, sie ist anorganisch. Aber dies gilt doch für die Materie, die natürlich ist und die potentiell Leben hat. Dieser natürliche Körper befindet sich auf einer höheren Stufe auf der Stufenleiter als die anderen Wesenheiten, die anorganisch sind. Diese Erklärung ist nicht umsonst gemacht worden. Sie führt uns zu der Hauptfrage in dieser Diskussion: Ob der natürliche Körper, der potentiell Leben hat, d.h. der dieses Potential noch nicht verwirklicht hat, als tot bezeichnet werden kann.

Der natürliche Körper aber kann, obwohl er potentiell Leben besitzt, nicht als Lebendiges betrachtet werden. In dieser Situation ist er Möglichkeit. Wenn er sein potentiell Leben verwirklicht hat, dann wird er eine Wirklichkeit sein.

Um diese Vorstellung klar zu machen, muss man den Hintergrund, der Aristoteles zu dieser Ansicht führte, erklären. Aristoteles wollte aus der Schwierigkeit seiner Vorgänger lernen, gemeint ist die Ansicht des Parmenides. Parmenides meinte, dass es ein einziges Prinzip gibt, das unveränderbar ist. Auch Aristoteles wollte Demokrits Ansicht leugnen. Demokrit behauptete, dass es unbegrenzte Prinzipien gebe. Aristoteles bemerkte, dass die beiden Ansichten der Realität der Natur nicht entsprechen. In der Natur gibt es Vielheit und Veränderung (Antwort auf Parmenides), und die Unbegrenztheit der Prinzipien erlaubt nicht, dass die Natur erkennbar ist (Antwort auf Demokrit). Aristoteles suchte dann eine Zwischenposition, um diesen beiden argumentativen Sackgassen zu entgehen. Er wollte damit viele Prinzipien, aber begrenzt in ihrer Anzahl, annehmen. Die beiden Prinzipien, die Möglichkeit und die Wirklichkeit sind die Antwort des Aristoteles auf dieses Dilemma. Otfried Höffe erklärt den Grund für diese Adoptierungsart dieser beiden Prinzipien bei Aristoteles folgendermaßen: „Zwischen dem absoluten Nichts, das Aristoteles ebenso wie Parmenides ablehnte, und seinem konträren Gegensatz, dem rundum Seienden, plazierte er ein Dazwischen, ein relatives Nichts und ebenso relatives Seiendes. Weil er es in zweierlei Hinsicht versteht, als Mangel und als Möglichkeit, ergeben sich zwei Gegensatzpaare, Mangel-Nichtmangel und Möglichkeit-Wirklichkeit bzw. Potenz-Akt. Sie bilden zusammen mit dem Zugrundeliegenden die beiden charakteristischen Dreiergruppen von Naturprinzipien, die zwei triadischen Erklärungsmodelle.“⁶⁵⁵ Der Begriff Möglichkeit ist nicht mit dem Nichts und nicht mit der Wirklichkeit identisch. Er

⁶⁵⁵ Otfried Höffe, *Aristoteles*, S. 112-113.

befindet sich zwischen diesen beiden Begriffen, er ist Übergangszustand vom Nichts zur Wirklichkeit. Der Begriff Wirklichkeit ist das Ende dieses Übergangs. Die Entelechie Begriff ist mit der Wirklichkeit identisch, so: Die Seele ist nicht etwas, das ein Lebewesen – hat -, sie ist seine volle Wirklichkeit, sein Lebendig- sein.⁶⁵⁶

Die Möglichkeit in diesem Sinne ist nicht mit dem Tod identisch, sie ist der Übergang zur Existenz eines Dinges, oder der Übergang zum Leben eines organischen Dinges – Körpers. Die Wirklichkeit ist dann also mit dem Leben identisch.

Der oben erwähnte Übergang eines Dinges, wie er bei Platon dargestellt ist, von einer Situation zu seinem Gegensatz kann man auch hier bei Aristoteles nach dieser Erklärung anwenden. Die Verwirklichung des Körpers, der als Möglichkeit nur durch die Seele Wirklichkeit ist, die das Prinzip des Leben ist, kann so geschehen. Wir haben nach dieser Erklärung einen Übergang von einem Status des „Gelebtseins“ (der noch nicht mit dem Leben bezeichnet wird, aber auch noch nicht als Tod oder Nichts) = Möglichkeit = natürlicher Körper, zum Status des „Lebens“ = Wirklichkeit zu sein. Nach dieser Logik passt die Identifizierung des Sterbens mit dem Nichts zu dieser Ansicht des Aristoteles nicht. Die Trennung der Seele vom Körper ist nichts Anderes als eine andere Existenzart, die nicht mit dem Irdischen, mit der Materie, mit der Möglichkeit in Beziehung steht. Diese Existenz ist eine reine Wirklichkeit, oder nach der platonischen Sprache: Diese Existenz ist die Welt der Ideen. Durch diese Vorstellung könnte man die anderen entgegengesetzten Übergangsarten vom Tod zum Leben, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit erklären.⁶⁵⁷ Platon hat diesen Übergang durch die Seelenwanderung oder die Wiedergeburt der Seele dargestellt.

4.11.2. Die Stellungnahme des Aristoteles über die Seelenwiedergeburt

Ist dieser Übergang, wie Platon ihn vorstellte, ähnlich der aristotelischen Ansicht? Glaubte Aristoteles an die Seelenwanderung oder an ihre Wiedergeburt? Aristoteles behandelt dieses Prinzip in § Nr. (412b 22) kurz.⁶⁵⁸ Er sagt: „Dass nun die Seele nicht vom Körper abtrennbar ist und ebensowenig gewisse Teile von ihr, [...]. Denn in einigen Fällen gehört die aktuelle Wirklichkeit der Teile zu diesen selbst. Bei anderen wiederum hindert nichts, sie abgetrennt zu denken, da sie zu keinem Körper

⁶⁵⁶ Ebd., S. 143.

⁶⁵⁷ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 285-287, § Nr. 412a1- 412b20.

⁶⁵⁸ Ebd., S. 287.

als seine aktuelle Wirklichkeit gehören.“⁶⁵⁹ Er wollte damit sagen: Es ist unvorstellbar, dass eine Seele den Platz der anderen besitzen kann, wenn die andere ihren Platz oder ihren Körper verlassen hat. Aufgrund dieser Erklärungen kann man nicht sagen über eine Leiche eines toten Lebewesens, dass sie noch ein potentielles Leben hat, weil die Seele das Wesen eines organischen Körpers ist.

Es kann sein, dass die Materie des Lebewesens eine Änderung erfährt, und das kann dauern bis sie eine andere Form aufnimmt, aber zwischen den beiden Seelen (der vorherigen und der gegenwärtigen) gibt es keine Gemeinsamkeit. In § Nr. (407b 25)⁶⁶⁰ behandelt er die Meinungen seiner Vorgänger über das Thema der Seelenwanderung wie z.B. bei den Pythagoreern, und lehnte diese Lehre ab, aber als Alternative sagte er: „Vielmehr hat doch jeder Körper seine eigene Form und Gestalt [...]. In Wirklichkeit muß die Kunst die Werkzeuge und die Seele den Leib haben, den sie braucht.“⁶⁶¹

Mit anderen Worten sagte er: Für jede Seele gibt es einen bestimmten Leib und für jeden Leib eine bestimmte Seele, und es gibt zwischen ihnen eine willkürliche Beziehung. Wie können wir diese verschiedenen Aussagen bei Platon und bei Aristoteles in dieser Frage der Seelenwanderung erklären? Man kann sagen: Wenn Platon die Seele als Prinzip des Lebens betrachtete, dachte er an das ideale Leben, das ähnlich wie das „Leben an sich“ ist, oder besser: das der Existenzweise der Ideen in der Ideenwelt ähnelt. Er spricht vom Leben der reinen Formen, die in der Sprache der Religion die Engel oder die Intellekte und die Seelen der Planeten sind. Man muss betonen, dass Platon nur in seinem Buch „Timaios“ von der Seele spricht, die mit den organischen Wesenheiten in Verbindung kommt, die der Ausdruck des Vitalismusbereichs seiner Philosophie – oder seine Naturphilosophie - ist.

Aristoteles' Ausgangspunkt ist auch vitalisch, biologisch, weswegen sich seine Erklärung auf das realistische, physiologische Leben bezieht. Von der anderen Seite ist das Motto der platonischen Philosophie die Ethik - Religion, und die Sprache – Formulierung - dieser Philosophie ist mythisch, weswegen es das Ziel seiner Philosophie ist, das Gute zu erreichen, um mit ihm oder mit der reinen Form ähnlich oder identisch zu werden. Um diese Ansicht leicht den Menschen seiner Zeit, die an das mythische Denken gewohnt waren, zu vermitteln, verwendete er die Elemente, die dieser Denkart entsprechen. Glaubte Platon wirklich an die Wiedergeburt, oder

⁶⁵⁹ Ebd.

⁶⁶⁰ Ebd., S. 273.

⁶⁶¹ Ebd.

ist das nur ein vermittelndes Element, um seine ethische Lehre besser zu erklären, oder ist die o.g. Aussage des Aristoteles eine wirkliche Ablehnung der Wiedergeburtstheorie? Es wird eine Frage in diesem Zusammenhang erhoben, um einen Blick auf diese Untersuchung zu werfen. Diese Frage lautet: Wie kann ein Biologe, der die Seelenphänomene untersucht, seine Argumente durch religiöse Argumente formulieren, oder wie kann ein Ethiker seine Argumente durch die Physiologie beschreiben? Die Antwort auf diese Fragen im Zusammenhang mit dieser Arbeit bleibt offen. Es wäre besser, die Antwort auf diese Fragen für eine andere Untersuchung aufzusparen.

4.11.3. Das Beseelte und das Unbeseelte

Zurück zur Fortsetzung der Definition der Seele: Diese Definition umfasst alle Lebewesen. Aristoteles nannte diese Lebewesen die Beseelten, d.h. die Wesenheiten, die eine Seele haben. Er sagte „Wir sagen also, und nehmen dies zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung, dass das Beseelte und das Unbeseelte sich durch das Leben unterscheiden.“⁶⁶² Zu diesen Beseelten gehören auch die Pflanzen. Um dieses Ziel zu erreichen, musste er die Seele durch die biologischen Aspekte betrachten.⁶⁶³ Aristoteles betrachtete die Dinge erst nach der Art und Weise, als wäre der Unterschied zwischen ihnen ein logischer Unterschied, und zwar nach dem Form-Materie-Prinzip, dann zeigte er einen ontologischen Unterschied zwischen den organischen Dingen und den anorganischen Dingen auf.⁶⁶⁴ Die Seelenfähigkeiten wie die Ernährung und das Wachstum befinden sich in allen Lebewesen, und deswegen sind diese Fähigkeiten die Elemente, die die Lebewesen charakterisieren. Den anorganischen Dingen fehlt diese Fähigkeiten, und deshalb sind sie leblos. Die Dinge oder die Wesenheiten beziehen, obwohl sie aus der Materie und der Form zusammengesetzt sind, ihre Wesen auf die Form und nicht auf die Zusammensetzung der Form mit der Materie, weil die Form die Basis für den Unterschied zwischen den verschiedenen Wesenheiten ist. Mit anderen Worten: Wenn die Form das Prinzip des Lebens ist, dann ist „das Leben“ die Basis für den Unterschied zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen.

In § Nr. (412a 22)⁶⁶⁵ definierte er die Seele als primäre aktuelle Wirklichkeit eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben besitzt. Der Grund für diese Definition

⁶⁶² Ebd., S. 288, § Nr. 412a15.

⁶⁶³ Ebd., S.285, § Nr. 412a16 und S.288.

⁶⁶⁴ Ebd., S. 285, § Nr. 412a11.

⁶⁶⁵ Ebd., S.286.

ist, dass die Seele während des Schlafes nicht vergeht. Wir bleiben im Leben auch während des Schlafes. Die Seele beschränkt in dieser Situation ihre Tätigkeit nur auf ihre niedrigen Fähigkeiten, d.h. alle Fähigkeiten ausser der Vernunft. Mit anderen Worten: Die Vernunft ist nicht die Bezeichnung für das Leben, sondern die Seele.

Diese Meinung des Aristoteles steht gegen die Meinung Descartes, der das Leben mit der höheren Stufe der Vernunftstätigkeit, gemeint ist das Bewusstsein, identifiziert. Das Bewusstsein gilt bei Descartes als Zeichen für die Existenz der Seele. Damit verleiht er der niedrigen Seelenfähigkeit keine Rolle in dieser Frage. Deswegen sind die Tiere seiner Meinung nach seelenlos, sie sind wie Maschinen.

Die Beziehung Form-Materie in der Seelenlehre nach Aristoteles entspricht der o.g. Meinung des Platon über die entgegengesetzten Situationen: Leben aus dem Tod oder Tod aus dem Leben. Die Materie braucht für ihre Existenz in der Natur die Form, um zur Einheit, zur Selbstverwirklichung zu gelangen, um sie in einer Form - Gestalt zu ordnen, um ihre Existenz in der Natur zu ermöglichen. Ohne die Form wird die Verwirklichung aller dieser Funktionen unmöglich. Auch die Form braucht die Materie in der Natur (wir sagen, und das ist sehr wichtig, in der materiellen Natur und nicht in der Welt der Formen oder der Ideen.), um sich von ihrer Primärität zur Aktualität zu entwickeln, um den Übergang vom passiven Geist zum aktiven Geist zu vollziehen. Sie braucht die Materie in der Natur (die materielle Seite des Menschen) als Mittel, d.h. es werden durch die Sinneswahrnehmung, die ein Teil der materiellen Seite des Menschen ist, die unverarbeiteten wahrgenommenen Sinneseindrücke zum aktiven Geist transportiert, um sie in eine Einheit zu bringen.⁶⁶⁶

Bei diesem Verhältnis zwischen Form und Materie handelt es sich um ihre Existenz in der materiellen Natur und nicht nur um ihre Ordnungsart in dieser Natur. Mit anderen Worten: Wenn wir diese Vorstellung auf die Erklärungsebene der Seele anwenden, dann könnte man sagen, dass es sich um die Erklärungsfrage des Lebens und des Todes handelt. Die oben erwähnte Ansicht des Platon zeigt diese Abhängigkeit des Lebens vom Tod und umgekehrt. Wenn die Seele mit dem Leben identisch ist, und die Materie mit dem Körper identifiziert wird, dann entstehen dieselben Verhältnisarten, ähnlich der oben erwähnten platonischen Ansicht, d.h. ein

⁶⁶⁶ Bei der dritten Abhandlung des Buches *Von der Seele* finden wir die Erklärung über diese Vorstellung - diesen Prozess.

Prinzip, das Ursache ist, das die Materie zur Einheit bringt; oder das sie verwirklicht.

4.11.4. Die Apriorität der Ideen (Formen)

Ein anderes Thema, das zu dieser Seelenlehre Diskussion gehört, und durch das eine Ähnlichkeit zwischen Platon und Aristoteles aufgezeigt wird, ist die Apriorität der Ideen oder der Formen. Platon behandelt diese Lehre mit einem fundamentalen Element seiner Seelenlehre, oder spezifisch gesagt mit der Unsterblichkeit der Seele. Er ordnet dieses Element unter dem Ausdruck der Wiedererinnerung ein. Sein Argument lautet: Die Seele muss vor der Geburt existiert haben. Der Grund dafür ist, dass die Seele allgemeine Begriffe und Prinzipien besitzt, die sie nicht durch Erfahrung erworben wurden. Die Präexistenz der Seele führt zu einer anderen Annahme, die besagt, dass die Seele als solche, d.h. die nicht von der materialen Welt abhängig ist, nach dem Tod des Körpers weiter im Leben bleiben müsste.⁶⁶⁷

Nach dieser Erklärung müsste die Seele in der Ideenwelt, der Welt der Ewigen, existieren. Deswegen ist ihre Natur der ewigen Natur der Ideen ähnlich, d.h. unvergänglich. Nach ihrer Trennung vom Körper kehrt sie in ihre Heimat zurück, in die Ideenwelt.⁶⁶⁸

Wie kann diese Ansicht über die Rückkehr der Seele mit der Form-Materie-Lehre des Aristoteles harmonisiert werden? Wir haben im o.g. § Nr. (412a 22) erwähnt, dass die Seele als primäre Aktualität und als zweite Aktualität definiert wurde, d.h. im Bezug auf die Verwirklichung ihrer Primärität. In beiden Arten der Aktualitäten bewahrt die Seele ihre Tätigkeit. Aber beide Arten unterscheiden sich in ihren Stufen. In der Primärität - wie im Schlaf - funktionieren nur die niederen Fähigkeiten der Seele, aber auf der zweiten Stufe, die aktuell ist - oder die ihre Verwirklichung schon erreicht hat - beteiligt sich schon die Vernunft mit den anderen niedrigen Fähigkeiten an der Tätigkeit der Seele. Auf der zweiten Stufe der Aktualität gibt es keine Entstehung für neue Fähigkeiten ausser dem, was die Seele schon auf der ersten Stufe der Primärität hatte (die vegetativen und die wahrnehmenden Fähigkeiten). Auf der zweiten Stufe der Aktualität werden keine neuen Fähigkeiten entwickelt, aber es wird Änderungen geben, und zwar im Status der Primärität = Aktualität = Möglichkeit = Potentialität, die zur zweiten Aktualitätsart = Wirklichkeit gehören. In den ersten primären Fähigkeiten befinden

⁶⁶⁷ Platon, *Phaidon*, 113.ff.

⁶⁶⁸ Wolfgang Röd, S. 123.

sich alle Eigenschaften der Seele. Nach der Erklärung des Aristoteles sehen wir logischerweise, dass die Fähigkeiten, bevor sie ihre Verwirklichung erreicht haben, sich in einem Prozess der Entwicklung des Lebewesens befinden, und zwar vor der zweiten Stufe der Aktualität = Wirklichkeit.

Mit anderen Worten: Der Mensch ist mit primären Fähigkeiten geboren, die er während seines Lebens, aktualisiert. An dieser Stelle sehen wir, dass Aristoteles, ähnlich wie Platon, für die Apriorität der Formen stimmt, aber mit einem Unterschied. Dieser Unterschied bezieht sich auf die Frage, mit der sich Platon beschäftigt, und die lautet: Wie können die Ideen in der irdischen Welt ihre Reinheit, die sie nach ihrem Fall aus der Ideenwelt verloren haben, wieder gewinnen? Wie können sie mit ihr identisch sein, d.h. er behandelt nicht die Ideen in ihrer Verbindung mit der Materie, nicht mit den materiellen Naturdingen, sondern er behandelt die Ideen ohne die materiellen Naturdinge, d.h. er behandelt das reine Wesen der Dinge.

Platon wollte in seiner Lehre nicht nur die Ideen während ihrer Existenz in der Ideenwelt, und nicht die Ideen nach ihrem Fall aus der Welt, auch wenn er beschreibt – erklärt diese Welt, sondern er wollte den Weg der Rückkehr der Ideen zu ihrer Heimat – zur Ideenwelt erklären. Und weil der Mensch im Zentrum der Welt steht, betont er die Rückkehr der Ideenseite des Menschen, d.h. die Rückkehr der vernünftigen Seele zu ihrer Heimat. Aristoteles bekräftigte die Tätigkeit dieser Ideen (Formen) in der irdischen Welt (Naturphänomene), nach ihrem Fall, und in „De anima“ betont er diese Ansicht durch die Seelenlehre. Die dritte Abhandlung von „De anima“ untersucht die Seele im Bezug auf die Formenwelt. Das Licht ist der Schlüssel für diese Annahme.

Aristoteles, der die materiellen Naturdinge beschreibt, verbindet seine Ideen – Formen - mit der Materie - Hyle. Deshalb verlieren die Formen durch ihre Existenz in der irdischen Welt etwas von ihrer Reinheit, von ihrer Aktualität, die sie in der Ideenwelt gehabt haben, aber sie verlieren nicht ihre Wesen, die noch den Status „primäre Aktualität“ bewahren, d.h. potentiell sind sie dann primäre Aktualitäten. Sie bekommen ihre wirklichen Aktualitäten in dem Moment wieder, in dem sie sich mit dem Körper verbinden. Diese Erklärung entspricht der Ansicht des Platon über den Fall der Seele oder der Ideen.

In der materiellen Natur steht die Aktualität vor der Potentialität, weil jeder Übergang von Potentialität zu Aktualität durch etwas, das sich vorher aktualisiert hat, geschehen muss. Mit

anderen Worten: Die Möglichkeit erzeugt nur Möglichkeit, sie selbst ist unvollkommen. Wie kann dann das Unvollkommene Vollkommenes erzeugen? Die Charakterisierung der Potentialität wird nur in Bezug auf die Aktualität vollzogen und nicht durch sich selbst. Die Fähigkeiten sind da, existieren als solche, um sich zu verwirklichen und nicht, um Fähigkeiten zu bleiben.⁶⁶⁹ Aristoteles sagte über das, was diese Ansicht betrifft: „Die Lage bei der Seele und bei den geometrischen Figuren ist eine ganz ähnliche. Immer ist nämlich im nachfolgenden Glied der Reihe das frühere der Möglichkeit nach mitenthalten, bei den Figuren wie bei den beseelten Wesen: So im Viereck das Dreieck, im Wahrnehmungsvermögen das Ernährungsvermögen.“ Er setzte diese Erklärung weiter im folgenden § fort: „Ohne das Ernährungsvermögen existiert das Wahrnehmungsvermögen nicht.“⁶⁷⁰

Nach dieser Ansicht können wir die Lebewesen zu einer Reihe ordnen. In dieser Reihe sind erstens die Pflanzen, dann die Tiere, und letztlich die Menschen. Aber wenn wir diese Erklärung auf die Frage, die sich auf die Lebewesen bezieht, anwenden, die lautet: Existiert erst die Materie oder die Form - die Seele? Dann lautet die Antwort: Die Seele war vor der Materie. Aber was bedeutet „vor“? Ist das zeitlich oder stuflich oder „vor“ in Bezug auf beide zusammen gemeint? Diese Frage beschäftigte die islamischen und die neuplatonischen Philosophen. Und wenn die Seele in ihrem Wesen anders ist als die Naturdinge, die in der vergänglichen Welt existieren, dann wird gefragt: Wenn sie nicht zur materiellen Welt gehört, wo war sie – die Seele – dann vor ihrer Verbindung mit dem Körper, der zur materiellen Welt gehört? Nach Aristoteles gibt es ausser dem Vergänglichen das Jenseits, das zu einer anderen Welt gehört, die ewig ist. Die Seele müsste, auch wenn Aristoteles das in „De anima“ nicht direkt sagt, zur ewigen Welt, zur Ideenwelt, zur Umgebung der Weltseele gehören. Der Ausdruck in „De anima“, durch den Aristoteles die Seele als „Form der Formen“ bezeichnete, ist eine weitere Hinweis auf diese Annahme.

4.11.5. Die Wiedererinnerung

Was die Wiedererinnerung betrifft, muß gefragt werden: Wie könnte dieses Phänomen nach Aristoteles erklärt werden? Wir werden dieses Phänomen nach den folgenden Argumenten analysieren: 1.) Die Bedeutung der Seele als primäre Aktualität ist: Ihr Wesen ist mit dem Wissen, das als Potential gilt, identisch. Was ihr dann fehlt, ist die Verwirklichung dieses potentiellen Wissens, und zwar mit

⁶⁶⁹ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 292, § Nr. 412b28.

⁶⁷⁰ Alle diese Zitate sind in der *Metaphysik* des Aristoteles, S. 233, § Nr. 1049a-1049b zu finden.

Hilfe der Sinneswahrnehmung. Die Sinneswahrnehmungen sind nicht der Ursprung für diese Verwirklichung, sondern sie sind Bedingung für diesen Prozess. Aristoteles äusserte sich über diese Ansicht, als er die Bewegung der Seele untersuchte. Er sagte: Die Wahrnehmungsgegenstände sind die Ursache der Bewegung der Seele, d.h. die Bewegung der Seele ist in diesem Zusammenhang akzidentiell. Mit der „Bewegung“ meinte er die Veränderung, d.h. den Übergang von Möglichkeit (Potentialität) zur Wirklichkeit (Aktualität). Die Wahrnehmungsgegenstände in diesem Sinne reizen die passive Seele durch die wahrnehmbaren Dinge, die sie aufnimmt, um sich zum Status der aktiven Seele – zum aktiven Geist – hin zu entwickeln.⁶⁷¹ Der Hauptgrund für die Verwirklichung ist der aktive Intellekt, den Aristoteles mit dem „Licht“ identifizierte.⁶⁷² Aufgrund dieser Erklärung ist die Verwirklichung nichts Anderes als Wiedererinnerung, aber das Wissen gilt als Potential, das der Seele zur Verfügung steht, oder als primäres aktuelles Wissen. Aristoteles betonte die Primärität der Wiedererinnerung, weil seine Erklärung auf die materiellen Naturdinge bezogen ist, die aus Form und Materie zusammengesetzt sind, die nicht in einer dauernden Aktualität sind.

Die Seele als Form oder Entelechie gehört zur Ideenwelt, die Welt der Weltseele und des aktiven Intellekts. Bevor sie in einer Verbindung mit dem Körper tritt, wird gefragt, wo war sie? Als Form soll sie zur Ideenwelt gehören und dort existiert haben. Das „Licht,“ das sie in der materiellen Welt aktualisiert, verleiht ihr Wissen, das ihr nicht fremd sein sollte, weil das Wissen zu der Welt der Seele, der auch sie zuvor angehörte.

Über die Frage, ob die Seele vor der Geburt in der Ideenwelt war, gibt uns Aristoteles in „De anima“ keine Information.

Aber aus der Schlussfolgerung dieser oben erwähnten Erklärungen kann man schlussfolgern, dass die Seele ausserhalb der materiellen Welt entstand, d.h. sie ist aus dem Jenseits. Die Schlussfolgerung, nach allen diesen Erklärungen über die Wiedererinnerung, ist der Folgende: Die vernünftige Seele ist bei Aristoteles unsterblich.

⁶⁷¹ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 269-270, § Nr. 406b 10-11.

⁶⁷² Dieser Punkt wurde behandelt. Siehe die dritten Abhandlung von *Von der Seele*, S. 330-338, § Nr. 429a 2-430b 26.

4.11.6. Die Weltseele bei Aristoteles und Platon

Eine andere Frage, die zu unserem Thema gehört, ist die Vorstellung der Weltseele bei Platon und Aristoteles. Die Weltseele bei Platon ist das Prinzip der Bewegung im All.⁶⁷³ Platons Argumentation lautet folgendermassen. Alles in der Welt befindet sich in Bewegung. Ein Teil der Dinge bewegt sich selbst, und ein anderer Teil wurde durch eine äussere fremde Ursache bewegt. Was sich selbst bewegt, ist ewig und unsterblich.⁶⁷⁴ Die Seele ist die einzige Wesenheit von allen Dingen, die sich in der materiellen Natur befinden, die ihre Bewegung aus sich selbst erzeugt.⁶⁷⁵ Deswegen ist sie ewig und unsterblich. Aufgrund dieser Erklärung ist die Seele mit den Gestirnen verwandt, d.h. sie ist mit den Planeten gleich, identisch, und zwar mit ihrer spontanen Kreisbewegung und mit der Unsterblichkeit.⁶⁷⁶ Man muss die Bewegung in diesem Zusammenhang relativ sehen. Eine dieser Betrachtungen bezieht sich auf das Verhalten der Seele mit dem Körper, d.h. die Seele bewegt sich selbst, aber im Bezug auf ihre Beziehung mit der Weltseele. Mit anderen Worten: Ihre Bewegung stammt nicht aus ihr selbst, sondern aus der Weltseele.⁶⁷⁷ Im „Timaios“ zeigte Platon, wie Gott die Weltseele aus der Mischung des Ewigen und des Vergänglichen erschuf. Aber aus dem Rest dieser Mischung schöpfte Gott die menschliche Seele, deren Natur göttlich ist, wie die Natur der Weltseele. Wenn sie den Leib betritt, dann bekommt sie die Fähigkeiten, die ihr und dem Leib gemeinsam sind, gemeint sind die Affekte und die Triebe.⁶⁷⁸

Wie ist die Vorstellung des Aristoteles in dieser Frage? Es wurde vorher das Bewegungsprinzip behandelt, aber hier wird eine Ergänzung hinsichtlich des Weltseelenprinzips vorgestellt. Es besteht kein Zweifel, dass der erste unbewegte Bewegter bei Aristoteles, wie er ihn in der „Metaphysik“ vorstellte, die Ursache für alle Bewegungsarten aller Dinge ist, und zwar sowohl in der ewigen Welt als auch in der Welt des Vergehens und Werdens.⁶⁷⁹ In der Schrift „De anima,“ wo er die Lehren der Seelenbewegung seiner Vorgänger kritisierte, meinte er, dass die Seele

⁶⁷³ Platon, *Timaios*, 28a–29a, *Der Staat*, viertes Buch 508e–509b.

⁶⁷⁴ Platon, *Phaidros*, 245c–246a, *Phaidon* Kap. 15–23.

⁶⁷⁵ Ebd.

⁶⁷⁶ Platon, *Timaios*, 246e–247a, 28a–31b, 36e–37c.

⁶⁷⁷ Ebd.

⁶⁷⁸ Ebd., 34c–36d, 41a–42b, wo er über das Verhältnis zwischen der menschlichen Seele und der Weltseele spricht.

⁶⁷⁹ Aristoteles, *Metaphysik*, S. 309–312; § Nr. 1071a–1071b; und auch S. 312–315, § Nr. 1072a–1072b.

sich in Bewegung befindet, dass aber ihre Bewegung nicht aus ihr stammt.⁶⁸⁰ Aristoteles drückte sich in verschiedenen Aussagen über die Erklärung dieses Thema aus. Er sagte, dass es zwei Bewegungsarten gibt, „in denen etwas bewegt sein kann: Entweder abhängig von einem anderen oder in sich selbst.“⁶⁸¹ Die erste Art ist ähnlich dem Aufenthalt der Menschen auf dem Schiff, die ihre Bewegung von der Bewegung des Schiffes erhalten. Aber die zweite Art ist ähnlich der Bewegung des Schiffes, das seine Bewegung aus sich selbst erzeugt. Aristoteles untersucht die Bewegungsart der Seele im Vergleich zu diesen Beispielen. Obwohl er an dieser Stelle die erste Bewegungsart der Seele ablehnte, gemeint ist, dass sie sich selbst bewegt, liefert er in einem weiteren § einen Vorschlag, der besagt, dass ihre Bewegung akzidentiell ist, und zwar mit Hilfe der Wahrnehmungsgegenstände. Er sagte: „Wird die Seele von der aussen bewegt, so würde man wohl am ehesten sagen, dass sie durch die Wahrnehmungsgegenstände bewegt wird“⁶⁸².“ Es muss betont werden, dass Aristoteles nach dieser Aussage diese Frage nicht näher behandelt, aber dieser Vorschlag muss ernst genommen werden.

Aber an anderer Stelle in „De anima“ finden wir eine andere Meinung über dieses Thema. Hier sagt er, dass die Bewegung des Schiffes akzidentiell ist, und nicht wesentlich, wie in oben erwähntem §. Nach dieser Meinung bekommen die Leute, die sich auf dem Schiff, auch die Rolle des Schiffes, d.h. als Selbstbeweger. Mit anderen Worten: Die Schiffsbewegung ist von den Leuten, die sich auf ihm befinden, abhängig, aber unter diesen Leuten ist nur der Seemann als Selbstbeweger gemeint. Aristoteles drückte sich in folgender Weise aus: „Überdies ist es unklar, ob die Seele etwa in dieser Weise aktuelle Wirklichkeit des Körpers ist wie der Seemann für das Schiff.“⁶⁸³ In diesem § schlägt er die Idee der Trennung der Vernunft vom Körper vor. Hinter diesem Vorschlag steckt die Möglichkeit der Selbstbewegung der Seele. Wir werden sagen, dass diese Meinung die offizielle Meinung des Aristoteles ist, und zwar nach der Vorstellung der dritten Abhandlung von „De anima.“ Als Aristoteles in der ersten und zweiten Abhandlung die niedrigen Fähigkeiten behandelte, konnte er sich nicht über die Möglichkeit der Selbstbewegung der Seele äussern, weil diese Äusserung in sich die Trennungsidee

⁶⁸⁰ Aristoteles, *Vom Himmel...* S. 267-279, § Nr. 405b 31-409a 27.

⁶⁸¹ Ebd., S. 268, § Nr. 405b 31.

⁶⁸² Ebd., S. 268, § Nr. 405b 31.

⁶⁸³ Ebd., S. 287, § Nr. 413a 3.

der Seele vom Körper enthält. Es war das erste Mal also in der dritten Abhandlung, dass er diese Äusserung deutlich tätigte.

In dieser Frage wird die Frage nach der Ursache der Seelenbewegung gestellt, d.h. ob ihre Bewegung unter der Wirkung der Bewegung der Weltseele steht. Über die Verbindung zwischen der Weltseele und der menschlichen Seele sagte er: „Unklar bleibt auch die Ursache, weshalb sich der Himmel im Kreise bewegt. Denn weder ist das Wesen der Seele Ursache der Kreisbewegung, da sie sich nur akzidentellerweise so bewegt, noch kann der Körper die Ursache sein, sondern eher die Seele für den Körper. Es wird auch nicht gesagt, dass es so besser sei. Aber die Gottheit müsste doch darum der Seele die Kreisbewegung verleihen, weil es für die Seele besser sei in Bewegung als in Ruhe zu sein, und besser diese Bewegung zu vollziehen als eine andere. Da aber diese Untersuchung eher in einen anderen Zusammenhang gehört, wollen wir sie für jetzt ruhen lassen.“⁶⁸⁴ Uns interessiert an dieser Aussage die Annahme, dass die Gottheit die Ursache für die Kreisbewegung der Seele sei. Wenn wir die Stufenleiter der Wesenheiten in der ewigen Welt betrachten, dann können wir sagen, dass diese Wesenheiten die Ursache für die Bewegung der anderen Wesenheiten sind, aber alle Wesenheiten erhalten ihre Bewegung vom ersten unbewegten Beweger - indirekt und direkt durch die Weltseele. Unter der Gottheit verstehen wir bei Aristoteles nicht nur den ersten unbewegten Beweger, sondern auch die Weltseele und die Gestirne. Aristoteles betont in diesem § die Kreisbewegung der Seele nicht im Sinne, als wäre sie der Ursprung dieser Bewegung. Aber an anderen Stellen sagte Aristoteles, nachdem er die verschiedenen Lehren diskutierte, dass die Seele weder eine Harmonie sei, noch sich im Kreis bewege.⁶⁸⁵

In diesem Zusammenhang muss man darauf aufmerksam machen, dass, obwohl es scheint, dass Aristoteles die Ansicht des Platon über die Harmonie als Charakterisierung der Seele ablehnte, diese Lehre seiner Seelenlehre am nächsten steht. Die Erklärung für diese Äusserungsart ist die Folgende: Platon, der die beschreibende mythische Sprache verwendete, verglich die Kreisbewegung des Himmels mit der menschlichen Seele, und zwar nur als Beispiel, und nicht als wirkliche Tatsache, d.h. er wollte damit die Charakterisierung der Seele in ihrem Wesen als Vollkommenheit betonen. Die Harmonie der himmlischen Sphäre war für ihn dafür ein gutes Beispiel.

⁶⁸⁴ Ebd., S. 272, § Nr. 407a 25.

⁶⁸⁵ Ebd., S. 275, § Nr. 408a 24.

4.11.7. Schlussfolgerung des vorherigen Thema

Meiner Meinung nach kritisierte Aristoteles in dieser Diskussion die Menschen, die tatsächlich wörtlich an die platonischen Ansicht glaubten, d.h. er kritisierte diejenigen, die die Harmonie und die Kreisbewegung mit der Charakterisierung der Seele identifizierten. Platon wollte damit diese Lehre dem Denken der Menschen näher bringen. Die Philosophie der Philosophie ist voll von solchen Terminologien, die die Symbole als Wesen der Erklärung verwenden, d.h. diese Terminologie ist ein Rätsel, das nicht für jeden verständlich ist. Nur die Philosophen können sie verstehen, sie ist die Sprache, die Ibn Sīnā die Philosophie des Besonderen - der Eliten „فلسفة الخاصة“ nannte. Aufgrund dieser Vorstellung können wir die Annahmen dieser Arbeit verstehen.

Wir versuchten in dieser Reihe von der Themenvorstellungen, die schwersten Punkte in „De anima“ des Aristoteles durch den Vergleich mit Platons Seelenlehre zu analysieren, um die These dieser Arbeit zu bestätigen. Diese These besagt, dass Platon und Aristoteles in der Seelenlehre einander nicht widersprechen, sondern dass nur ihre Sprache und Erklärungsebene unterschiedlich sind, und zwar als Folge des Unterschieds ihrer Behandlungsgebiete.

Als Beispiel für diese Annahme ist die Behandlung der **Sehenslehre** bei Aristoteles und Platon zu nennen. In der Literaturforschung über die beiden Philosophen finden wir häufig die Betonung der Meinung, Platons Sehenslehre stehe gegen die Sehenslehre des Aristoteles. Das Argument dieser Meinung lautet, dass Platon behauptete, das Sehen könne nur durch das Licht, das aus dem Auge kommt, geschehen. Durch die Berührung dieses Lichts der äusseren Gegenstände werden sie sichtbar. Im „Timaios“ erklärte Platon seine physiologische Ansicht, besonders des Sinneswahrnehmungsbereiches. Aristoteles meinte, dass das Sehen geschehen kann, wenn eine Bewegung von einem äusseren Objekt durch ein Medium die Augen trifft.⁶⁸⁶ Wie kann man diese Ansichten erklären in dem Sinne, dass eine Ansicht nicht der anderen widerspricht? Platon erklärte diese Lehre durch seine mythische Terminologie, die mit Symbolen ausdrückt. Nach seiner Terminologie ist das Sehen die erste aller Sinneswahrnehmungen, die die Götter geschaffen haben. Er wollte damit sagen: Das Sehen ist die wichtigste im Vergleich zu den anderen Sinneswahrnehmungen.⁶⁸⁷

⁶⁸⁶ Ebd., S. 301-304, § Nr. 418a 26-419a 22.

⁶⁸⁷ Platon, *Timaios* 45b-46c.

Nach dieser Aussage können wir sagen, dass das Feuer, das in uns ist, ein Beispiel für die geistige Kraft oder die Energie oder den Geist ist, der sich in uns befindet. Was aus unserem Körper nach aussen fließt, ist nicht wörtlich das Feuer oder Licht, sondern ist die Bemühung – Tätigkeit - dieser geistigen Kraft, die in uns ist, um den Prozess des Sehens zu ermöglichen. Die Verwendung der Ausdrücke Feuer und Licht bezieht sich nicht wörtlich auf ihre physikalischen Eigenschaften. Dieselbe Verwendung finden wir bei Heraklit, der das Feuer als Prinzip des Lebens betrachtete, im Sinne nicht des physikalischen Feuers, sondern als Beispiel für die innere Kraft, die den Organismus lebendig und einheitlich zusammen hält. Nach dieser Erklärung könnte man sagen: Die Sprache der Philosophen ist symbolisch.

4.11.8. Die Frage nach dem Dualismus bei Aristoteles und Platon

Platon betonte in allen seinen Schriften die dualistische Auffassung und zwar als Voraussetzung seiner Philosophie. Der Geist und die Materie sind wesentlich verschieden, im Bereich der Lebewesen und im Bereich der anorganischen Dinge. Platon begründete und erklärte alle seine philosophischen Themen mit dieser Auffassung. Aristoteles' Studien schreiben ihm die Lehre zu, die die Abhängigkeit der Form von der Materie und vice versa vertritt, sowohl bei Lebewesen als auch bei anorganischen Dingen. Aristoteles' Ziel war es, die Naturphänomene zu untersuchen, und so betrachtete er sie als Einheit. Diese Betrachtung kommt bei ihm zum Ausdruck durch sein Argument der Leiterstufen der Wesenheiten in der Natur. Die Naturdinge sind in einem hierarchischen System eingeordnet. Die Naturdinge wurden nur durch ihre Zusammensetzung aus Form und Materie in dieser Erklärung betrachtet, d.h. als Einheit, die aus zwei Seiten zusammengesetzt ist. Platon dagegen beschränkt seinen Untersuchungsbereich auf die Beziehung zwischen den Ideen in der Ideenwelt, und nur selten, wie in „Timaios“, behandelt er die Beziehung zwischen den Ideen und der Sinneswahrnehmung, zwischen dem Irdischen und dem Himmlischen. Aber Platons Ansicht in „Timaios“ reicht nicht aus, um Platons Philosophie als Naturphilosophie zu bezeichnen. Aristoteles kann nicht die Dinge nur durch einen Teil ihrer Zusammensetzung behandeln, d.h. nur durch ihre Form allein oder nur durch ihre Materie allein. Deswegen interessiert Platon diese Einheit der Natur oder die Beziehungsart zwischen Ideen und Materie nicht. Aus diesem Grund betonte Platon auf seiner Erklärungsebene den Dualismus. Aber Aristoteles

bekräftigte die Einheit, und das liegt im Unterschied zwischen ihren Ausgangspunkten.

In der ersten und zweiten Abhandlung der Schrift „De anima“ betont Aristoteles die undualistische Auffassung der Seele. Er spricht von der Einheit von Form und Seele beim Menschen. Die Seele und ihre Affekte, wie der Zorn und die Furcht sind vom Körper nicht getrennt.⁶⁸⁸ Diese Beziehung wurde mit der Beziehung zwischen dem Auge und dem Sehen verglichen, d.h. die Seele ist ein Vermögen des Körpers. Aber diese Ansicht wird bald in der dritten Abhandlung auf eine andere Art und Erklärungsweise vorgestellt, und die Ansicht, die in der zweiten Abhandlung dominant war, ist nicht der Leitgedanke der dualistisch geprägten dritten Abhandlung. Der Grund dafür ist, dass Aristoteles den Status des Geistes, der immateriell ist, behandeln wollte. In diesem Punkt bemerken wir, dass ein Übergang von der Biologie zur Ethik vollzogen wird, und von der Ethik zum theoretischen religiösen Nous-Bereich. In den oben erwähnten Paragraphen der dritten Abhandlung bekommt der Geist einen besonderen Status, der der Seelenvorstellung, wie sie in der ersten und zweiten Abhandlung vorhanden ist, widerspricht. Aber wir meinen, und das ist das Motto dieser Arbeit, dass diese Aussagen keine widersprüchlichen Aussagen sind, sondern verschiedene Erklärungsebenen. Jede dieser Erklärungsebenen erklärt die Beziehung der Seele mit dem Körper, und die andere Erklärungsebene erklärte die Beziehung der Seele mit dem Denken - mit den abstrakten Tätigkeiten der Seele. Wenn wir die Sprache des Aristoteles verwenden, dann bemerken wir, dass seine Erklärung in der dritten Abhandlung die Beziehung der Seele mit dem „Licht,“ mit der Form der Formen betont. Deswegen übernahm er an diesem Punkt den ontologischen Dualismus, d.h. die Betonung der beiden Elemente in ihrem wesentlichen Unterschied. Die Beziehung zwischen Seele und Denken passt zu dieser Erklärungsebene, wie er in der dritten Abhandlung vorgestellt hat.

Die undualistische Ansicht wurde schon in einigen Punkten in der zweiten Abhandlung vorgestellt. Das Lebewesen besteht aus Körper und Seele, die potentiell Leben besitzt, d.h. die Seele wurde als Bezeichnung für den Unterschied zwischen **Leben** und **Tod**, und nicht nur für den Unterschied zwischen Körper und Nichtkörper herangezogen.⁶⁸⁹ Die Einheit in diesem Sinne, d.h. zwischen Leib und

⁶⁸⁸ Aristoteles, *Vom Himmel...*, § Nr. 403b 17-19.

⁶⁸⁹ Ebd., S. 286, § Nr. 412a 20.

Körper, bezieht sich auf die Annahme, dass die Seele nicht vom **lebendigen Leib** abgetrennt ist, und wir betonen vom lebendigen Leib, und nicht vom **blößen Leib**.

Wir wollten damit sagen: Die Behauptung einiger Studien über Aristoteles, die über diese Einheitsart zwischen der Seele und dem Körper sprechen, bedeutet nicht, dass die Seele vom Körper in allen Fällen untrennbar ist, sondern diese Einheit bezieht sich auf die Verbindung der Seele mit einem lebendigen Körper, den sie lebendig macht.⁶⁹⁰ Die Seele wurde an diesen Stellen durch Aristoteles erst als Prinzip des Lebewesens betrachtet, im Sinne einer Form, die die Einheit durch ihre Verbindung mit der organischen Materie realisierte, und später als Prinzip des lebendigen Körpers.⁶⁹¹ Folgend dieser Erklärung ist die Seele mit den drei Ursachenarten identisch, gemeint ist die formale Ursache, die wirkende Ursache und die zwingende Ursache, aber nicht mit der materiellen Ursache. Diese Identifizierung hebt die Seele auf eine höhere Stufe als die Materie, auch wenn das nicht ganz deutlich betont wurde. Diese Ansicht führt Aristoteles weiter in „De anima“ und verleiht der Seele eine Definition, die mit der Vorstellung der Einheit zwischen Form und Materie harmoniert, und zwar die Vorstellung der Seele als Entelechie, das bedeutet, mit der Einheit erreicht die Seele die Vollendung ihres Ziels, ihre Verwirklichung.⁶⁹²

In den beiden o.g. ersten Definitionen der Seele galt die Seele nur als Vermögen des Körpers, aber durch diese Definition bekommt sie eine noch höhere Stufe, weil sie seine Verwirklichung ist.

Wir bemerken, dass Aristoteles für die Seele verschiedene Definitionen bietet, die die verschiedenen Erklärungsebenen zeigen. Aufgrund dieser Vorstellung widerspricht sich Aristoteles nicht, sondern setzt seine Ansichten fort und ergänzt sie.

Wir sehen durch diese Ansichten, wie die Beziehungsart „Form und Materie“ sich von einer Abhängigkeit zur anderen ändert, die sich aber wesentlich von ihren vorherigen Beziehungsarten unterscheidet. Aber diese Beziehungsart hat sich noch nicht voll verwirklicht.

In der dritten Abhandlung von „De anima“ bekommt der Status der Seelenbetrachtung eine ganz andere Dimension, und zwar durch die Behandlung des Geistes – nous. Der Geist ist nicht mehr mit dem Körper verbunden, er ist

⁶⁹⁰ Ebd., S. 287, § Nr. 413a 49.

⁶⁹¹ Ebd., S. 294, § Nr. 415b 8-415b 10.

⁶⁹² Ebd., S. 298-299, § Nr. 417a 21.

unabhängig von ihm.⁶⁹³ Aristoteles distanziert sich an dieser Stelle von den o.g. Definitionen der Seele und nähert sich der platonische Ansicht.

Wenn wir diese Ansicht auf die Beziehungsebene „Form und Materie“ anwenden, können wir sagen, dass Aristoteles in diesem Punkt Dualist war oder geworden ist, d.h. die Form - der Geist – unterscheidet sich wesentlich von der Materie – vom Körper. Wird jetzt wieder gefragt, ob Aristoteles sich hier widerspricht, und zwar in Bezug auf die oben erwähnten Definitionen der Seele? Die Antwort auf diese problematischen Missverständnisse ist ähnlich, wie die o.g. Erklärung des Übergangs von einer Definition zur anderen. Aristoteles beendete damit die Hauptuntersuchung der Schrift „De anima,“ und zwar der biologischen Seelenteile, d.h. der Wahrnehmung, unter der die äusseren Sinnesorgane wie die inneren Fähigkeiten, die zu den Körperorganen gehören, wie die Vorstellungskraft, der Gemeinsinn und andere innere Fähigkeiten. Aber hier ist die Geistesbehandlung gemeint. Sie wurde auf die biologische Erklärungsebene reduziert.

In dieser Vorstellung müssen wir noch eine Bemerkung, die mit dieser Stufe der Untersuchung verbunden ist, erklären, und zwar die Unpersönlichkeit der Seele. Aristoteles bringt zwei Argumente zu dieser Frage vor, die zur Unpersönlichkeit der Seele führen.⁶⁹⁴ Das eine lautet: Der Geist ist nicht an den Körper gebunden, er ist die Form der Formen. Das andere Argument lautet: Dieser Geist ist unsterblich und ewig. Wenn wir das erste Argument auf die Beziehung Form-Materie anwenden, dann ist der Geist, der die Form der Formen ist, nicht nur wesentlich von der Materie unterschieden, sondern bekommt die Charakterisierung – Eigenschaften - der Ideenwelt – der Welt der Formen – der Welt der Göttlichkeit, d.h. in dieser Welt sind alle Ideen gleich, und mit der anderen in ihrem Wesen identisch. Der Unterschied liegt bei der Materie. Die Schlussfolgerung dieser Analyse ist: Wenn der unsterbliche Geist unkörperlich ist und wenn er die Charakterisierung der Ideenwelt bekommt, dann wird der Geist einer bestimmten Person X nach dem Tod dieser Person nicht die Eigenschaften seiner Persönlichkeit, die er mit der Erfahrung dieser Person erworben hat und die zu seinem gesamten Leben gehören, aufnehmen. Mit anderen Worten: Man kann sagen, dass bei Aristoteles keine Unsterblichkeit der individuellen Seele existiert. Die Seele wird, wenn sie sich vom Körper trennt, eine allgemeine Seele sein, oder besser gesagt: Sie vereint sich mit der Weltseele. Die Erklärung dafür ist: Wenn „A“ mit „B“ identisch ist, und „A“ und „B“

⁶⁹³ Ebd., S. 332-333, § Nr. 429a 24-429 a 429a 27.

⁶⁹⁴ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 22-430a 25.

eigenschaftlos sind, dann sind sie keine zwei verschiedenen Dinge, sie sind auch keine zwei Dinge, die getrennt sind und gleichzeitig identisch, sondern sie sind Eins. Dieses Eins ist die Weltseele. Al-Fārābī's Ansicht zu diesem Thema ist ähnlich.

4.11.9. Die Frage nach dem Status des Geistes

Die Aussagen in der dritten Abhandlung formulierte Aristoteles nach Art des Rätsels. Sie sind nicht deutlich, so dass es schwierig ist, aus ihnen ein klares endliches Urteil über den Status der Seele - des Geistes - zu gewinnen. Diese Aussagen schließen sich an die Frage des Schicksals der Seele nach dem Tod an. Die Auffassung in der zweiten Abhandlung von „De anima“ zeigt, dass die Seele Form, d.h. immateriell, aber gleichzeitig vom Körper abgetrennt ist. Die Seele ist also unkörperlich und vom Körper abgetrennt. Nach dieser Auffassung sollte die Seele nach dem Tod zusammen mit dem Körper vergehen. Die nächste Aussage des Aristoteles erklärt diese Auffassung noch deutlicher. Er sagte über den Status des anderen getrennten Geistes: „Denn stets ist das Bewirkende ranghöher als das Leidende und der Ursprung höher als die Materie.“⁶⁹⁵ Dieser Geist, der nicht nur höher als die Materie, sondern auch der Ursprung dessen, was die Materie - als Möglichkeit - zur einheitlichen Materie - als Wirklichkeit - macht ist, ist der Ursprung für die Ideen - die Formen. Deswegen entsprechen seine Aufgaben seiner Natur, und diese entspricht seiner Ewigkeit.

Die Aussagen des Aristoteles bestätigen unsere These, die wir in dieser Arbeit vertreten, dass die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen „De anima“ kommentierten, ohne dass sie diese Schrift nicht verstanden haben.

Die wichtigen entscheidenden Punkte in diesen Aussagen, deren Spuren sehr stark in den o.g. philosophischen Richtungen, besonders bei Ibn Sīnā in seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele“ vorhanden sind, sind die Folgenden:

- 1.) Der Geist, der sich in der Seele befindet, ist immateriell.
- 2.) Wenn der Prozess der Erkenntnis, der Abstraktion nicht ganz vollkommen geschieht, dann ist das Ergebnis dieses Prozesses, dass die Form noch von den materiellen Eigenschaften geprägt ist, d.h. das Denken befindet sich auf der Stufe der Sinneswahrnehmung. Diese Stufe heißt nach Platons Terminologie die „Erscheinung.“ Deswegen kann diese unreine Form - Erkenntnis - nicht falsch sein, aber sie gilt nicht als Wahrheit, sondern als Meinung. Die Stelle, an der Aristoteles dieses Thema in „De anima“ behandelt hat, ist in ihrer Formulierung

⁶⁹⁵ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

unklar. Deshalb entstanden aus ihr verschiedene Interpretationen. Aber es wird nur auf eine Stelle hingewiesen, die ganz deutlich ist, und die mit der oben erwähnten platonischen Ansicht über die Erkenntnis und die Meinung übereinstimmt. Aristoteles sagt: „Die Aussage von etwas über etwas, wie die Bejahung, ist immer wahr oder falsch. Der Geist dagegen nicht immer, sondern jener, der das Was von einem Wesen aussagt, ist immer wahr, nicht aber derjenige, der etwas von einem anderen aussagt.“⁶⁹⁶ Aristoteles differenziert zwischen Denken und Wahrnehmen. Das Urteil der Wahrnehmung ist nur wahr, wenn es sich auf die Ebene der Selbstbejahung bezieht, d.h. wir nehmen wahr, was wir sehen oder hören.⁶⁹⁷ Die Wahrheit ist möglich, wenn die Erkenntnis sich auf das Wesen des Dinges bezieht. Bei einer anderen Aussage sagt Aristoteles deutlich: „Das Denken der ungeteilten Gegenstände liegt nun dort vor, wo es keinen Irrtum geben kann. Wo aber Irrtum und Wahrheit vorhanden sind, da findet sich schon eine Zusammensetzung von Gedanken, die gewissermaßen eines sind, [...]“.⁶⁹⁸ Das ungeteilte Denken ist das Produkt der Vernunft, die nicht mit der Materie und ihren Produkten - d.h. der Sinneswahrnehmung - vermischt ist. Im sinnlichen Wahrnehmungsprozess, d.h. bei den inneren Sinnen, befindet sich die menschliche Seele mit den äußeren Gegenständen noch in Verbindung, während die Seele im Denken nicht mehr an die äußere Welt gebunden ist.⁶⁹⁹ Die zusammensetzende Erkenntnis weist auf die Beteiligung der materiellen Eigenschaften in der Struktur dieser Gedanken hin. Im Denken sind die Gedanken einfach, d.h. es ist von der Materie ganz abstrahiert.

Wir bemerken in dieser Stellungnahme, dass Platon seine Behandlung zu einer ethischen Ebene erhebt. Nach ihm bezieht sich die „Meinung“ darauf, „was ist“ und zugleich darauf, was „Nicht ist,“ d.h. auf die Möglichkeit, während die Erkenntnis sich bezieht auf „etwas, das immer ist,“ d.h. auf die Wahrheit oder auf die Wirklichkeit. Mit anderen Worten die „Meinung“ bezieht sich auf etwas Sinnliches und die Erkenntnis auf etwas Übersinnliches.⁷⁰⁰ Wenn wir diese Ansicht nach Aristoteles' Terminologie formulieren, sagen wir: Es gibt denselben Unterschied zwischen Wahrnehmung und Denken (Gedachten), das die Stufe des Geistes erreicht.

⁶⁹⁶ Ebd., S. 335, § Nr. 430b 22.

⁶⁹⁷ Ebd., Abhandlung 3, S. 321 § Nr. 425b 12-25.

⁶⁹⁸ Ebd., S. 333, § Nr. 430a 5.

⁶⁹⁹ Ebd., Abhandlung 3, S.331-332, § Nr. 429a 25-429b 16

⁷⁰⁰ Bertrand Russel, S. 142.

Diese Erklärung führt uns wieder zu einem anderen Punkt, und zwar dem Unterschied, den Platon zwischen „Verstand“ und „Vernunft“ darstellte.⁷⁰¹ Die Vernunft und der Verstand sind Arten des Intellekts. Die Vernunft ist höher als der Verstand: „Sie bezieht sich auf reine Ideen und arbeitet dialiktisch. Verstand ist die Art Intellekt, die man in der Mathematik braucht; der Verstand ist der Vernunft dadurch unterlegen, dass er von Hypothesen ausgeht, die er nicht belegen kann. Die Mathematik trotz das sie abstrakt aber sie bleibt an die sinnliche Wahrnehmung in Verbindung auch wenn diese so geringst ist. Die Geometrie die ein Teil von der Mathematik muss in vielen Exemplaren existieren.“⁷⁰² Aristoteles unterscheidet in „De anima“ in der menschlichen Seele zwischen der Seele (erste und zweite Abhandlung) und dem Geist (dritte Abhandlung). Der Geist ist höher als die Seele, und hat kaum eine Beziehung zum Körper. An diesen oben erwähnten Stellen bezeichnet Aristoteles den Geist als „Bewirkendes“ und die Wahrnehmung als „Leidendes.“ Er beschreibt ihren Status nach dieser Bezeichnung: „Denn stets ist das Bewirkende ranghöher als das Leidende und der Ursprung (meint er der Geist) höher als die Materie.“⁷⁰³

Wir sehen, wie der Geist des Aristoteles mit der Vernunft Platons identisch ist. Der platonische Verstand ist bei Aristoteles die Denkstufe, die vor dem reinen Denken steht. Es muss hier bemerkt werden, dass Aristoteles diese Stufe nicht behandelte. Aber man kann diese Stufe aus dem oben erwähnten § herausziehen. Es ist keiner Wunder, dass aus diesen Aussagen des Aristoteles, die nicht ganz klar sind, der Versuch der neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles stammt, die Vernunft nach Stufen einzuteilen.

Dieses Thema führt uns zu einem sehr strittigen Punkt zwischen den Kommentatoren des Aristoteles. Wegen dieses Punktes wurden häufig die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen beschuldigt, seine Lehre falsch verstanden oder wissentlich verfälscht zu haben. Gemeint ist die Frage nach dem aktiven Intellekt und seinem Ursprung.

Es gibt eine Bemerkung über die Aussage des Geistes. Aristoteles meinte, dass der Geist der „Bewirkende“ ist, höher als die Wahrnehmung – die „Leidende“ - stehe, und er sagt weiter: „[...] und der Ursprung (meinte der Geist) höher als die Materie.“ Der Schlüssel liegt in dem Wort „Ursprung.“ Der Ursprung befindet sich immer vor

⁷⁰¹ Platon, *Der Staat*, Kapitels VI. und VII.

⁷⁰² Bertrand Russel, S. 145-146.

⁷⁰³ Aristoteles, *Vom Himmel...*, Abhandlung 3., S. 333, § Nr. 430a 5.

den Dingen, die dem Ursprung erzeugt werden, und der Ursprung ist auch die Ursache für dieses Erzeugende. Das führt uns zu der Frage über die Präexistenz der Seele. Ist der Geist der höchste Teil der Seele? Wenn der Geist als Ursprung gilt, ist er immanent in der Seele, oder ist er ein Teil der Seele geworden, aber sein Ursprung liegt außerhalb von ihr?

Aristoteles stimmt zu, dass der Geist, der Ursprung ist, höher steht als die Seele. Aber die Frage ist, ob diese Bezeichnung „höher“ ein ontologischer Status ist, ähnlich wie bei Platon, oder ob sie sich nur auf die Ebene der Erkenntnistheorie beschränkt? Diese Beschränkung auf die Ebene der Erkenntnistheorie bedeutet die Beschränkung auf die logische Ebene. Ist diese Beschränkung dann, wie viele Forscher behaupteten, ein Teil der aristotelischen Ansicht? Wenn die Bezeichnung „höher“ sich auf die logische Ebene bezieht, dann müsste der Geist ein Teil der menschlichen Seele sein, d.h. er sollte dann Eigenschaften der Seelenteile haben.

Es muss gefragt werden, was nun Aristoteles' Meinung war. In der dritten Abhandlung von „De anima“ zeigte er, wie alle Teile der Seele, wie Vorstellungskraft und Sinneswahrnehmung, mit den äußeren Gegenständen in verschiedener Intensität verbunden sind, und zwar je nach ihrer Position zur äußeren Welt. Aristoteles sagt: „[...] soweit die Dinge von der Materie ablösbar sind, so verhält es sich auch mit dem Geist.“⁷⁰⁴ Mit anderen Worten bezieht der Geist sich auf das Immaterielle.

Um seine Argument in einer konkreten Weise zu zeigen, stellt er die Möglichkeit des Verlaufs der Wahrnehmung, ohne dass die Wahrnehmung mit den bestimmten materiellen Eigenschaften verbunden ist, vor, d.h. um den Begriff „Fleisch“ wahrzunehmen, muss er in einer Materie eingepreßt sein, oder besser zu sagen, er muss sich materialisieren. Aber Aristoteles fragte im Fall der Abstraktion: Ist das Verhalten zwischen „Gerade“ und „Begriff des Geraden“ dasselbe wie bei der Wahrnehmung? Sind das Gerade und der Begriff des Geraden, der als Wesen gilt, ein und dasselbe oder eine „Zweiheit?“ Er sagte: „[...] er mag etwa “ Zweiheit” sein. So beurteilt also der Geist mit einem anderen oder einem anders sich Verhalten.“⁷⁰⁵ An anderer Stelle betont er diese ontologische Differenzierung des Geistes von der

⁷⁰⁴ Ebd., S. 332, § Nr. 429b 16

⁷⁰⁵ Ebd., S. 331-332. § Nr. 429a 25-429b 16.

Seele: „Der Geist muß also eigenschaftlos sein, doch die Form aufnehmen und die Möglichkeit nach derart sein wie die Gegenstände, aber nicht diese selber.“⁷⁰⁶

Die Eigenschaftslosigkeit des Geistes bedeutet, dass er vom Ursprung her nicht zur materiellen Welt gehört, sondern nur die materiellen Dinge Eigenschaften besitzen können. Er gehört nach dieser Beschreibung von Aristoteles zur platonischen Ideenwelt. Auch der Geist selbst als Denkwesen, und nicht als Denkorgan - und der Begriff Denkorgan ist betont, weil „Organ“ eine Eigenschaft voraussetzt - ist er ein Teil dieser Ideenwelt. Wenn dem so ist, dann ist er mit der Vernunft identisch, die Platon vom Verstand in ihrer Aufgabe und in ihrer Natur ontologisch unterscheidet. Wichtig ist auch der zweite Teil des Satzes, wo er die Aufnahme der Form durch den Geist erwähnt, aber nicht in der Art und Weise, wie dies die Wahrnehmung macht, d.h. die Formen sind ungemischt mit den Eigenschaften der Gegenstände. Bedeutet das nicht, dass die Objekte - wenn man die Formen Objekte nennen darf - des Geists von ihrer Natur her mit den Ideen Platons identisch sind? Wenn das Sinnesorgan die Wahrnehmungsgegenstände von ihren Gegenständen aufnimmt, müssen sie den Prozess der Abstraktion durchlaufen, d.h. um den Status der allgemeinen Prinzipien (der Gedachten) zu erreichen, um sie mit dem Geist harmonisieren zu können, oder nach aristotelischer Terminologie: um sie mit dem Geist zu identifizieren.⁷⁰⁷ Die Seele, die Aristoteles gemeint hat, beschränkt sich in ihrer Definition auf die Fähigkeit, die von der vegetativen bis zur wahrnehmenden Fähigkeit reicht.

Aufgrund dieser Analyse könnte man mit B. Russel sagen: „Mit dem Geist verhält sich anders; er scheint als unabhängige Substanz, die dem Körper innewohnt und nicht zerstört sein werden kann.“⁷⁰⁸ Mit „nicht zerstört“ ist die Unsterblichkeit der Seele gemeint. Russel setzt seine Vorstellung fort und sagt über die Geistesvorstellung in „De anima:“ „[...] er scheint als eine ganze andere Art von Seele, so verschiedene von ihr, wie das Ewigen vom Vergänglichen sich unterscheidet; er allein kann getrennt von allen anderen psychischen Fähigkeiten

⁷⁰⁶ Ebd., S. 330, § Nr. 428b 30.

⁷⁰⁷ Ebd., S. 332, § Nr. 429b 22. Siehe auch auch § Nr. 427a 17, S. 326, wo er sagte, dass die Fähigkeiten des Denkens nicht mehr zum Bereich der Fähigkeiten der Sinneswahrnehmung gehören, was uns sagen lässt, dass der Geist nach seiner Aufgabe, das eigenschaftslose Denken denkt, d.h. in diese Sinne er ist anders als die Sinneswahrnehmung, deren Aufgabe sich darauf beschränkt, die wahrnehmbaren Dinge die, noch materielle Eigenschaften enthalten, zu absorbieren.

⁷⁰⁸ B. Russel: Der Autor stützt sich auf den § Nr. 408b 15, S 276.

existieren.“⁷⁰⁹ Die Beschreibung der Tätigkeitsart des Geistes nach Platon und Aristoteles zeigt, dass der Geist die mathematische und die philosophische Denkmuster nur begreift – Abstraktion –, und dass er sich mit den zeitlosen Gegenständen beschäftigt, weswegen er selbst ein zeitloses Wesen ist.⁷¹⁰

Eine andere Bemerkung in dieser Erklärung über den Unterschied zwischen Seele und Körper lautet: „Die Seele bewegt den Körper und nimmt sinnliche Dinge wahr, sie ist charakterisiert durch Selbsterhaltung, Empfindung, Vorstellung und Bewegung.“⁷¹¹ Dagegen heißt es: „[...] dem Geist fällt die höhere Funktion des Denkens zu, die keine Beziehung zum Körper oder den Sinnen hat. Daher kann der Geist unsterblich sein, nicht aber die Seele.“⁷¹²

Wir sehen, dass der Geist bei Aristoteles in diesem Sinne identisch ist mit der Vernunft, und die Seele mit der Sinneswahrnehmung, und zwar in ähnlicher Weise, wie es der Fall bei Platon ist. Die Seele sollte dann nach den beiden Philosophen den Pflanzen und den Tieren ihre Wesenheit verleihen. Der Geist ist im Vergleich zur Seele, nach ihrer Meinung, nicht mit dem Körper verbunden, der nur eine Seite des Lebewesens repräsentiert. Als theoretischer Geist kann er nicht die Bewegung verursachen, weil er nie über das Praktische nachdenkt und sich nie darüber äußert, was zu erstreben und was zu vermeiden ist.⁷¹³ Deswegen ist er vielleicht ein höherer Teil der Seele oder ein selbständiges Wesen. Die Antwort auf diese Fragen wird in dieser Arbeit nicht behandelt. Sie sind allerDinges Anreiz zum weiterführenden Nachdenken über diese Fragestellungen.

⁷⁰⁹ Ebd., S. 191.

⁷¹⁰ Aristoteles, *Vom Himmel...*, S. 331-338, § Nr. 429a 25-431b 31. In diesen §§ finden wir diese platonische Charakterisierung des Geistes.

⁷¹¹ B. Russel, S. 191. Diese Bemerkung B. Russels finden wir auch in § NR. 413b in Aristoteles, *Vom Himmel...*

⁷¹² B. Russel, S. 191.

⁷¹³ Ebd., S. 192; s. auch über den theoretischen Geist bei Aristoteles, *Vom Himmel, Von der Seele...*, die §§ 432a 27- 432b 20, S. 339-340.

FÜNFTES KAPITEL

**Textvergleich zwischen der vierten und fünften Abhandlung des Buches
„Die Wissenschaft der Seele“ aus al-Šifā’ des Ibn-Sīnā mit der arabischen
Übersetzung von Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn der dritten Abhandlung des Buches
„De anima“ des Aristoteles**

5.1. ALLGEMEINES

Als Fortsetzung des vorherigen Kapitels soll hier die arabische Übersetzung des Textes „De anima“ von Ishāq Ibn-Ḥunayn mit Ibn-Sīnās Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ verglichen werden.

Im zweiten Kapitel wurden die Angaben von Ibn-al-Nādīm über das Projekt der Übersetzung behandelt, die die ins Arabische übersetzte Schrift „De anima“ des Aristoteles betreffen, und wurde gezeigt, dass diese Schrift keine bloße Paraphrase ist, sondern den gesamten Inhalt von „De Anima“ behandelt.

Wenn ich diese Angaben mit Ibn-Sīnā verbinde, kann ich sagen, dass Ibn-Sīnā den Kommentar des Themistius - und zwar den Angaben von al-Šahrastānī folgend, rezipierte. Die arabische Version von „De anima“, die ‘Abd Raḥmān Badawī veröffentlichte, bezieht sich, wie ich darlegte, auf das Buch, das Themistius für seinen Kommentar verwendete. Der arabische Kommentar von Themistius’ Übersetzung von „De anima“ ist verloren gegangen. Wir haben nur die lateinische Version, die ins Englische übersetzt wurde.⁷¹⁴

Ich verwende die arabische Übersetzung für „De anima“, die ‘Abd Raḥmān Badawī veröffentlichte und die durch Ishāq Ibn-Ḥunayn ins Arabische übersetzt wurde. Es wird in diesem Vergleich nicht der Einfluss des Themistius auf Ibn-Sīnā behandelt, weil „De anima“ keinen originären Kommentar des Themistius darstellt. Stattdessen soll aufgezeigt werden, wie nahe Ibn-Sīnā Aristoteles stand, und wie Ibn-Sīnās Verhältnis zu Themistius strukturiert war.

Die Meinung von al-Šahrastānī, dass Ibn-Sīnā von allen Kommentatoren des Buches „De anima“ Themistius am nächsten stand, scheint berechtigt zu sein.

Die folgenden Ausgaben der uns interessierenden Schriften sind die Textgrundlage dieses Teils der Arbeit:

1. Die Schrift Ibn-Sīnās mit dem Titel „‘Ilm al-nafs“ (Die Wissenschaft der Seele) aus al-Šifā’, korrigiert und herausgegeben von Jān Bakūš, Prag: Editions de l’Académie Tchécoslovaque des Sciences, 1956. Dieses Buch besteht aus fünf Abhandlungen, jede Abhandlung ist wiederum in Kapitel unterteilt. Die Abhandlungen, die in dieser Arbeit behandelt werden, sind die vierte und fünfte Abhandlung. Es wird auch auf andere

⁷¹⁴ Siehe diese Angaben im zweiten Kapitel. In diesem letzten Teil, ab S. 283 und bis zum Ende des Textvergleichs, sind die Anmerkungen in Text selber integriert.

Abhandlungen Rücksicht genommen, wenn dies für den Vergleich notwendig ist, besonders wenn es zum Vergleich des Problems der äusseren Sinnesorgane kommt.

2. Die arabische Übersetzung des Buches „De anima“ des Aristoteles von Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn, herausgegeben und kommentiert von ʿAbd al-Raḥmān Badawī (Aristūṭālīs fī al-naḥs), Kairo, 1954. Wir werden nur die dritte Abhandlung bearbeiten, die mit der oben erwähnten 4-5 Abhandlung des Buches „Die Wissenschaft der Seele“ von Ibn-Sīnā parallel läuft.

3. Als Hilfsmittel und nicht als Haupttext werden wir die deutsche Übersetzung der Schrift „De anima“ des Aristoteles, wie sie in dem Buch „Aristoteles: Vom Himmel, **von der Seele**, von der Dichtkunst,“ übersetzt, herausgegeben und mit einer Vorbemerkung versehen von Olof Gigon, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1983 gegeben ist, verwenden, und zwar dann, wenn es um weitere Erklärung der oben erwähnten Haupttexte geht, oder wenn es Unterschiede zwischen der arabischen Version und der deutschen, die aus dem griechischen direkt übersetzt wurde, gibt.

4. Als zweites Hilfsmittel ist der Kommentar zu „De anima“ des Aristoteles von Themistius in der englischen Übersetzung unter dem Titel „On the Soul,“ übersetzt von Robert B. Todd, Duckworth, 1996, gedacht.

5.1.1. Art der Untersuchung

Die Vergleichstexte werden nach der folgenden erklärenden Untersuchungsart behandelt: Zuerst werden ein oder mehrere Paragraphen von Aristoteles – Iṣḥāq in ihrer arabischen Version gemeinsam vorgestellt. Diese Paragraphen werden nicht ins Deutsche übersetzt, aber sie werden analysiert und kommentiert. Der Grund für den Verzicht auf Übersetzungen ist die Vermeidung von unnötigen Wiederholungen. Es gibt nicht viele Unterschiede zwischen den arabischen und deutschen Ausgaben von „De anima.“ Im Falle eines Unterschiedes wird dieser aufgezeigt und besprochen. Ein zweiter Grund für diese Entscheidung ist, dass die arabische Version bereits annotiert und für den Druck vorbereitet wurde und eine Besprechung der Inhalte der Paragraphen in Form einer Übersetzung wiederum eine Wiederholung darstellen würde.

So wird die Nummerierung der Paragraphen nach der oben angesprochenen englischen Übersetzung des Kommentars des Themistius angegeben. Nur wenige Sätze aus der arabischen Version des Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn werden zur Erleichterung der Orientierung zitiert.

Der Verlauf folgt der Chronologie von „De anima“ (Aristoteles – Iṣḥāq Ibn-Ḥunayn). Jeder Paragraph des Aristoteles wird mit der entsprechenden Stelle des Buches „Die Wissenschaft der Seele“ des Ibn-Sīnā verglichen. Wir werden nur die dritte Abhandlung von „De anima“

mit der vierten und fünften Abhandlung der „Wissenschaft der Seele“ behandeln, und zwar hinsichtlich der inneren Sinne, die Vernunft (der Geist) und der Struktur der Seele. Die Frage nach ihrer Sterblichkeit, die Frage der Bedeutung des Lichts und des aktiven Intellekts werden beleuchtet; es werden also Themen behandelt, aufgrund deren Ibn-Sīnā als Platoniker bezeichnet wurde und derentwegen behauptet wurde, er habe sich von der aristotelischen Seelenlehre entfernt.

Ich werde die oben erwähnte deutsche Übersetzung von „De anima“ von O. Gigon verwenden, um an einigen Stellen den Unterschied zwischen dieser Übersetzung und der arabischen Version des Ishāq Ibn-Ḥunayn aufzuzeigen. Der Grund hierfür ist es, den Vergleich der beiden Texte zu erleichtern.

Um die These dieser Arbeit zu stützen, müssen wir auch andere Gesichtspunkte der Rezeption der Seelenlehre des Aristoteles bei Ibn-Sīnā miteinander vergleichen. Es ist selbstverständlich, dass die arabische Übersetzung –die dritte Abhandlung– von Ishāq Ibn-Ḥunayn mit dem Haupttext der vierten und fünften Abhandlung bei Ibn-Sīnā verglichen wird. Wir werden die erste und die zweite Abhandlung von „De anima“ nicht mit denen Ibn-Sīnās vergleichen. Aber es wird die erste Abhandlung des Buches „De anima“ von Aristoteles - Ishāq Ibn-Ḥunayn hinzugefügt, um aufzuzeigen, wie nah Ibn-Sīnā Aristoteles war. Der zweite Abhandlung von „De anima“ werde ich nicht so ausführlich bearbeiten, wie die vorher genannten Abhandlungen. Dies deshalb, weil diese Arbeit versucht, eine Antwort auf die Frage zu geben, wie nahe Ibn-Sīnās und Aristoteles' Seelenlehren einander sind. Die Frage der Nähe bezieht sich in diesem Kontext eigentlich hauptsächlich auf die dritte Abhandlung von „De anima.“ Mit anderen Worten: Es wird hier um eine Behandlung der folgenden und oben bereits erwähnten Themen und Fragen gehen: Um den **Status der Seele**, also, ob sie körperlich oder unkörperlich ist, ob sie sterblich ist oder nicht, ob sie vom Körper getrennt ist oder nicht, wenn ja, ob sie ganz getrennt existiert oder ob dies nur zum Teil der Fall ist. Was meint Aristoteles, wenn er sagt, dass der Geist wie **ein Licht** ist, das sich ausserhalb der menschlichen Existenz befindet, d.h. seinen Ursprung in der himmlischen Sphäre hat aber gleichzeitig Teil der Seele ist, also zum inneren Teil der menschlichen Existenz gehört? Ob dieser Geist mit dem aktiven Intellekt des Ibn-Sīnā identisch ist oder nicht soll auch unsere Frage sein? Hinter all diesen Fragen versteckt sich eine andere Frage, die wir in den vorherigen Kapiteln behandelt haben, und zwar die Frage nach der platonischen Seite des Aristoteles, oder, um es besser auszudrücken: Hat sich Aristoteles in seiner Seelenlehr wirklich an die Seelenlehre Platons angelehnt - besonders in der oben erwähnten Fragen, die er in der dritten Abhandlung von „De anima“ behandelt hat? Alle diese Fragen beziehen sich, wie ich gesagt habe, auf die vorherigen Kapitel. Aber in diesem Teil der Arbeit werden alle

diese Fragen durch den Textvergleich als Beleg für die These, die in die vorherigen Kapitel erörtert wurde, vorgestellt.

Ein anderer wichtiger Punkt, den wir in dieser Arbeit betrachten müssen, ist der Verlauf der Vorstellung der Ideen oder Themen, die sich in „Die Wissenschaft der Seele“ von der Version Ishāq Ibn-Hunayns oder vom Kommentar des Themistius unterscheiden. Der Grund hierfür liegt in der Tatsache, dass die Anordnung der Themen in Themistius’ Schrift aufgrund der Tatsache, dass es sich um einen Kommentar handelt, der Organisation der aristotelischen Originalversion folgen müsste. Ibn-Sīnās „Die Wissenschaft der Seele“ dagegen ist eine selbständige Schrift und kein Kommentar. Deswegen beginnt der mit der Definition der Seele und nicht mit der Erläuterung seiner Untersuchungsmethode, wie es sowohl Aristoteles als auch Themistius tun. Bei Aristoteles - Themistius taucht dieses Thema erst in der zweiten Abhandlung auf, während die Erläuterung der Methode die erste Abhandlung ausfüllt.

5.1.2. Strukturvergleich der beiden Schriften

Ibn-Sīnā in seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele“, folgte der Themenstruktur von „De anima“ nicht genau. In seiner vierten Abhandlung beginnt er damit, die Aufgabe des Gemeinsinnes „الحس المشترك“, vorzustellen, also mit der Aufgabe, zwischen den verschiedenen Sinneswahrnehmungen zu unterscheiden, die nicht zum selben Sinnesorgan gehören, wie z.B. der Unterscheidung zwischen süß und weiß.⁷¹⁵

Das erste und zweite Kapitel der ersten Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ des Ibn-Sīnā sind inhaltlich der ersten Abhandlung des Buches „De anima“ des Aristoteles parallel geschaltet, aber mit dem Unterschied, dass das erste Kapitel bei Ibn-Sīnā den Titel „Existenzbeweis der Seele und ihre Definition als Seele“ trägt und dies bei Aristoteles als zweites Kapitel auftaucht, und zwar unter der Überschrift „die Meinungen der Alten über die Seele; ihr Wesen und ihr Widerspruch.“

Das dritte bis fünfte Kapitel dieser Abhandlung folgt bei Ibn-Sīnā der Themenanordnung des Aristoteles. Die Struktur der zweiten Abhandlung von „De anima“ entpricht der Anordnung der Themen in der zweiten und dritten Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“⁷¹⁶, die wir hier in dieser Arbeit nicht vollständig erörtern können, da dies den Rahmen unserer Untersuchung sprengen würde. Mit dem Ziel dieser Arbeit meine ich die Diskussion der Streitfrage der Seelencharakterisierung, und zwar, ob Ibn-Sīnā in dieser Frage Aristoteles nahe

⁷¹⁵ Ibn Sīnā, *‘Ilm al- nafs (Die Wissenschaft der Seele)*, S. 157.

⁷¹⁶ Ebd., S. 53-157.

stand oder nicht. Man könnte dieses Ziel mit anderen Worten so beschreiben: Ziel dieser Arbeit ist es, die platonische Seite in „De anima“ zu entdecken. Es –das Ziel– bezieht sich auch auf die Art des Verständnisses der Neoplatoniker und der islamischen Philosophen. Ansatzpunkt dieser Diskussion ist eigentlich die dritte Abhandlung von „De anima“ genauer die Passagen von Anfang des § 429a10-13 bis zum Ende des Abhandlungstextes.

Die dritte Abhandlung des Buches „De anima“ entspricht von der Art der Themenbehandlung her der vierten und fünften Abhandlung des Buches „Die Wissenschaft der Seele“ des Ibn-Sīnā, allerdings mit dem Unterschied, dass bei Aristoteles diese Behandlung von § 424b22-27 bis § 427a14-16 andauert, wir diese Themen bei Ishāq Ibn-Ḥunayn dagegen auf den Seiten S. 62-68 finden.

Ibn-Sīnā behandelt in diesen Abhandlungen die folgenden Themen: Die einzelnen Sinnesorgane und den Gemeinsinn und den Unterschied zwischen diesen beiden Seelenfähigkeiten. Aristoteles wiederholt in diesen Paragraphen einige der Ideen, die er schon in der zweiten Abhandlung vorgestellt hat, besonders was die einzelnen Sinne betrifft und auch was einige Aufgaben des Gemeinsinnes angeht. Ibn-Sīnā behandelte diese Themen in der zweiten und dritten Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ Besonders finden wir einige Aufgaben des Gemeinsinnes im letzten Kapitel seiner dritten Abhandlung. Er eröffnete die vierte Abhandlung mit Überlegungen über die Aufgabe des Gemeinsinnes.

Dieser Sinn befindet sich auf der Hierarchiestufe der Seelenfähigkeit, und zwar zwischen dem Tier und dem Menschen. Der Gemeinsinn ist eine Art der Vorstellungskraft, die die sinnlichen Formen der Sinnesorgane erst von den inneren Sinnen bekommt. Seine Aufgabe ist es, zwischen den verschiedenen Sinneswahrnehmungen der verschiedenen Sinnesorgane zu unterscheiden. Diese Aufgabe wird bei Aristoteles von § 426b8-17 bis § 427a14-16, Bei Ishāq Ibn-Ḥunayn von S.66 – 68 behandelt.

Ausser den entsprechenden Ideen dieses Themas, wie Ibn-Sīnā sie zu Beginn seiner vierten Abhandlung vorstellte, finden wir andere Stellen in den vorhergehenden Abhandlungen, die er durch diese Diskussion des Aristoteles (Bei Ishāq Ibn-Ḥunayn von S. 66-68) ergänzte. Mit anderen Worten: Die Parallelität der vierten Abhandlung der „Die Wissenschaft der Seele“ beginnt bei Aristoteles - d.h. auch bei Aristoteles (die Version von Ishāq Ibn-Ḥunayn) mit dem § 426b8-17 bzw. mit S. 66.

Um aber eine vollständige Vorstellung der dritten Abhandlung von „De anima“ zu erreichen, sollte ich den Vergleichstext nicht mit § 426b8-17 beginnen, sondern gleich vom Anfang der dritten Abhandlung von „De anima“ des Aristoteles ausgehen.

Ich werde den Text des Aristoteles bis § 426b8 - 17 vorstellen; danach werde ich die entsprechenden Stellen bei Ibn-Sīnā mit diesen Paragraphen vergleichen.

Wir sehen, dass sowohl Aristoteles als auch Ibn-Sīnā manche ihrer Ideen an verschiedenen Stellen wiederholten.

Beide kleiden ihre Ideen in Worte, die nicht immer leicht zugänglich sind. Diese Schwierigkeiten gelten sowohl für den griechischen als auch für den arabischen Text von „De anima“ Aristoteles beschreibt seine Ideen nach der Art der Epitomie, der Zusammenfassung, oftmals, ohne sie ausführlich zu erklären, was das Verständnis seiner Texte teilweise sehr erschwert. Diese Art des Schreibens ist die Ursache der Entstehung der verschiedenen umstrittenen Meinungen bezüglich einiger Teile seiner Seelenlehre. Besonders betroffen sind dabei die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele, nach ihrem Status und die Frage nach dem Status des aktiven Intellekts – also, ob er Teil der menschlichen Vernunft ist oder nicht.

Bei einem Vergleich der Schriften Ibn-Rušds und al-Fārābīs mit Ibn-Sīnās Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ tun sich an manchen Stellen Verständnisschwierigkeiten auf. Ibn-Sīnā wiederholt sich hier oft und bringt eine äußerst komplizierte Sprache zur Anwendung. Das führte viele zu der Ansicht, dass nicht Ibn-Sīnā diese Schrift verfasst habe, sondern sein Schüler Abū-‘Ubayd al-Ġuzġanī.

Ibn-Sīnā führt an einigen Stellen ausführlichste Erklärungen, um einfache Einzelansichten zu erklären, die er auch nur kurz hätte streifen können. Aristoteles dagegen stellt seine Ideen vor, ohne weitere ausführliche Erklärungen wie Ibn-Sīnā anzuführen. So erscheint es, als wären diese ausführlichen Anmerkungen bei Ibn-Sīnā Paraphrasen eines Kommentars. Wahrscheinlich aber bemerkte Ibn-Sīnā die Mängel und Leerstellen bei Aristoteles und wollte diese ergänzen. Dennoch führt diese Ausführlichkeit oftmals zu Unklarheiten beim Leser und verlangt große Aufmerksamkeit von ihm, will er verstehen, was sie wirklich meinten. Dies scheidet diese Texte auf einer stilistischen Ebene von den Texten anderer islamischer Philosophen, wie z.B. von denen Ibn-Rušds.

5.2. ALLGEMEINE VORSTELLUNG DER ÄUSSEREN UND INNEREN SEELENFÄHIGKEITEN BEI IB SĪNĀ

5.2.1. Die äussere Seelenfähigkeiten

Ibn-Sīnā zufolge beginnt der **Wahrnehmungsprozess** - „الحس“, erst beim Organismus der Sinnesorgane (S. 67). Er definiert die Wahrnehmung als die Aufnahme der sinnlichen Formen der Gegenstände. Diese Formen sind Abstraktionen der materiellen Eigenschaften eines Gegenstandes. Von Fall zu Fall gibt es verschiedene Abstraktionsstufen in diesem Prozess. Auf der Stufe der Sinnesorgane ist die Abstraktion nicht vollkommen. Die Sinnesorgane nehmen mit der Form eines Gegenstandes noch etwas von seinen materiellen Eigenschaften mit. Ibn-Sīnā nennt den Prozess der Abstraktion -انتزاع- d.h. Herausziehen. Auf den weiteren Stufen des Wahrnehmungsprozesses wird die Abstraktion noch radikaler, und zwar bis hin zu der Abstraktion, bei der die Vernunft ihr Absolutum erreicht hat, d.h., bis zu dem Punkt, an dem die Formen von den Einzelheiten -الجزئية- zu Allgemeinheiten, die mit dem intentiones -المعاني- identisch sind, werden (Ibn-Sīnā, S. 59-62). Die Sinneswahrnehmungen sind dann die Formen des äußeren Gegenstandes, wie sie im Sinnesorgan repräsentiert sind (S. 63).

Das *Sinnesorgan* ist ähnlich der *sinnliche Gegenstand* (das Wahrgenommene) – المحسوس. Wenn es von diesem erleidet wird, dann wird es ihm ähnlich. Die *Sinnlichkeit* (Wahrnehmung) -الاحساس- ist die Entwicklung von der Potentialität hin zur Aktualität, und sie ist eine Änderung, die das Sinnesorgan dem Wahrgenommenen ähnlich macht. Sie ist *Erregung* (Erleiden) -انفعال- oder zumindest mit dieser vergleichbar (S. 67). Dieser Erregungsprozess, die Entwicklung von der Potentialität hin zur Aktualität, kann nicht als physikalische Bewegung bezeichnet werden, sondern ist vielmehr eine psychische Aktivität, die Ibn-Sīnā als -استكمال- *Vervollkommnung* bezeichnet (S. 67).

Ibn-Sīnā behandelt die Frage, die sich mit den Formen der sinnlichen Gegenstände beschäftigt, wie Farbe, Geschmack, Geruch usw. Diese Formen sind nicht die äußeren Gestalten dieser Gegenstände - wie bei Demokrit und einigen anderen Naturphilosophen. Sie sind vielmehr die Eigenschaften der äußeren Gegenstände und damit Gestalten, was bedeutet, dass ihre Wirklichkeit nicht von unserer

Wahrnehmung abhängig ist (S. 63-65). Ibn-Sīnā behandelt an weiteren Stellen die Frage, wie die Sinneswahrnehmungen - „الادراكات“ - in verschiedenen Arten und Gruppen (direkte, gemeinsame und akzidentielle Wahrnehmungen) klassifiziert werden können.

5.2.2. Die Elemente, die die äußere Sinneswahrnehmung bilden

Diese Elemente sind: Erstens die äußeren Gegenstände selbst, zweitens das Erleiden (der Affekt) - انفعال الحاس - des Sinnesorganes durch die Aufnahme der sinnlichen Formen der äußeren Gegenstände, drittens die Vermittler oder das Medium - الوسيط - (Ibn-Sīnā, S. 42-43 und S. 63-68). Eine sinnliche Form (oder ein Wahrgenommenes) - المحسوس - kann sich nach Ibn-Sīnā von den anderen Wahrgenommenen nach seiner Qualität und seiner Intensität unterscheiden. So gibt es sinnliche Formen wie die Farben, Töne, haptische Eindrücke (den Tastsinn betreffend) usw. und diese können jeweils sehr stark oder sehr schwach sein (Ibn-Sīnā, S.34).

Die Bedingung für das eigentliche Geschehen der Wahrnehmung ist die Wirkung des äußeren Gegenstandes auf die Sinnsorgane. Jede Wahrnehmungsfähigkeit - القوى المدركة - hat bestimmte äußere Gegenstände, die auf sie wirken können (Ibn-Sīnā, S. 42-43). Es gibt vier verschiedene Arten von Sinneswahrnehmungen: 1- Die Sinneswahrnehmungen, die gleichzeitig tätig und wahrnehmend sind - „ما يدرك ويفعل“ - 2- Die Sinneswahrnehmungen, die Dinge wahrnehmen, aber nicht tätig sind - „ما يدرك ولا يفعل“ - und 3- Die Sinneswahrnehmungen, die eine primäre Wahrnehmung besitzen - „ادراكا اوليا“ - , sowie 4- Die sekundären Wahrnehmungen - „ادراكا ثانيا“ - (Ibn-Sīnā, S. 42-43).

An einer anderen Stelle klassifiziert Ibn-Sīnā das Wahrgenommene in zwei Arten, das *direkte* und das *akzidentielle Wahrgenommene* - المحسوس بالذات والمحسوس بالعرض - . Direkt Wahrgenommenes ist, wodurch eine Änderung in der Qualität des Sinnesorganes vor sich geht - الذي تحدث منه كيفية في الالة الحاسة - . Diese Änderung in der Qualität des Sinnesorganes ist seinem Inhalt ähnlich - مشابهة لما فيه - , (Ibn-Sīnā, S. 70). Das primär Wahrgenommene wird sekundär, wenn die Wahrnehmung des Sinnesorganes nicht durch ein Medium vor sich geht. Das Medium gilt somit nicht mehr als ein primär Wahrgenommenes, sondern als sekundär Wahrgenommenes (Ibn-Sīnā, S. 70).

Das direkt Wahrgenommene gehört zu einem bestimmten Sinnesorgan. Die gemeinsam Wahrgenommenen - المحسوسات المشتركة - sind mit dem direkt Wahrgenommenen identisch (Ibn-Sīnā, S. 154). Das direkt Wahrgenommene wirkt - يؤثر - auf das Sinnesorgan und beeinflusst es - يتاثر - (Ibn-Sīnā, S. 154-156).

Das zweite Element der Wahrnehmung ist die Erregung (Erleiden) - الانفعال. Es muß eine Wirkung des Wahrgenommenen auf das Sinnesorgan geben, um die Wahrnehmung zu aktualisieren (Ibn-Sīnā, S. 70). Das Sinnesorgan wird nur durch das erleidet, was seiner Natur und Beschaffenheit als Gegensatz gegenüber steht. Diese gegenteilige Qualität ist die Situation, in der das Sinnesorgan in Erleiden versetzt wird und sich durch diesen Prozess dem Wahrgenommenen anpasst (Ibn-Sīnā, S. 63). Wenn diese Ähnlichkeit hervortritt, so bedeutet dies, dass die Qualität des Wahrgenommenen sich bereits im Sinnesorgan befindet (Ibn-Sīnā, S. 70-71). Aber, wie wir bereits erwähnten, wird das Sinnesorgan nicht durch jedes Wahrgenommene erregt, sondern nur durch bestimmte Eigenschaften, die eine wirkliche Existenz in den äußeren Gegenständen besitzen, nämlich die Eigenschaften dieser Gegenstände (Ibn-Sīnā, S.63-65).

Das dritte Element der Wahrnehmung ist der Vermittler oder das Medium – الوسط. Es gibt ein Medium zwischen den äußeren Gegenständen und den Sinnesorganen, durch das die Einwirkung der äußeren Gegenstände auf das Sinnesorgane „transportiert“ wirkt. Das Wasser und die Luft gelten als das einzige Medium für alle Sinnesorgane abzüglich des Tastsinns (Ibn-Sīnā, S. 65-67, Siehe auch seine Anhandlung über die einzelnen Sinneswahrnehmungen, S. 68-156). Das Medium für den Tastsinn ist das Fleisch (Ibn-Sīnā, S. 73). Das Medium ist für die Existenz des Lebendigen notwendig, um die Sinneswahrnehmungen an dieses zu übermitteln. Ohne es erhalten die Sinnesorgane kein Erleiden und können deshalb auch nicht wahrnehmen (Ibn-Sīnā, S. 65-66).

5.2.3. Der Gemeinsinn

Da die äusseren Sinnesorgane nicht genügen, um die Seele ihre Wahrnehmungsfunktion ausführen zu lassen, ergänzen die inneren Sinne die Funktionen der äußeren. Die äußeren Sinnesorgane können zwar die sinnlichen Formen wahrnehmen, aber nicht zwischen ihnen unterscheiden. Aufgrund dieser Erklärung muss das Wissen um die Wahrnehmung durch eine Fähigkeit, die diese Sinneswahrnehmungen = المحسوسات- beurteilt und zwischen ihnen unterscheidet, ergänzt werden. Die sinnlichen Formen müssen dann von den äusseren Sinnesorganen aus zu eben dieser Fähigkeit hin überstellt werden (Ibn-Sīnā, S. 156-157). Diese Aufgabe der Unterscheidung zwischen den verschiedenen Sinneswahrnehmungen ist nicht nur für das Wissen wichtig, sondern für das Fortdauern des Lebens. Wenn ein Tier also bemerkt, dass ein Ding süß ist, versucht es dieses zu essen. Es handelt sich also um die Folge einer memorierten Unterscheidung, an der die inneren Sinne beteiligt sind, wie die Erinnerung

und die Tätigkeiten der Sinnesorgane und die Vorstellungskräfte (Ibn-Sīnā, S. 157-158). Über die Wichtigkeit der inneren Sinne für das Leben sagt Ibn-Sīnā: ” فلو لم يكن في الحيوان ما تجتمع فيه “ (S. 158) „, wäre im Lebewesen etwas nicht gegeben, in ihm sich die Formen der sinnlichen Wahrnehmungen versammelten, dann würde das Leben für es unmöglich gewesen “. Die erste Fähigkeit der inneren Sinne heißt der Gemeinsinn = الحس المشترك - und ist das Zentrum aller sinnlichen Formen, die von den Sinnesorganen aus zu ihm fließen und sich bei ihm sammeln (Ibn-Sīnā, S. 159).

Ibn-Sīnā führt einige Beweise für die Existenz des Gemeinsinnes an. Diese sollen kurz Erwähnung finden: 1) Das Gefühl (Die Vorstellung) des Schwindels = تخيل المدورية; Wenn jemand darunter leidet, dann kommt es ihm vor, als drehe sich alles um. 2) Wir sehen die fallenden Wassertropfen, als wären sie eine gerade oder runde Linie - استعجال المتحرك النقطي - (Ibn Sīnā, S. 158) “ Die Schnelligkeit des getropften Bewegenden, gerade oder runde Linie.“. 3) Wenn die äußeren Sinnesorgane beschädigt - لمن تقسد لهم آلات الحس - sind, dann wird der Betroffene Geister sehen - وتمثل الأشباح - oder falsche Stimmen hören - وسماع - , die nicht der Realität entsprechen. 4) Die Träume, die man während des Schlafes hat, sind die Formen, die im Gemeinsinn vorhanden sind, aber nicht in die Vorstellungskraft, die Ibn-Sīnā -الخيال- nennt, eingeprägt wurden. (Ibn-Sīnā, S. 158-159).

Die Aufgaben des Gemeinsinnes sind: 1) Die Unterscheidung zwischen den verschiedenen Sinneswahrnehmungen der verschiedenen Sinnesorgane (Ibn-Sīnā, S. 157). 2) Die Zusammensetzung dieser verschiedenen Sinneswahrnehmungen, wie z.B. dann, wenn wir ein Ding, das gelb ist, sehen und intuitiv wissen, dass es sich um Honig handelt (Ibn-Sīnā, S. 160). 3) Die Wahrnehmung des gemeinsinnlich Wahrgenommenen = المحسوسات المشتركة = wie der Gestalt, der Zahl, der Bewegung, der Ruhe usw. (Ibn-Sīnā, S. 154). 4) Die Wahrnehmung der akzidentiellen sinnlichen Wahrnehmungen = المحسوسات العرضية = , so sehen wir weiße Farbe nicht als solche, sondern nur Dinge, die weiß sind. Als Beispiel sei der Sänger genannt, der weiß ist (Ibn-Sīnā, S. 157. Siehe auch S. 154).

Fehler in diesem Prozess können nicht an den Wahrnehmungen der einzelnen Sinnesorgane auftreten = المحسوسات الذاتية = (Die direkte Wahrgenommenen) Ausnahme ist natürlich, wenn diese Organe selbst in ihrer Funktion gestört sind (Ibn-Sīnā, S. 158). Fehler treten aber da auf, wo sie bei der akzidentiellen Wahrnehmung diese als Objekte für die Vorstellungskraft = الخيال = und für die aestimativa = القوة الوهمية = gelten (Ibn-Sīnā, S. 158-159; S. 160-161 und S. 164-167). Ibn-Sīnā unterscheidet bei dieser Erklärung der Entstehung von Fehlern zwischen denjenigen Fehlern, die aus den äusseren und den inneren Wahrnehmungen gemeinsam resultieren, und den Fehlern, die nur durch die inneren Wahrnehmungen entstehen können,

wie z.B. beim Hören einer falschen Stimme und beim Sehen von Geistern. Die Menschen, die diese innere Art von Fehlern aufweisen, nannte er - الممرورين - d.h. die an der Galle erkrankt sind (Ibn-Sīnā, S. 147, S. 158 und S. 166-167).

5.2.4. Die Vorstellungskraft

Die zweite innere Fähigkeit ist die Vorstellungskraft. Die Aufgabe der Vorstellungskraft ist es, die Formen der Sinneswahrnehmungen wahrzunehmen, und zwar nur dann, wenn die Sinneswahrnehmungen nicht mehr da sind. Das Lebewesen kann sich hierhin und dahin bewegen, auch wenn die Sinneswahrnehmungen nicht mehr für seine Sinnesorgane repräsentiert werden. „ثم انا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها“ (Ibn-Sīnā, S. 160) Übers.: „Dann beim Wahrgenommenen urteilen wir durch intentiones, die wir selbst nicht wahrnehmen.“ Die Vorstellungskraft bewahrt die Formen der Sinneswahrnehmungen auch, wenn sie nicht mehr existieren. Auch bewahrt sie die Formen der Kombinerende - المتخيلة - und reproduziert und bearbeitet diese (Ibn-Sīnā, S. 161-162). Ihre Aufgabe ist es nämlich nicht, zu urteilen, ob diese Wahrnehmung schwarz oder süß ist, wie es die Aufgabe des Gemeinsinnes ist (Ibn-Sīnā, S.159-160). Ibn-Sīnā zufolge bilden die Vorstellungskraft und der Gemeinsinn zusammen beinahe eine eigene Tätigkeit. „والحس المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة وكانهما لا يختلفان في“ الموضوع بل في الصورة وذلك لأنه ليس ان يقبل هو ان يحفظ فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة البتة (S. 159-160) – „Der Gemeinsinn und die Vorstellungskraft so erscheinen, als wären sie eine Fähigkeit und die im Gegenstand sich nicht voneinander unterscheiden ausser in der Form, weil aufnehmen nicht bewahren bedeutet. Die sinnliche Form bewahrt die Fähigkeit, die Formgebende und Vorstellungskraft heißt, und sie kann überhaupt nicht urteilen.“ Wir sehen, dass die Vorstellungskraft nach Ibn-Sīnā einen anderen Namen als die Formgebende = المصورة - hat.

5.2.5. Die Kombinerende

Die Tätigkeit des Zusammenfügens dieser Formen und ihrer Unterscheidung voneinander gehört zu denjenigen Fähigkeiten, die nicht zur Vorstellungskraft selbst gehören. Durch sie können wir vorgestellte Dinge, die unrealistisch sind, erdenken, wie im Traum oder in den Träume des Wachseins - احلام اليقظة -. Die Instanz, die diese Tätigkeit ausübt, heißt die Kombinerende - المتخيلة - (Ibn-Sīnā, S. 159-160).

Diese Fähigkeit ist in ihrer Tätigkeit mit dem Gedächtnis verbunden. Durch sie kann man sich die Wahrnehmungen - ob sie von den äußeren Sinnesorganen oder von den inneren Fähigkeiten (Phantasie, aestimativa, cogitativa- Kombinerende) stammen – erneut vor Augen führen. Durch sie kann man die sinnlichen Wahrnehmungen

miteinander oder mit den intentiones zusammenfügen, oder die intentiones zueinander fügen, oder sie voneinander trennen (Ibn-Sīnā, S. 160, S. 162 und S. 166. Siehe auch S. 45). Die Kombinierende kann auch die einzelnen intentiones von der aestimativa zurückholen (Ibn-Sīnā, S.160-161). Bei diesem Zurückholen aber muss man zwischen ihr und der Tätigkeit des Gedächtnisses unterscheiden. Die Kombinierende holt die vergangenen sinnlichen Formen und die intentiones zurück, ohne dass sie die Zeit als Element für diese Tätigkeit hinzufügt, wie es der Fall beim Gedächtnis ist (Ibn-Sīnā, S. 180-181 und S. 202, wie im Beispiel der Ameise).

Man kann die Tätigkeit der Kombinierenden auf folgende Weise erklären: Das Wiedererlangen der Formen der äußeren Sinnesorgane verlangt, dass die Vorstellungskraft, das Gedächtnis und der Gemeinsinn und die aestimativa mit ihr zusammen an diesem Prozess beteiligt sind. Diese Fähigkeit setzt die sinnlichen Wahrnehmungen zusammen und trennt sie voneinander. Diese sinnlichen Formen gleichen den Formen, denen wir in der äußeren Welt begegnen und über die wir kein Urteil fällen, ob sie nun existieren oder nicht. Diese sinnliche Wahrnehmung bekommt die Kombinierende von der Vorstellungskraft und vom Gemeinsinn. Die Kombinierende beschäftigt sich auch mit den intentiones, die sie von der aestimativa und vom Gedächtnis bekommt (Ibn-Sīnā, S. 159-162 und S. 168-169). Die Aktivität dieser Kraft wird stärker, und ihre Formen und intentiones werden klarer, wenn die Vernunft und die aestimativa sich im Ruhezustand befinden, wie z.B. während des Schlafes oder aufgrund einer Krankheit oder aus Angst. Dann werden die Vernunft und die aestimativa nicht benutzt, was ihnen ermöglicht, sich mit sich selbst zu beschäftigen (Ibn-Sīnā, S. 164-167).

Eine wichtige Aufgabe der Kombinierenden bezieht sich auf ihre Verbindung mit der Vernunft. Wir erwähnten, dass die Vorstellungskraft ihre Tätigkeit auf die Bewahrung der sinnlichen Formen beschränkt und der aestimativa dient *-الوهمية-*. Das geschieht, wenn diese Fähigkeit zusammen mit der Kombinierenden ihr Interesse an die Vorstellungskraft wendet und eine Form nach der anderen, die sich in der Vorstellungskraft befindet, bearbeitet. Das ist eine Tätigkeitsart, die zu den Vorstellungsarten gehört, nämlich weil, sie sich mit den sinnlichen Formen beschäftigt. Diese Tätigkeit gehört besonders zu den Tieren, aber der Mensch hat sie auch, wenn die Vernunft nicht mehr richtig funktioniert (Siehe die oben erwähnten Situationen, in denen die Vorstellungstätigkeit dominant ist). Aber die Kombinierende besitzt neben dieser Tätigkeit und den anderen, die wir erwähnten, laut Ibn-Sīnā noch eine andere, die mit dem Denkprozess verbunden ist. Ihm zufolge

nennt man den Vorgang, wenn die Vernunft die Kombinierende benutzt, مفكرة- Denkende, und wenn sie eine tierische Fähigkeit benutzt, Kombinierende (S.160). Wir finden diese Ansicht bei Aristoteles aber erst an der Stelle, an der er mit der Behandlung der Vernunft beginnt (De anima, Kapitel 10, § 433b28-30).

Ibn-Sīnā erklärt andere Aspekte der Tätigkeit der Kombinierenden, die in der Version von Ishāq (Aristoteles) nicht erwähnt wurden, wie die Unterscheidung zwischen den Menschen nach ihrer Kombinierenden (S. 174-175), die Bedienungen für die Ausübung dieser Kraft (S.164-167), die Gesetze der Tätigkeit der Kombinierenden (S. 168-169), die neue Entstehung der Formen (S. 166 und S. 45), die Träume (S. 173-177), die wahren Träume -الرؤيا- (S. 167-173), die Wachheit (S. 175-177), die Erinnerung und das Gedächtnis -التذكر والذاكرة- (An der vorherigen Stelle - Seiten des Ibn-Sīnā, aber Siehe auch S. 180-183), die Frage, ob die Vorstellungskraft in allen ihren o.g. Arten mit dem Körper verbunden ist oder nicht (S. 183-189), die Prophetielehre und die Vorstellung (S. 195-197), die Beziehung zwischen der Vorstellungskraft, der aestimativa und die Fähigkeiten der Bewegung (S. 189-195). Einige dieser Themen hat Aristoteles in „De anima“, nicht tiefgehend erklärt und andere überhaupt nicht erwähnt, aber sie sind in seiner Schrift -الحس والمحسوس- „Parva naturalia“ dargestellt.

5.2.6. Die aestimativa

Es gibt einzelne intentiones, die nach ihrer Natur nicht wahrnehmbar -غير محسوسة- sind, die sich aber in den einzelnen Sinneswahrnehmungen befinden, wie die Feindseligkeit und die Ablehnung des Schafes, die sich in ihm bilden, wenn es die Form des Wolfes wahrnimmt. Diese intentiones nehmen die Sinnesorgane und die Vorstellung nicht wahr. Die Tiere können diese intentiones wahrnehmen, und das bedeutet, dass sie nicht zur Vernunft gehören. Dann aber muss es eine andere Fähigkeit, die diese einzelnen unwahrgenommenen intentiones wahrnimmt geben. Sie heißt nach Ibn-Sīnā die aestimativa -الوهمية- (Ibn-Sīnā, S. 160-161). Wie die Vorstellungskraft die Schatzkammer für die Sinneswahrnehmungen der Sinnesorgane und des Gemeinsinnes ist, gibt es für die aestimativa eine Schatzkammer für ihre einzelnen intentiones: Die Bewahrende und die Erinnerung -الحافظة والمتذكرة- (Ibn-Sīnā, S.161-162). Ob diese beide Namen Namen für ein und dieselbe Fähigkeit oder für zwei unterschiedliche sind, ist unklar. Aber an einer Stelle sagt er dass alle diese Seelenfähigkeiten eine einzige Fähigkeit seien, die sich in verschiedenen Aufgaben entfaltet (Ibn-Sīnā, S. 163). Diese Ansicht entspricht der Methode der Erklärung der Texte Ibn-Sīnās. Ein Ding kann verschiedene Definitionen haben und zwar nach den verschiedenen Aufgaben oder den Kontexten, in denen

er sich befindet. Jede dieser Fähigkeiten ist am Abstrahierungsprozess der Sinneswahrnehmung von den materiellen Eigenschaften beteiligt. Solange sich dieser Prozess weiter über die inneren Sinne erstreckt, wird das Maß der Abstrahierung größer bis dieser Prozess in die vernünftige Fähigkeit mündet. Auf dieser Stufe aktualisiert sich die sinnlichen einzelnen Formen zur abstrakten allgemeinen Form (Ibn-Sīnā, S. 161 und S. 59-63. Über den Prozess der Übertragung der Formen von den äußeren Sinnesorganen bis zur aestimativa - الوهمية - Siehe Ibn-Sīnā S. 146-147).

Laut Ibn-Sīnā ist die aestimativa der Richter (Urteilende) bei den Tieren, der die Aufgabe der menschlichen Vernunft bei den Tieren übernimmt (S. 161-162 und S. 177-180). Auf Grund dieser Aufgabe ist die aestimativa die Ursache für die Bewegungen und die Aktivitäten der Menschen und Tiere (Ibn-Sīnā, S. 203). Die aestimativa kann nur die einzelnen intentiones, aber nicht die Formen, die nicht mehr bei ihr repräsentiert sind, wahrnehmen (Ibn-Sīnā, S. 161-162). Eine andere Aufgabe dieser Fähigkeit ist die Wahrnehmung der Triebe oder der angeborenen Urteile und Instinkte -الالهامات-, durch die die Tiere zwischen schädlichen und nützlichen Dingen unterscheiden können. Dies auch gilt für die Menschen, gedacht sei an neugeborene Kinder (Ibn-Sīnā, S. 178-179 und S. 179 und S. 199-202). Diese Kraft hat noch eine andere Aufgabe, die der der Vernunft ähnlich ist, und zwar, Urteile zu fällen und die denkbaren Formen -المعقولات-, die die Vernunft nicht als wahr akzeptiert, zu imaginieren und sich vorzustellen (Ibn-Sīnā, S. 177-178). Die Vermutung-الظن, die Hoffnung-الامل, die Bitte-الرجاء, die Angst, die Verzweiflung sind Urteile die zur aestimativa gehören (Siehe dazu auch S. 182-183).

Die Formen der aestimativa stehen auf einer niedrigeren Stufe als die Formen der Vernunft, weil ihre Formen nicht ganz von den materiellen Eigenschaften abstrahiert sind.

Die aestimativa gilt als die höhere Seelenfähigkeit der Tiere. Nach einer Stelle bei Ibn-Sīnā kann man verstehen, dass die Vorstellungskraft eins ist in ihrem Wesen, dass sie aber in ihren Tätigkeiten verschieden ist, denn sie kann Verschiedenes sein: die aestimativa الوهمية- die Kombinierende -المخيلة- die denkende Kraft -المفكرة- das Gedächtnis -المذكرة- und die Urteilskraft -الحاكمة- (Ibn-Sīnā, S. 163).

5.2.7. Die Erinnerung

Wir erwähnten, dass die sinnlichen Formen der äußeren Sinnesorgane durch die Vorstellungskraft bewahrt und gespeichert werden. Aber sie heißt nach Ibn-Sīnā nicht „Gedächtnis“ sondern „Vorstellungskraft“ Das Gedächtnis bewahrt die

unwahrnehmbaren intentiones, die in den einzelnen sinnlichen Wahrnehmungen sind, und die durch die aestimativa wahrgenommen werden (Ibn-Sīnā, S. 46 und S. 161). Ibn-Sīnā beschreibt diese Fähigkeit für die tierischen Stufen der Seelenfähigkeiten. Er sagt: “فهذه هي قوى النفس الحيوانية” (S. 46) Übers.: „[...] diese sind die Fähigkeiten der tierischen Seele.“ Diese Fähigkeit heißt auch -متذكرة- Erinnernde (Ibn-Sīnā, S. 161). Die Erinnerungskraft heißt, wenn sie die Formen bewahrt, um sie zu erhalten -حافظة لصيانتها-, Bewahrende -حافظة-, aber wenn diese Formen vermisst werden, wird sie sie so schnell als möglich festhalten “ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستنبتها” (Ibn-Sīnā, S. 161) Übers.: „Und -sie heisst- Erinnernde wegen die Schnelligkeit ihrer Bereitschaft sie festzuhalten, und durch sie sich zu betrachten, so das sie holt sie zurück wenn sie vermisst werden.“ Diese Fähigkeit bewahrt nicht nur die unsinnlichen Begriffe, sondern auch die Aktivitäten (فان خزانه) = die Schatzkammer der Aktivität ist die Bewahrende) und zwar, weil die Aktivitäten selbst zur intentioneskategorie gehören -لانه من المعنى- (Ibn-Sīnā, 162).

Der Unterschied zwischen der Erinnerung und dem Gedächtnis besteht in folgendem Punkt: Die Erinnerung ist bei einigen Tiere vorhanden, d.h. selbstverständlich haben die Menschen sie auch. Mit den Tieren sind nur die entwickelten Tiere gemeint ”وقد يوجد في سائر الحيوانات“ (Ibn-Sīnā, S. 180). Auf den ersten Blick meint man Ibn-Sīnā war sich nicht sicher, ob alle Tiere diese Fähigkeit besitzen. So wollte er sagen, dass nur die entwickelten Tiere hierzu fähig sind.

Die Erinnerung kann laut Ibn-Sīnā nur durch die Vorstellung der Formen nach ihren sinnlichen Eigenschaften geschehen. Er sagt: Die Wahrnehmung der Vorstellung geschieht in einem Körper (S. 188), dem Gehirn. Die äußeren Eindrücke der Sinnesorgane fließen an einem Punkt im Gehirn zusammen und bleiben dort, auch wenn ihre äußeren Gegenstände längst nicht mehr von den Sinnesorganen wahrgenommen werden. Er sagt: “واما الخيال فما لم يقع للمتمثل فيه اولا وضع محدود جزئي لم يرتسم في الخيال...ولا يجوز ان يكون ذلك بالقياس الى الشئ الموجود الذي هو خياله وذلك لانه كثيرا ما يتخيل ما ليس بموجود...فان الحاصل من هذا القبيل ان الادراك انما يتم بقوة متعلقة بمادة جسمانية (Siehe S. 187-188) Übers.: „Aber was die Vorstellung betrifft, wenn für den Vorsteller keine bestimmte einzelne Gestalt in die Vorstellung eingepägt wurde, wird diese Gestalt nicht in der Vorstellung vorhanden sein... und dies darf nicht sein in Bezug auf das existierende Ding, das als seine Vorstellung gelten, weil viele von dem was sich vorstellt nicht existiert [...] das Ergebnis dieser Erklärung ist, dass die Wahrnehmung durch eine Fähigkeit geschieht, die an einer körperlichen Materie

hängt. Denn es ist klar, dass die Wahrnehmung der Vorstellungskraft auch durch einen Körper geschieht.“ An anderer Stelle sagt er, dass die vorstellenden Formen ihren materiellen Eigenschaften ähnlich sein müssen: „انا نتخيل الصورة الخيالية كصورة الناس مثلا اصغر او اكبر كانا ننظر .. (S.188) “ اليهما ولا محالة انها ترنسم وهي اكبر وترنسم وهي اصغر في شئى لا في مثل ذلك الشئى بعينه لانها ان ... Übers.: „Wir stellen uns die vorstellende Form wie z.B. die Form der Menschen, klein oder groß, vor, als würden wir sie beide anblicken, und notwendigerweise wird sie sich einprägen als groß und als klein in einem Ding [er meint in einer Form], das aber dem anderen Ding [dem äußeren Gegenstand] nicht ähnlich ist.“

Die Kombinierende holt die Formen und intentiones - المعاني - zurück und zwar mit Hilfe der aestimativa und des Gemeinsinnes. Diese Aufgabe ist nicht geeignet für die Vorstellung und für die Erinnerungskraft. Die Kombinierende verwendet, indem sie sich an die Vorstellungskraft und an die Erinnerungskraft wendet, die Formen und die intentiones, die vorhanden sind, in eigenem Interesse. Durch diesen Prozess werden die Formen und intentiones klar sein, denn die Formen werden im Gemeinsinn wieder zurückgeholt werden. Dasselbe ist der Fall bei den Begriffen in der aestimativa, und auch sie ist ein Zurückholen (Siehe Ibn-Sīnā, S. 161-162 und S. 163-164 und S. 165-166 und besonders S. 168-169 und S. 179-180). Die Erinnerung = التذکر - kann aktiv werden, wenn die aestimativa und der Gemeinsinn sich wieder ihrer Formen und intentiones bewusst werden. Die Definition der Erinnernden ist die Vorstellung der bewahrten Formen, die sich im Gemeinsinn und in der Vorstellungskraft befinden. Wenn die Formen und intentiones, die in der Vorstellung und der Erinnerungskraft bleiben, bewahrt werden, ohne dass sie die Kombinierende oder aestimativa in den Gemeinsinn schieben, dann wird es keine Erinnerung und keine Vorstellung geben (Ibn-Sīnā, S. 168-169) ” ومن شان هذه القوة المتخيلة ان تكون دائمة الانكباب على خزينة المصورة والذاكرة...الى “ (S. 179-180) Übers.: „Eine der Angelegenheiten dieser kombinierenden Kraft ist es, dass sie sich immer mit der Schatzkammer der Formgebende und des Gedächtnisses beschäftigt [...sie neigt] zur Erinnerung, zur Analyse [...] bis sie zum ersten Prinzip zurückkehrt.“ Und er sagt weiter ذلك ان الحيوان اذا اصابه الم او لذة ... لاح في المتخيلة تلك الصورة...فالفوهم حاكم في الحيوان...واكثر ما يحتاج اليه هو الذكر والحس واما المصورة فيحتاج اليها بسبب الذكر والتذکر (S. 179-180) Übers.: „So wenn das Tier von Schmerz oder Lust getroffen wird [...] erscheint in der Kombinierende diese Form... dann ist die aestimativa die urteilende Instanz beim Tier [...]meist wird das Tier das Gedächtnis und die Wahrnehmung gebrauchen, aber die Formgebende braucht es wegen dem Gedächtnis und der Erinnerung.“

Die Kombinierende übt diese Tätigkeiten durch einige Regeln, die den Ideenassoziationen ähnlich sind, aus. Die verstellende Kraft wendet sich immer an die Vorstellung und an die Erinnerung, indem sie Formen und Begriffe verbindet oder sie voneinander trennt. Die

verstellende Kraft bewegt sich von einem Begriff zu einer Form, die ihr nahe ist; entweder, weil sie mit ihr absolut identisch - مطلقا - oder, weil der Begriff (intention) in der Wahrnehmung oder in der aestimativa kürzlich mit der Form verbunden war: „ واما لاتفاق قرب ,، عهد مشاهدته لتالفهما في حس او في وهم“ Übers.: „oder wegen einer Angelegenheit der Nähe der Zeit, in ihr er (der Begriff) gesehen wurde, und zwar auf Grund ihrer Verbundenheit in Wahrnehmung oder in aestimativa“ Auch kann es sein, dass sich die Kombinierende von der Form zum Begriff bewegt (Ibn Sīnā, S. 169).

Die Menschen unterscheiden sich in den Fähigkeiten der Erinnerung und der Erinnernden. Nicht jeder, dessen Erinnerung stark ist, hat auch eine starke Erinnernde und umgekehrt. Ibn-Sīnā erklärt diese Ansicht gemäß der Natur der Menschen (Ibn-Sīnā, S. 181). Derjenige, der sich sich erinnern will oder etwas bewahren muss, kommt am besten zum Ziel, wenn er sich mit seiner Seele auf die Formen und Begriffe konzentriert “ اقبالا بالحرص غير ماخوذ عنهما باشتغال “ (Ibn-Sīnā, S.175-177); Übers.: „Eine rücksichtlicher Empfang, und er beschäftigt sich nicht mit etwas anderem als den beide.“

5.3. ÜBER DIE EXISTENZ DES SECHSTEN SINNES – DER GEMEINSINN UND SEINE ERSTE AUFGABE

المقالة الثالثة من كتاب ارسطاطاليس في النفس

Dritte Abhandlung vom Aristoteles Buches „Über der Seele“

5.3.1. Die äußeren Sinnesorgane

1) Aristoteles - *Ishāq Ibn Hunayn* § 424b22-27, S. 62 „ من هذا الذي نحن قائلوه... ان بطل حس واحد بطل ,، - Aristoteles umfasste in diesem Paragraphen, was er in der vorhergehenden zweiten Abhandlung darstellte. Es gibt nur fünf Sinnesorgane. Die Reihenfolge der Vorstellung dieser Sinnesorgane entspricht in diesem Paragraphen der Anordnung ihrer Behandlung in der zweiten Abhandlung. Obgleich er zu Anfang der ersten Abhandlung sagte, dass er zuerst die klaren und unkomplizierten Themen behandeln und erst dann die weniger einfachen Themen anführen wolle (Bei *Ishāq Ibn-Hunayn*: Zweite Abhandlung, Zweites Kapitel § 412b11-20, S.31 - ” والواضح من القول انما كون من الغامض، والمشروح ” -

geht er so vor. Doch dieses Schema wird nicht durchgehalten. Stattdessen beginnt er mit den kompliziertesten Sinnesorgan an, nämlich den Augen und folgt dann erst einer Reihenfolge zu den einfacher strukturierten Organen hin, die schließlich im Tastsinn ihren Abschluß findet. Die Erklärung des Tastsinnes ist einfach, weil er von der physiologischen Seite her eine einfache Struktur hat, dass sich das Fleisch im ganzen Körper befindet und sich über ihn ausbreitet. Nach dem Sehen folgt die Behandlung des Hörens, dann das Riechen, das Schmecken und schließlich der Tastsinn.

Ibn-Sīnā kehrte im Gegensatz zu Aristoteles diese Ordnung um. Er beginnt also mit dem Tastsinn, nennt dann das Schmecken, geht über zum Riechen und zum Hören und behandelt erst zum Schluß das Auge und das Sehen. Er setzt also die Struktur in die Tat um, die Aristoteles zwar versprochen, nicht aber ausgeführt hatte. Ibn-Sīnā geht nach Aristoteles in der Zahl der Sinnesorgane auch auf viele Einzelheiten ein, die die Aktivitätsart dieser Sinnesorgane betreffen (Über die Ähnlichkeiten und die Unterschiede zwischen den beiden - d.h. zwischen der zweiten Abhandlung von „De anima“ – werden wir in dieser Arbeit nicht besonders viel sagen.) Im fünften Kapitel der ersten Abhandlung klassifiziert Ibn-Sīnā die Sinnesorgane ganz im aristotelischen Sinne. Die Einzelheiten dieser Erklärung weisen starke Parallelen zu Aristoteles' Ansatz auf.

Nach Aristoteles ist jedes Lebewesen mit einem Tastsinn ausgestattet. Dabei werden haptische Wahrnehmungen – الملموس – durch Berührungen aufgenommen. Ibn-Sīnā übernahm die aristotelische Idee von der Wichtigkeit des Tastsinnes, da ohne ihn kein Lebewesen existieren könnte. Logischerweise muss jedes Wesen einen solchen Sinn besitzen (Ibn-Sīnā, 68-69). Er sagt: „فأول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس... كذلك حال كل ذي نفس حيوانية فله حس“ (Ibn-Sīnā, 68-69) Übers.; „Die erste Sinnesorgane, durch die das Lebewesen sich als Lebewesen verwirklicht, ist der Tastsinn... so hat jede Seele eines Lebewesens einen Tastsinn... Der Tastsinn ist die erste Sinneswahrnehmung, und es ist notwendig, dass jedes irdische Lebewesen ihn besitzt.“⁷¹⁷ Ibn-Sīnā bestätigt wie Aristoteles die Notwendigkeit dieser Sinneswahrnehmung, denn ohne sie würde das Leben aufhören. Dies hebt diesen einfachsten aller Sinne über seine komplexeren Verwandten hinaus.

Der Satz des Aristoteles „Wenn eine Wahrnehmung fehlt, wird auch ein Wahrnehmungsorgan fehlen“ – ان بطل حس... يبطل... عضو حاس – ist von Ibn-Sīnā bestätigt worden. Er sagte: „لو كان الاحساس يقع للنفس بذاتها من غير هذه الالات لكانت هذه الالات معطلة“.

⁷¹⁷ Es wird nicht immer das gesamte Zitat von Ibn Sīnā gezeigt.

“الخلفة لا تنفع (Ibn-Sīnā, S. 156) – „Wenn die Wahrnehmung für die Seele selbst ohne diese Sinnesorgane vor sich gehen würde, dann wäre die Erschaffung dieser Sinnesorgane ohne Funktion, sie wären nutzlos und nicht benutzbar.“ Wie wir sehen, verwendet Ibn-Sīnā dieselben Argumente wie Aristoteles, allerdings in umgekehrter Darstellung. D.h., wenn ein Sinnesorgan fehlt, fehlt auch die ihm zugehörige Wahrnehmung. An anderer Stelle sagt er: „فالحق ان الحواس محتاجة الى الالات“ (Ibn-Sīnā, S. 67) – „In Wahrheit brauchen die Sinnesorgane die körperlichen Organe und einige von ihnen die Medien.“ Die entsprechenden Stellen bei Ibn-Sīnā finden wir nicht in einem Kapitel oder an einer Stelle seines Buches. Sie sind vielmehr auf alle Teile und Abhandlungen seiner Schrift verteilt, was die Erforschung seiner Rezeption des aristotelischen Gedankegutes zusätzlich erschwert.

Der Grund für die Art der Anordnung der Sinnesorgane und ihrer Behandlung ist bei Ibn-Sīnā ähnlich wie bei Aristoteles. In den o.g. Paragraphen stellt er fest: Es geht um an erster Stelle um die Wichtigkeit der Nützlichkeit dieser Sinnesorgane oder der anderen (Siehe dazu die oben erwähnte Stelle über den Tastsinn bei Ibn-Sīnā, S. 68-69. Siehe auch die Erklärung Ibn-Sīnās der Einzelheiten der Sinneswahrnehmungen, S. 68-156).

2) *Aristoteles-Ishāq ibn Hunayn*: § 424b27-425a3, S. 62 “وان كان ما احسنا به عند ماستنا اياه... فمن - In diesem und den folgenden Paragraphen bis zu Paragraph 425a11-13, S. 63 versucht Aristoteles, die oben erwähnte Annahme argumentativ zu stützen. Deswegen möchte ich diese Abschnitte gemeinsam behandeln. Die Argumentation des Aristoteles ist unklar und lautet wohl folgendermassen:

- a) Alle wahrgenommenen Eigenschaften, die durch unmittelbare Berührung wahrnehmbar sind, werden durch den Tastsinn wahrnehmbar gemacht.
- b) Alle übrigen wahrgenommenen Eigenschaften sind durch ein externes Medium- وسط - aber nicht durch innere wahrnehmbar.
- c) D.h., alle übrigen Sinnesorgane nehmen ihre Objekte durch ein Medium wahr.
- d) Wenn es mehr als ein Objekt gibt, die sich voneinander in ihrem Wesen unterscheiden und die nur durch ein Medium wahrgenommen werden, dann müßte auch nur ein Sinnesorgan sie wahrnehmen.

e) Wenn es ein Objekt gibt, das durch mehrere Medien wahrgenommen werden kann, dann kann das Sinnesorgan es durch ein Medium wahrnehmen, und auch alle übrigen wahrgenommenen Eigenschaften durch eben diese Medien vermitteln und wahrnehmen.

Die o.g. Punkte a) bis e) gehören zum Paragraphen 424b27-425a3, S. 62.

f) Es besteht eine Ähnlichkeit zwischen den Medien und den Sinnesorganen. Beide sind aus Wasser und Luft zusammengesetzt.

g) In den uns bekannten Medien (Wasser und Luft - doch auch die Erde und das Feuer können Medien sein) gibt es keine Eigenschaft, die nicht durch ein Sinnesorgan wahrgenommen werden könnte. Die Argumente f) und g) gehören zum Paragraphen 425a3-9, S. 62-63.

h) Aus diesem Grunde reichen die fünf genannten Sinnesorgane aus. Die Annahme eines sechsten Sinnes ist nicht notwendig.

i) Bei normal entwickelten Tieren wie dem Maulwurf, der blind ist, reichen weniger Sinnesorgane aus, um alle wahrgenommenen Eigenschaften zu rezipieren. Hierzu äussert sich Paragraph 425a9-11, S. 63.

j) Wenn es keine anderen Elemente gibt außer den erwähnten (Wasser, Luft), dann dürfte es keine zusätzlichen Sinnesorgane mehr geben. Es gibt eine Art der Anpassung zwischen Sinnesorgan und Medium. Hierzu: Paragraph 425a11-13, S.63.

Wir finden Parallelstellen für die oben erwähnten Argumente des Aristoteles bei Ibn-Sīnā:

a) Was das erste Argument betrifft, sagt Ibn-Sīnā, dass der Tastsinn sich im Nervensystem befinde, das den gesamten Körper durchziehe (Siehe dazu die oben erwähnte Stelle, S. 42.). Ibn-Sīnā sagt, wenn er über die Objekte, die der Tastsinn aufnimmt, spricht, dass er diese ohne Medium rezipiert: “فهذه الاحوال اذا حدثت في الالة احس بها لا بتوسط حر او برد او لون او طعم...ولكن ههنا... ضرب اخر مما يحس مثل تفرق الاتصال الكائن بالضرب...وكذلك الاحساس بالذات اللمسية مثل اللذة التي للجماع...وقد ظن بعض الناس ان سائر الكيفيات انما يحس بتوسط ما يحدث من تفرق الاتصال وليس كذلك...”, (S. 70-71) – „Diese Situationen wenn sie im Sinnesorgan geschehen wird er (der Tastsinn) sie empfinden (der Tastsinn), ohne Medium wie Wärme, Kälte oder Farbe oder Geschmack... Aber es gibt hier eine andere Art von wahrnehmbaren Eigenschaften, wie die Trennung der Kontinuität, die durch den Schlag entstehen kann... auch die Wahrnehmung des lustvoll berührenden Tastsinns, wie es die Lust beim Geschlechtsverkehr ist und anderes... Einige Menschen dachten, dass die übrigen Eigenschaften durch ein Medium, das durch die Trennung der

Kontinuität entsteht, wahrgenommen werden können, aber dem ist nicht so... “. An einer anderen Stelle sagt er “ ومن خواص اللمس ان جميع الجلد الذي يطيف بالبدن حساس باللمس... ووجب ان يجعل جميع “ (Siehe auch S. 73) – „Eine der Eigenschaften des Tastsinnes ist, dass die ganze Haut, die den Körper umspannt, wahrnehmbar durch Tastsinn ist...deswegen muss der ganze Körper also durch den Tastsinn wahrnehmbar sein.“ Deutlich sagt Ibn-Sīnā “ واما ” (S. 72) – „Der Tastsinn... leidet und genießt ohne Medium einer Eigenschaft (=Qualität), die die erste Wahrnehmbare ist, sondern durch die Trennung der Kontinuität und ihre Zusammensetzung.“ Und über das Fleisch, das er mit dem Tastsinn identifiziert, sagt er “ ومن الخواص التي للمس ان الالة “ (S. 72) – „Eine der Eigenschaften des Tastsinnes ist es, dass das natürliche Instrument, das durch ihn wahrnimmt, das von Nerven durchzogene Fleisch ist, oder Fleisch und Nerv, durch die Berührung wahrnehmt, auch wenn es überhaupt kein Medium gibt.“

b) Zum zweiten aristotelischen Argument hat Ibn-Sīnā eigentlich schon alles gesagt, als er in der oben erwähnten Stelle im Allgemeinen über die Sinnesorgane und ihre Medien sprach (S. 42). Doch wir finden diese Ideen bei ihm auch an den Stellen, an denen er detailliert über jedes einzelne Sinnesorgan spricht: “ ولم تحتج النفس في ادراك الاشياء الى المتوسطات لوجب ان لا يحتاج البصر الى الضوء...ولكان سد الاذن لا يمنع الصوت ، ولكانت “ (S. 66) – „Wenn die Seele die Medien bei der Wahrnehmung der Gegenstände nicht benötigen würde, dann wäre das Licht nicht zum Sehen notwendig... und das Abschliessen einer Uhr würde das Höre ihres Tones nicht verhindern -الصوت- und auch die Krankheiten, die diese Organe befallen, würden ihre Wahrnehmungen nicht einschränken“.(Siehe auch 68-156).

c) Ibn-Sīnā bestätigt in den oben erwähnten Stellen, dass alle übrigen Sinnesorgane ihre Gegenstände durch externe Medien wahrnehmen.

d), e), f) Argument d) und e) sind das Ergebnis von Argument f), das als ihre Voraussetzung gesehen werden kann. Deshalb werde ich zuerst Argument f) näher beleuchten, bevor ich mich d) und e) zuwende.

Ibn-Sīnā bestätigt die Ähnlichkeit zwischen dem Sinnesorgan und seinem Medium. So sagt er zum Beispiel über das Sehen: Das Bild - oder die Form - wird in die vereiste Flüssigkeit eingestempelt -تتطبع الصورة في الرطوبة الجليدية- (S. 42-43, Siehe dazu auch die Stellen über die anderen Organe und ihre Ähnlichkeit mit ihrem Medium). Mit „vereiste“ meinte er nicht, dass Eis im Auge vorhanden wäre, sondern das Asehen der Flüssigkeit – Wasser - im Auge ist der des Eises ähnlich, nämlich

weiß und glatt. Über das Hören sagte er, es würde durch die Wellen der Luft, die außerhalb der inneren Uhr seien, bis zur inneren Uhr, wo es einen Nerv gäbe, der die Töne weiter zu den inneren Sinnen trage, transportiert (S. 42). Der Geschmack würde durch das Wasser übertragen. Bei Ibn-Sīnā heißt dieses Wasser Speichel (Siehe S. 75). Das Riechen würde durch die Luft vermittelt (Siehe S. 77-82. Siehe auch zu den anderen Sinnesorganen die Seiten 68-156).

Folglich müsste ein Sinnesorgan denselben Gegenstand durch die Vermittlung mehrerer Medien wahrnehmen können. Ibn-Sīnā leugnet diese Annahme nicht, die mehr eine logische als eine empirische Annahme ist. So können wir durch das Medium Wasser sowohl die Sonne als auch den Himmel sehen (Siehe S. 122-123, wo Ibn-Sīnā die Medien Wasser und Luft und ihre Bedeutung für das Sehen behandelt. Siehe auch S. 123 wo konstatiert wird, dass Wasser und Luft Medien für das Sehen sind. An dieser Stelle sagt er, dass er dem ersten Meister - المعلم -الاول (er meint Aristoteles) folge, S. 123. Siehe auch S. 124-126 und S. 116-120). In diesem Paragraphen finden wir auch eine Zusammenfassung all dieser Argumente: “وكما ان الهواء والماء يشترك في طبيعة اداء الالوان وتلك الطبيعة لها اسم وهو الشفيف، فكذلك الماء والهواء لهما معنى يشتركان فيه من حيث يحدث فيهما الصوت وليكن اسمه قبول التموج، وليس ذلك من حيث المتوسط ماء او هواء كما ان الاشفاف لم يكن من حيث المتوسط فلما او هواء ويشبه ان يكون الماء والهواء لهما ايضا من حيث يؤديان الرائحة او الطعم معنى لذلك لا اسم له المتوسط فلما او هواء ويشبه ان يكون الماء والهواء لهما ايضا من حيث يؤديان الرائحة او الطعم معنى لذلك لا اسم له (S. 87) – „So sind die Luft und das Wasser an der Natur der Übertragung der Farben beteiligt. Diese Natur hat einen Namen: Durchsichtigkeit. Auch haben das Wasser und die Luft eine Bedeutung, an der sie gemeinsam beteiligt sind, und zwar in Bezug darauf, dass in ihnen beiden Töne entstehen. So sollte ihr Name (diese Bedeutung) die Aufnahme der „Wellenbewegung“ –er meint Tonwellen- sein, und das nicht, weil das Medium Wasser oder Luft ist, wie eben auch die Durchsichtigkeit ist nicht in Bezug auf das Medium Atmosphäre oder Luft. Wasser und Luft haben eine gleichartige Bedeutung in Bezug darauf, dass sie Geruch und Geschmack vermitteln. Die, die keinen Namen hat –er meint die Bedeutung-. Denn sollte für die Feuchtigkeit, die den Geschmack überträgt, der Name „Süße“ sein, das Ding aber, das an der Übertragung und Vermittlung beteiligt ist, hat keine Bezeichnung.“

Ibn-Sīnā äussert diese Ideen nicht explizit, aber wir können dies zwischen den Zeilen seiner Texte entdecken, weil es sich um logische, nicht aber um empirische Annahmen handelt, die gilt auch für die zweite Folgerung der o.g. Argumente des Aristoteles.

Wenn eine Ähnlichkeit zwischen dem Medium und dem jeweiligen Sinnesorgan besteht, müsste es logisch sein, dass derselbe Gegenstand, der durch mehrere

Medien vermittelt wird, von einem Sinnesorgan durch ein Medium wahrgenommen wird. Die anderen Eigenschaften müssten von dem Sinnesorgan wahrgenommen werden, das eine Ähnlichkeit mit ihrem Medium aufweist.

Ibn-Sīnā leugnet diese Annahme nicht, die eigentlich die Folge des Wesens seiner Ansicht über die Sinnesorgane und ihre Medien ist. Wir finden eine Stelle, wo er diese Annahme erwähnt: „(S. 78) – „وواسطة الشم ايضا جسم لا رائحة له كالهواء والماء هي التي تحمل رائحة المشمومات“: „Das Medium des Geruchsinnens ist ein Körper, der keinen Geruch hat wie die Luft und das Wasser, die den Geruch der gerochenen Dinge überträgt.“ Wir haben hier ein Sinnesorgan - die Nase - und ein Objekt - den gerochenen Gegenstand, z.B den Geruch einer Orange -, der durch zwei Medien - Wasser und Luft – vermittelt wird. Deswegen wird die Nase auch alle übrigen Eigenschaften, die durch dieses Medium vermittelt werden, wahrnehmen. Mit dem Wasser als Medium des Riechens meinte Ibn-Sīnā besonders den Dampf (Siehe die Diskussion im vierten Kapitel über das Riechen in der dritten Abhandlung seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ S. 77-82). Er sagt über diese Idee: ” فيين ان الروائح انما تصل الى الشم ببخار يتبخر من ذي “ (S. 79) – „Es ist klar, dass die Gerüche das Riechen erreichen, und zwar durch einen Dampf, der von einem Ding ausgeht und den Geruch trägt und der sich mit der Luft mischt und sie durchdringt.“

g) Auch diese Annahme ist eine logische Schlußfolgerung aus den oben erwähnten Annahmen, die Ibn-Sīnā nicht bestreitet und in seiner Behandlung der äußeren Sinnesorgane immer wieder stützt - wenn nicht direkt, dann zumindest indirekt. Es ist selbstverständlich, dass, wenn es nur diese Medien für die Sinnesorgane gibt, es keine wahrnehmbaren Eigenschaften gibt, die den Sinnesorganen nicht durch eben diese vermittelt würden. Wenn doch, so wären sie nicht wahrnehmbar. Alle Eigenschaften müssen durch die Sinnesorgane wahrgenommen werden. Denken wir an folgende Aussage des Aristoteles: „Weil es keine wahrnehmbaren Dinge ohne Wärme gibt.“ Die aristotelische „Wärme“ ist in diesem Kontext das „الانفعال“ Erleiden bei Ibn-Sīnā. Ihm zufolge sollte jeder Prozess der Wahrnehmung, wie auch Aristoteles betont, durch Erleiden der Sinnesorgane durch ihren wahrgenommenen Gegenstand vor sich gehen (S. 67). Jede Affektion ist von Wärme begleitet. An anderer Stelle äussert sich Ibn-Sīnā direkt zur Wärme und zwar so, wie es auch Aristoteles im entsprechenden Abschnitt seines Werkes tat. Er sagt über die vegetative Seele: ” ثم ان الة هذه القوة “ (S. 57) – „Die erste ist die Wärme, die die vegetative Seele bewegt, und die Wärme ist die Voraussetzung für die Bewegung der Stoffe, und ihr folgt die Kälte, um sie zu beruhigen, und zwar dann, wenn sie die Vollkommenheit der Schöpfung erreichen wird.“ Weil die Wärme im Grunde allen

Seelenfähigkeiten zu Eigen ist, d.h. denen, die zur vegetativen Seele gehören, funktioniert jede Art der Wahrnehmung nur durch ihr Vorhandensein.

h) So wird deutlich, dass neben den fünf Sinnen keine weiteren Sinnesorgane notwendig sind. Ibn-Sīnā bestätigt also auch hier die aristotelische Ansicht.

i) Ibn-Sīnā bestätigt, dass die entwickelten Tiere diese beiden Medien - das Wasser und die Luft - besitzen. Er sagt: ” فقد علم ان بلاد اليونانيين والمغاربة لا ترى فيها رخمة البتة ولا ”
تاوي اليها وبينها وبين البلاد المرخمة مسافة كثيرة تقارب ما ذكرناه وقد اتفق في بعض السنين ان وقعت ملحمة في تلك البلاد فسافرت الرخم الى الجيف ولا دليل لها الا الرائحة.. فنقول نحن انه يجوز ان يكون المشموم هو البخار ويجوز ان يكون الهواء نفسه يستحيل عن ذي الرائحة فيصير له رائحة فيكون حكمه ايضا حكم البخار، فيكون كل شئ لطيف الاجزاء من شأنه ان ينفذ اذا بلغ الة الشم ولافاها كان بخارا او هواء
”Es ist bekannt, dass es in den Ländern der Griechen und im Westen keine Aasgeier gibt und dass diese nicht in diese Länder kommen. Zwischen den Ländern mit Aasgeiern und den anderen liegt eine beachtliche Strecke, die dem ungefähr entspricht was wir erwähnten. Wenn in einigen Jahren ein Krieg in diesen Ländern ausbricht, so fliegen die Aasgeier zu den Leichen. Dabei haben sie keinen Führer ausser dem Geruch... denn sagen wir, dass das, was gerochen wurde, der Dampf ist, und dass es sein kann, dass die Luft ihren Geruch sich aus dem geruchenden Ding überträgt, dann hat die Luft selbst einen Geruch. Dann ist ihr Status wie der Status des Dampfes. Dann wird jedes Ding, das feine Teile hat und das, wenn es das Riechinstrument erreicht, dieses rein durchdringt, entweder Dampf oder Luft, die sich in Geruch verwandelt, durch es (Riechinstrument) wahrgenommen.“ Und er sagt weiter: “ واما كثير من الحيوانات الصلبة “
– (Siehe über das Riechen S. 77-78) – “العين فانها قوية جدا في ادراك الروائح مثل النمل...
„Aber viele von den Tieren, die unempfindliche (harte) Augen haben, sind stark in der Wahrnehmung der Gerüche wie die Ameisen.“ (Siehe über das Sehen, wo er dieses Problem detailliert behandelt). Zu den Medien, die die Tiere haben, und über den Maulwurf, der, obwohl er blind ist, mit einer anderen Art des Sehens ausgestattet ist, lieferte Ibn-Sīnā eine Zusammenfassung dieser Ansicht. Über die starken Sinnesorgane der Tiere, die besser entwickelt sind als bei den Menschen, wie im Beispiel des Adlers, sagt er: “ فلا يبعد ان تكون الرخم قد علت في الجو بحيث ينكشف لها “
بعد هذه المسافة فرات الجيف... فتادى روائحها التي هي اضعف تاديا اولى بالاستتكار, وكما انه ليس يحتاج كل حيوان الى تحريك الجفن والمقلة الى ان يبصر كذلك ليس يحتاج كل حيوان الى استنشاق حتى يشم فان كثيرا
– „Es ist nicht weit hergeholt, zu sagen, dass die Aasgeier hoch in der Atmosphäre fliegen, so dass ihnen nach die Länge dieser

Strecke klar abschätzen zu können, dann sehen sie die Leichen; und wenn die Übertragung der Bilder -اشباح- dieser Leichen nicht möglich ist, dann wird ihr Geruch zur Übertragung genutzt, der schwächer in seiner Übertragung -er meint schwächer als das Sehen der Leichen- ist. Deshalb sind sie -er meint die Gerüche- als Überträger weniger potentiell als das Sehen.“ Bis zu diesem Punkt sehen wir, dass Ibn-Sīnā die Annahme bestätigt, dass höhere Tiere beide Medien nutzen. Der Rest dieser Aussage lautet: „So wie nicht jedes Tier den Augapfel zu bewegen braucht, um zu sehen, so muss auch nicht jedes Tier atmen, um zu riechen. Viele nehmen den Geruch wahr, ohne ihn im eigentlichen Sinne zu riechen.“ Die Idee des Maulwurfs, die Aristoteles hier vermitteln wollte, entspricht den Ansichten, die Ibn-Sīnā auch an dieser Stelle durch seine Beispiele illustrieren wollte; die entwickelten Tiere, die nicht unter einer Krankheit leiden und deren Sinnesorgane trotzdem schlechter funktionieren als bei anderen Tieren, sind mit Ersatzfunktionen ausgestattet, die ihnen dieselben Sinneswahrnehmungen erlauben, wie den vergleichbaren voll funktionsfähigen Tieren.

Mit anderen Worten: Wie Aristoteles vor ihm sagt auch Ibn-Sīnā, dass die entwickelten Tiere, die nicht krank sind, alle für ihr Leben notwendigen Dinge wahrnehmen können, solange die Umstände sich in einem normalen Bereich bewegen.

j) Wenn es keine anderen Medien gäbe ausser den oben erwähnten, dürfte es auch keine anderen Sinnesorgane geben. So kann zusammenfassend gesagt werden, dass Ibn-Sīnā die fünf aristotelischen Sinnesorgane und ihre Medien übernahm (S. 42-43). Auch an anderen Stellen sagt er: “وبالحري ان تكون الحواس هي هذه المشهورة وان تكون الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها او توفي جميع ما يكون في تلك الدرجة ، فيجب من ذلك – (S. 153) “ان يكون جميع الحواس محصلة عندنا ومن رام ان يبين هذا بقياس واجب فقد تكلف شططا „Eigentlich dürfte es nur die Sinnesorgane geben, die uns bekannt sind, und die Natur müsste sich nicht von einer tierischen auf eine höhere Stufe entwickeln, oder alles vervollständigen zu können, was in ihr vorhanden ist. So muss es aus diesem Grunde so sein, dass alle Sinnesorgane bei uns vorhanden sind, und wer die durch einen notwendigen Syllogismus zu erklären strebte, würde sich unnötigerweise mühen.“

Wenn wir nur diese Sinnesorgane haben, dann gibt es keine andere Entwicklung, als die, die es eigentlich gibt. Diese Ideen sind die Zusammenfassung des Themas der äußeren Sinnesorgane bei Aristoteles im Paragraphen 425a11-13, S. 63. Und sie

werden bei Ibn-Sīnā am Ende der Behandlung des Themas der äußeren Sinnesorgane vorgestellt. Er wollte mit dieser Idee das Thema der äußeren Sinnesorgane beenden und somit mit der Diskussion des Gemeinsinnes und der inneren Sinnesorgane beginnen (S.153). Dies alles geschieht im selben Paragraphen wie bei Aristoteles.

5.3.1.1. Die gemeinsam Wahrgenommen

5.3.1.1.2. Die erste Aufgabe des ersten Gemeinsinnes

3) *Aristoteles - Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. 425a14-16, S. 63 “ فتكون الحواس من هذين المتوسطين “ In “فقط...فليس يتعطل حس من الحواس...ولا يمكن ايضا ان يكون حس خاص..وذلك ان كل حس انما يحس بشيئ واحد: In den vorherigen Paragraphen lehnte Aristoteles die Möglichkeit der Existenz eines zusätzlichen Sinnesorganes für die einzelnen Wahrnehmungen der äußeren Gegenständen ab. Damit lehnte er die Existenz eines spezifischen Sinnesorganes ab, das die gemeinsamen Eigenschaften wahrnimmt. Ähnliches sagt Ibn-Sīnā: “ واما الحس الذي هو المشترك فهو بالحقيقة غير ما “ (S. 156); Übers.: „Der Sinn, der der Gemeinsinn ist, ist in Wahrheit anders als das, was jemand dachte, dass die wahrgenommenen gemeinsamen Eigenschaften ein gemeinsamer Sinn sind.“ Die gemeinsamen wahrgenommenen Eigenschaften, wie sie Aristoteles in diesem § vorstellte, übernahm auch Ibn-Sīnā (S. 154-155). Diese gemeinsamen Sinneswahrnehmungen sind: Die Bewegung, die Ruhende - bei Ibn-Sīnā -السكون- die Gestalt - bei Ibn-Sīnā-الاشكال- die Größe - bei Ibn-Sīnā -العظم- wie bei Ishāq, aber Ibn Sīnā erwähnt auch andere gemeinsamen Sinneswahrnehmungen wie المقادير والقرب والبعد - d.h. der Mass, die Nähe, die Ferne. Die Zahl bei Ishāq -الاعداد-, ist bei Ibn Sīnā die Einheit. Ibn-Sīnā stellt noch andere gemeinsam wahrgenommene Eigenschaften außer den Aristotelischen, wie -الاورضاع- die Positionen -, von der ich glaube, dass sie zur Gestalt gehört, und-القرب والبعد- die Nähe und die Entfernung - die meiner Meinung zur Größe gehört, und -المماسة- die Berührung, vor.

Nach diesen beiden Vorstellungen sehen wir, dass diese Eigenschaften 1.) durch jedes der spezifischen Sinnesorgane akzidentiell wahrgenommen wird. Das bedeutet, die äußeren Sinnesorgane können nicht nur die spezifischen wahrgenommen Eigenschaften allein wahrnehmen, sondern auch die gemeinsamen Eigenschaften des Dinges, wie seine Größe und seine Zahl und seine Bewegung und auch diese nimmt es akzidentiell wahr. 2.) Alle diese gemeinsamen Eigenschaften werden durch die Bewegung wahrgenommen. Ibn-Sīnā erwähnt diese Aufgabe der Bewegung nicht direkt, aber man sollte die Bewegung als Bewegung der Vernunft interpretieren. Dies ist, was man heutie „perception“ nennt.

In diesem Zusammenhang finden wir eine Stelle bei Ibn-Sīnā, die diese Ansicht unterstützt. Er sagte über die allgemeine Wahrnehmungsart, dass sie nicht eine Art von Bewegung – er meint keine physikalische Bewegung - ist, sondern dass sie eine Vervollkommnung, die nichts anderes als die Bewegung der Vernunft ist, ist: „وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد بل هو استكمال اعني يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل (S.67); Übers.: „Das Erleiden des wahrnehmbaren Sinnesorganes durch den wahrgenommenen Gegenstand ist nicht eine Art von Bewegung, weil es dabei keine Änderung von Gegenteil zu Gegenteil, sondern eine Vervollkommnung gibt. Ich meine die Vollkommenheit, die Potentiell war, ist Aktuell geworden.“

4) *Aristoteles - Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. 425a16-27 “ وبذلك يستبين انه لا يمكن حسا من الحواس...والبياض انما هو عرض في ابن سفرون In diesem § finden wir folgende Ideen: 1.) Es gibt kein einziges Sinnesorgan, dessen spezifisches Wahrnehmungsobjekt die Bewegung ist. Ibn-Sīnā bestätigt diese Tatsache; laut ihm wird die Bewegung eines Gegenstandes durch mehrere Sinnesorgane wie das Hören, das Sehen und die Berührung wahrgenommen. Das gilt auch für die übrigen gemeinsam wahrgenommenen Eigenschaften (Siehe S. 155).

2.) Es gibt einen Unterschied zwischen der Wahrnehmung der gemeinsamen Eigenschaften und der akzidentiellen Eigenschaften “ وبذلك يستبين...كقولك بالحركة: ” In Nr. 1 des vorherigen § bezieht sich das Argument auf die Wahrnehmung und hier auf die Eigenschaften selbst. Die gemeinsamen Eigenschaften sind wesentlich, oder direkt - بالذات. Ibn-Sīnā übernahm diesen Unterschied zwischen den beiden Arten dieser Eigenschaften “ وليس انما تحس هذه بعرض وذلك ان المحسوس بالعرض هو الذي ليس محسوسا بالحقيقة (Ishāq, S. 63) d.h. “Darum ist klar,... wie etwa die Bewegung“⁷¹⁸. In Nr. 1 des vorherigen § bezieht sich das Argument auf die Wahrnehmung und hier auf die Eigenschaften selbst. Die gemeinsamen Eigenschaften sind wesentlich, oder direkt - بالذات. Ibn-Sīnā übernahm diesen Unterschied zwischen den beiden Arten dieser Eigenschaften “ وليس انما تحس هذه بعرض وذلك ان المحسوس بالعرض هو الذي ليس محسوسا بالحقيقة “ (S. 154); Übers.: „Diese werden nicht akzidentiell wahrgenommen, weil das akzidentiell wahrnehmbare Ding in Wirklichkeit nicht wahrgenommen wird, aber er ist ähnlich zu dem, was in Wirklichkeit wahrgenommen wird, wie unser Sehen Abū-‘Umar und Abū-Ḥālid [...]“

Die Aussage des Aristoteles “ ... والاجاز ان يدرك الحلو بالبصر... (S. 63) d.h.“ Dies könnte höchstens so gelten, wie wir mit dem Sehen das Süße wahrnehmen.“⁷¹⁹ finden wir ähnlich bei Ibn-Sīnā an der Stelle, an der er über den Unterschied zwischen dem Sinnesorgan und dem Gemeinsinn spricht: “ والقوة المبصرة غير الحس

⁷¹⁸ O.Gigon, Vom Himmel,..., S. 320.

⁷¹⁹ Ebd., S. 320.

Ähnlichkeit der Galle, dann die aestimativa urteilt ähnlich diesem Urteil...dieser Urteil stammt aus der aestimativa.“ (S. 177. Siehe auch bei Ibn-Sīnā das Beispiel, wie das Schaf die Gestalt und die Farbe des Wolfes wahrnimmt, S. 43-44). Ibn-Sīnā nennt diese Vorstellungsart الوهم = die aestimativa, die mit den anderen Seelenvermögen verbunden ist, nämlich mit dem Gedächtnis. Diese Vorstellungskraft ist das höchste Seelenvermögen bei den entwickelten Tieren, nicht aber beim Menschen. Wenn jemand die Farbe gelb sieht, denn wird seine Vorstellung- الوهم = die aestimativa, die Eigenschaften dieses wahrgenommenen Dinges bearbeiten und zusammenknüpfen, und im Gedächtnis suchen, wo die Erfahrungen gesammelt wurden, ob es etwas Ähnliches gibt, um schließlich sein Urteil zu fällen, ob das Wahrgenommene wahr oder falsch ist. Aristoteles und Ibn-Sīnā bestätigen an diesem Punkt beide, dass es in der Wahrnehmung schon eine Einheit der verschiedenen Sinneswahrnehmungen gibt. Auch gibt es zwischen den inneren Sinnen eine Zusammenarbeit.

6) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr (425b4-11), S. 64 “ وللطالب ان يطلب لم صارت لنا حواس كثيرة...من اجل ان اللون والجسم يلحق احدهما الاخر فيصيران معا...استبان ان كل واحد منها غير صاحبه: In diesem § fragt Aristoteles; warum wir viele Sinnesorgane brauchen? Der Grund ist, dass wir so weniger wahrnehmbare Eigenschaften wahrnehmen und verhindern können, dass sie unserer Aufmerksamkeit entgehen. Ibn-Sīnā sagt dasselbe: „ فلنتكلم اولاً في المحسوسات المشتركة، فنقول ان الحواس منا قد تحس مع ما تحس اشيء اخرى لو انفردت وحدها لم تحس، وهذه الاشياء هي المقادير والاوزاع والاعداد والحركات والسكونات والاشكال والقرب والبعد والمماسة وما هو غير ذلك..“ (S. 154); Übers.: „Lasst uns erst über die gemeinsamen Sinnwahrnehmungen sprechen; sagen wir, unsere Sinnesorgane nehmen, neben dem, was sie wahrnehmen, auch andere Dinge wahr, die sie, wenn sie allein wahrnehmen, nicht wahrnehmen. Diese Sachen sind: Das Maß (Quantität), die Positionen, die Zahlen, die Bewegungen, die Ruhende, die Gestalten, die Nähe und die Ferne, die Berührung und mehr als diese.“

Denn laut Ibn-Sīnā nehmen die Sinnesorgane ohne die Beteiligung der spezifischen Wahrnehmungen diese gemeinsamen Eigenschaften nicht wahr (S. 64). Der Grund für die Existenz mehrerer Sinneswahrnehmungen ist es, den Wahrnehmungsprozess zu verstärken, weil es in diesem Fall um eine direkte Wahrnehmung = المحسوس الذاتي geht, in der zwei Eigenschaftsarten -die gemeinsamen und die spezifischen Eigenschaften, wie die Farbe und der Körper, der diese Farbe hat- zusammen wahrnehmbar sind, und die Gefahr besteht, dass wir eine der beiden „verlieren“ und nur eine von ihnen wahrnehmen.

Nach dem Titel, den Ishāq für das erste Kapitel dieser Behandlung vorstellt - في وجود حس سادس. - الحس المشترك ووظيفته الاولى – Übers: Über die Existenz eines sechsten Sinn -Der Gemeinsinn und seine erste Aufgabe- soll die erste Aufgabe des Gemeinsinnes sein, an der Wahrnehmung der gemeinsamen und die akzidentiellen Wahrnehmungen der spezifischen Sinnesorgane teilzunehmen, besonders im Fall der Wahrnehmung der akzidentiellen Eigenschaften, wo die Vorstellungskraft, die ohne den Gemeinsinn, der ihr die Formen der Gegenstände liefert, nicht funktionieren kann.

Aristoteles behandelt in der zweiten Abhandlung der Schrift „De anima“ (Zweite Abhandlung, Kapitel 6, § Nr. (418a6-25)) die oben erwähnten drei Eigenschaftsarten der Wahrnehmung. Eine dieser Arten wird durch die spezifische Sinneswahrnehmung jedes Sinnesorgans definiert. In diesem Falle kann nur ein einziges bestimmtes Sinnesorgan X oder Y die Eigenschaften wahrnehmen, und in diesem Fall gibt es keinen Irrtum, so nimmt das Sehen nur die Farbe wahr. Ibn-Sīnā sagt: “المحسوس بالذات هو الذي تحدث منه كيفية في الة الحاسة مشابها لما فيه فيحس” (S. 70); Übers.: „Der Gegenstand, der direkt wahrgenommen wird, ist derjenige der aus ihm eine Qualität im Sinnesorgan erzeugt, die dem ähnlich ist, dann wahrgenommen wird.“ D.h. jedes Sinnesorgan kann nur die Art von Eigenschaften wahrnehmen, die auf es wirken zu können, um den Wahrnehmungsprozess zu aktualisieren.

Die zweite Sinneswahrnehmung ist die Gemeinsinnwahrnehmung aller Sinnesorgane, und sie ist nicht spezifisch für dieses oder jedes Sinnesorgan. So kann die Bewegung durch das Sehen und das Hören wahrgenommen werden (Siehe Ibn-Sīnā, S. 154-156).

Die dritte Sinneswahrnehmungsart ist die akzidentiell wahrgenommene Eigenschaft. Sie ist akzidentiell, weil wir sie nicht direkt wahrnehmen, sondern weil sie sich akzidentiell in einer direkten Sinneswahrnehmung befindet; z.B. wird die Farbe Schwarz durch die Sinnesorgane wahrgenommen, aber dass X schwarz ist, ist eine akzidentielle Sinneswahrnehmung, weil das Sinnesorgan nicht durch diese Eigenschaft erregt wird, eben weil sie X ist, sondern weil sie schwarz ist. Ibn-Sīnā nannte diese Art von Prozess der Wahrnehmung der akzidentiellen Eigenschaften „ليس محسوسا بالحقيقة“ (S. 154) Übers.: „sie wird nicht in Wirklichkeit wahrgenommen.“.

Wir können also sagen: Das erste Kapitel der dritten Abhandlung des Aristoteles – und Ishāqs - beschäftigt sich mit den direkt und akzidentiell wahrgenommenen Eigenschaften.

Ibn-Sīnā spricht über die direkte Sinneswahrnehmung erst, wenn er den Tastsinn behandelt. Über die akzidentiellen Eigenschaften spricht er am Ende der Behandlung des Sehens und als Vorbereitung für die Untersuchung des Gemeinsinnes und der inneren Sinne. Dasselbe Vorgehen finden wir auch bei Aristoteles.

5.3.2. Der Gemeinsinn: Seine zweite und dritte Aufgabe

الحس المشترك: وظيفته الثانية والثالثة

7) *Aristoteles – Ishāq ibn Ḥunayn*: § Nr. (425b12-17), S. 64 “ ولكن اذ كنا مدركين لما راينا “ Nachdem wir Aristoteles und Ibn-Sīnā folgend im ersten Kapitel zeigten, dass es neben den fünf Sinnen keine anderen gibt, wird hier über zwei verschiedene Wahrnehmungskräfte, die nicht mit einem der einzelnen spezifischen Sinnesorgane identisch sind, gesprochen. Gemeint ist die Kraft, die den Wahrnehmungsprozess selbst wahrnimmt, und die Kraft, die zwischen den einzelnen spezifischen Gegenständen jedes Sinnesorgans unterscheidet.

Aristoteles fragt, ob wir den Prozess der Sinneseindrücke wahrnehmen können, ob wir uns ihrer bewusst sind, ob wir für den Prozess des Sehens durch das Sinnesorgan des Sehens selbst oder durch ein anderes Sinnesorgan wahrnehmen? Er entscheidet sich für die erste Möglichkeit. Die Sinnesorgane nehmen den Prozess der Sinneseindrücke selbst wahr. Ibn-Sīnā unterscheidet terminologisch nicht zwischen den Sinneseindrücke und der Wahrnehmung. Er verwendet für beide den Begriff „الادراك“ die Erfassung. An einer Stelle sagt Ibn-Sīnā: „واما القوة المدركة من الباطن، فبعضها، قوی تدرك صور المحسوسات وبعضها تدرك معاني المحسوسات...ومنها ما يدرك ادراكا اوليا ومنها...ادراكا...تثانويا...“ (S. 43-44) Übers.; „Aber was die Fähigkeiten die von Innen erfassen betrifft, so dass einige von ihnen die Formen der Wahrgenommenen erfassen, und einige von ihnen die intentiones der Wahrgenommenen erfassen... einige von ihnen erfassen eine primäre Erfassung, und einige...eine sekundäre Erfassung...“ Der Gemeinsinn ist ein inneres Seelenvermögen, das auf der zweiten Stufe des Wahrnehmungsprozesses nach den äußeren Sinnesorganen kommt. Die Sinnesorgane können auch wahrnehmen, und er verwendet den Begriff “ تدرك “ d.h. erfasst und nicht “ تحس “ d.h. wahrnimmt (Siehe S. 43-44). Die Sinnesorgane und der Gemeinsinn zusammen nehmen die Form der äußeren Gegenstände - ادراك الصور - wahr, aber zuerst mit den äußeren Sinnesorganen, dann mit dem Gemeinsinn, wie die Wahrnehmung des Schafes bezüglich des Wolfes. Aber die Wahrnehmung der intention - ادراك المعنى - wird nur durch den Gemeinsinn allein ausgeführt. Die erste Art der Wahrnehmung bei Ibn-Sīnā ist mit der oben erwähnten Wahrnehmung des Aristoteles, die durch das Sinnesorgan geschieht, identisch. Die Kraft, die die

Gestalt und die Farbe des Wolfs wahrnimmt, tut dies erst mittels der äußeren Sinnesorgane, aber unter Beteiligung des Gemeinsinnes (Siehe bei Ibn-Sīnā, S. 43-44). Ibn-Sīnā beschränkt die Sinneswahrnehmung in diesem Falle nur auf den Bereich der Sinnesorgane, denn dies bedeutet, dass die Sinnesorgane ihren Wahrnehmungsprozess wahrnehmen. Als Fortsetzung dieses Themas unterscheidet er zwischen der Wahrnehmung, die mit der Aktivität verbunden ist, und zwischen der Wahrnehmung, die ohne Aktivität ist (S.44). Die beiden Arten gehören zum inneren Sinnesvermögen. Die gemeinsamen Eigenschaften gehören zu diesen Arten. Die Wahrnehmung mit Aktivität ist bei Ibn-Sīnā identisch mit der obigen Wahrnehmungsart des Aristoteles, die den Wahrnehmungsprozess wahrnimmt. Laut Ibn-Sīnā gehört es zu den Tätigkeiten der Sinnesvermögens, die Formen -الصور- und die intentiones -المعاني- zusammenzufassen und voneinander zu trennen. An dieser Stelle nehmen bei Ibn-Sīnā die Sinnesvermögen ihre Wahrnehmungsprozesse wahr, wie an der oben erwähnten Stelle bei Aristoteles. Vielleicht wird gegen diese Annahme eingewendet, diese Wahrnehmungsart betreffe nur die inneren Sinne? Doch da bei Ibn-Sīnā auch die Wahrnehmung der intentiones -المعاني- an diesem Prozess beteiligt ist, ist auch die Wahrnehmung der Formen inbegriffen. Die Formen sind die wahrgenommenen Eigenschaften der äußeren Sinne. Deswegen sind die äußeren Sinne zusammen mit den inneren Sinnen an diesem Wahrnehmungsprozess beteiligt. Die äußeren Sinne liefern den inneren Sinnen die Sinneseindrücke; sie stehen an erster Stelle bei diesem Prozess.

An anderer Stelle sagt Ibn-Sīnā, dass die direkt wahrgenommenen Eigenschaften durch Erleiden erzeugt werden müssten. Das Erleiden entsteht in den Sinnesorganen und nicht in den wahrgenommenen Objekten. Ohne dieses Erleiden der Sinnesorgane wird es keine Wahrnehmung geben (S. 70). Das direkt wahrgenommene Objekt ist dasjenige, aus dem eine Qualität auf das Sinnesorgan, das ihm ähnelt, übergeht. (S.70).

Wenn er erklärt, dass die Wahrnehmung ein Erleiden ist, sagt er, dass das Sinnesorgan in der Aktualität -الحاس بالفعل- dem aktuellen wahrgenommenen Gegenstand -المحسوس بالفعل- ähnlich wird, und dass das potentielle Sinnesorgan dem potentiellen wahrgenommenen Gegenstand ähnlich wird. Der aktuelle wahrgenommene Gegenstand ist, was das Sinnesorgan als Form des Gegenstandes wahrnimmt, denn dann - und das ist die wichtigste Mitteilung Ibn-Sīnās, die unsere Diskussion betrifft - wird das Sinnesorgan sich auf eine Art und Weise selbst

فيكون الحاس من وجه ما يحس ,, wahrnehmen und nicht den wahrgenommenen Gegenstand (Siehe S. 67-68).
... ذاته لا الجسم المحسوس...

In der modernen psycho-Physiologie heißt die Wahrnehmung der Formen der Gegenstände Sensation, deren Wirkung sich nur im Raum der Sinnesorgane ihre entfaltet. Bei diesem Stufenprozess gibt es keine Urteile oder Unterscheidungen zwischen den verschiedenen intentiones; es ist eine nicht-urteilende Wahrnehmung. Die zweite Wahrnehmungsart, die intention, heißt in der modernen Terminologie „Perception“ die erst in den inneren Seelenvermögen geschieht, wie der Gemeinsinn und die Vorstellungskraft und das Gedächtnis. Auf dieser Stufe wird der Unterschied zwischen den Dingen klar gemacht. Bei der Sensation geht die Aktivität der Sinneseindrücke auf die Sinnesorgane als Reizung oder Anregung über. Aristoteles sah in dieser Reizung eine Art von Wahrnehmung des Sinnesorgans ihrer eigenen Wahrnehmungen. Bei der Perception gibt es keine Reizung, sondern nur eine Wahrnehmung, was Ibn-Sīnā mit -المعنى- intention bezeichnete, oder was Aristoteles -الادراك- Erfassung nannte. An dem Prozess dieser Wahrnehmung ist nicht nur der Gemeinsinn beteiligt, sondern auch die Vorstellung und das Gedächtnis (Wir werden dieses Thema in der kommenden Diskussion bearbeiten.)

8) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (425b17-22, 425b22-25), S. 64-65 “ وفي هذا ايضا مسالة : ...فاللون اول منظور اليه... لا على نحو واحد... وايضا انما حال الناظر حال بقدر تلونه... واثارها بعد مفارقتها اياه “: In diesem § versucht Aristoteles, die Anahmen, die gegen seine Argumente aus dem vorherigen § vorgebracht wurden, zu entkräften und darauf zu antworten: 1.) Wenn das Sinnesorgan das Sehen wahrnimmt und wenn 2.) das Sehen die Wahrnehmung der Farben ist, dann würde es sich 3.) selbst wahrnehmen. Die Antwort, die Aristoteles gibt, lautet: Bei den oben erwähnten gegnerischen Annahmen versteht man das Sehen als wäre es ein mechanischer Prozess der Wahrnehmung der Farbe. Wenn dem so wäre, meint Aristoteles, wie kann man dann erklären, dass wir in der Dunkelheit noch sehen können. Das Sehen ist nicht einfach die Einstempelung der Farbe in das Sinnesorgan. In der Nacht können wir die Farben der Dinge nicht wahrnehmen, aber unsere Sinneswahrnehmung des Sehens kann die Dunkelheit wahrnehmen und so sehen. Die zweite Antwort lautet: Im Sinnesorgan des Sehens gibt es Farben “انما حال الناظر حال بقدر تلونه“ d.h.“ Ferner ist auch das Sehende selber gewissermaßen gefärbt“⁷²¹, daher ist es das Sinnesorgan

⁷²¹ Ebd., S. 322.

selbst, das diese Farben wahrnimmt. Wie begründet er diese Annahme? Das Sinnesorgan nimmt das wahrgenommen Objekt ohne die Materie wahr, deswegen sehen wir auch nach dem Ende des Sehensprozesses der äußeren Gegenstände“ لذلك “تثبت...بعد مفارقتها. Wenn von den Formen der äußeren Gegenstände die Rede ist, dann geht es nicht um die Wahrnehmung der Sinnesorgane allein, sondern, wie Ibn-Sīnā meinte und wie wir gezeigt haben, sind auch der Gemein Sinn in diesem Fall beteiligt. Ishāq ibn Ḥunayn, der diese Texte übersetzte, wählt als Titel die Formulierung „die zweite und die dritte Aufgabe des Gemein Sinnes.“ Ibn-Sīnā übernahm diese Ansicht. Was uns an diesem § noch interessiert, ist die Frage, ob die Argumente bei Aristoteles mit Ibn-Sīnās Vorstellungen übereinstimmen.

1.) Die obige Annahme des Aristoteles finden wir bei Ibn-Sīnā, wenn er über das Licht und über die Transparenz und über die Farbe spricht. Er bestätigt diese Annahme des Aristoteles bezüglich der Wahrnehmung des Sehens (S. 90-93). Die Wahrnehmung des Sehens ist nichts anderes, als auf die Dinge zu blicken ”لأنه ان كان...الى الشيء“ (Ishāq, S. 64-65) d.h. „Wenn nämlich -mit dem Gesichtorgan wahrnehmen- Sehen bedeutet,...“⁷²² Ibn-Sīnā bestätigt diese Annahme (Siehe v.a. das siebte Kapitel dieser Abhandlung S. 137- 145. Siehe auch das zweite Kapitel der zweiten Abhandlung S. 59-68).

2.) Die zweite Annahme des Aristoteles über die Farbe finden wir im ersten Kapitel der siebten Abhandlung „Über das Licht und die Transparenz und die Farbe, S. 90-94. Ibn-Sīnā sagt, dass einige äußere Gegenstände, um wahrgenommen zu werden, etwas brauchen, das ihnen die Eigenschaft der Farbe verleiht (S. 92), d.h. die Farbe ist, was man Sieht, wenn man die Gegenstände anschaut, und erst sie macht die Gegenstände sehbar.

3.) Mit dem oben erwähnten Argument des Aristoteles, das als Schlussfolgerung aus den vorherigen Argumenten gilt, ist Ibn-Sīnā nicht einverstanden, weil diese Schlussfolgerung falsch ist.

Aristoteles gibt zwei Antworten. Bei der ersten stimmt Ibn-Sīnā der Antwort des Aristoteles zu. Ibn-Sīnā meint, dass der Sehensprozess nicht einfach ein Wahrnehmungsprozess der Farbe ist. Wie Aristoteles verwendet er das Argument der Dunkelheit, um sein Argument zu erklären. Er meint: Wenn es keine Farbe gibt, weil ein Mangel an Licht besteht, dann wird im Sehen nur schwarz wahrgenommen, das aber potentiell farbig ist. „انما المظلم هو الذي هو المستنير.“ Die Dunkelheit ist ihm

⁷²² Ebd., S. 321.

zufolge eine Situation, in der man nichts sieht. Wenn jemand seine Augen schließt, sagt Ibn-Sīnā, wird er eine Vorstellung von der Dunkelheit bekommen. Dasselbe sieht er, wenn seine Augen offen sind und er in die dunkle Luft blickt. Das bedeutet laut Ibn-Sīnā nicht, dass man nicht sieht, weil es einen Mangel an Licht gibt (Siehe S. 92-93).

D.h. wenn es kein Licht gibt, können wir dennoch die Dunkelheit wahrnehmen.

Die zweite Antwort des Aristoteles, die wir bei Ibn-Sīnā finden, ist folgende: Das Sinnesorgan liefert dem Gemeinsinn die Formen der äußeren Gegenstände. Von dort werden sie weiter zur Vorstellungskraft geleitet und dort für verschiedene Zwecke benutzt; für das Gedächtnis und für die Zusammensetzung der Formen und dafür, neue Ideen voneinander zu trennen. Die wahrgenommenen Formen, die ganz von der Materie abstrahiert werden, bleiben in der Vorstellungskraft vorhanden, auch nachdem die wahrgenommenen Objekte nicht mehr für die Sinnesorgan repräsentiert sind (S. 147-148). Ibn-Sīnā erwähnt diese Argument, wenn er über die Wahrnehmungsarten im allgemein spricht. Er sagt: „ فان كان الإدراك ادراكا لشيئ مادي فهو .. اخذ صورته مجردة عن المادة تجريدا ما.. فتارة يكون النزاع عن المادة نزعا مع تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون النزاع نزعا كاملا... واما الخيال والتخيل فانه يبرئ الصورة المنزوعة عن المادة تبرئة اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا تحتاج في وجودها فيه الى وجود مادتها لان المادة وان غابت عن الحس او بطلت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال... الا ان الخيال لا يكون قد جردها عن اللواحق المادة... واما الخيال فانه قد جردها عن المادة تجريدا تاما ولكن لم يجردها البتة عن لواحق المادة. لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصورة المحسوسة... واما الوهم فانه قد يتعدى قليل هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي ذاتها بمادية وان عرض لها ان تكون في مادة... والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور ، فاذا الوهم قد يدرك امورا غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية، فهذا النزاع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النزعين الاولين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية وبحسب مادة وبالقياس اليها ومتعلقة بصورة محسوسة مكنوفة الصورة عن لواحق المادة وبمشاركة الخيال...“ (S. 60-62); Übers.: „Wenn die Wahrnehmung eine Wahrnehmung eines Dinges ist, dann heißt dies die Einnahme seiner Form, die von der Materie auf eine Art und Weise abstrahiert ist [...] manchmal wird das Herausziehen der Materie von allen materiellen Eigenschaften oder manchmal nur von einigen von ihnen begleitet, und manchmal ist das Herausziehen vollständig [...] Die Vorstellungskraft und der Vorstellungsprozess -التخيل- abstrahieren die herausgezogene Form von der Materie mehr als zuvor, weil sie die Form von der Materie nimmt, bis zu der Stufe, wo sie ihre Materie nicht braucht, um sie -die Form- zu behalten. Denn wenn die Materie vor der Sinneswahrnehmung sich nicht

repräsentiert ist, oder sie nicht mehr existiert, dann bleibt die Form stabil in ihrer Existenz in der Vorstellungskraft [...] aber die Vorstellungskraft (bis dieser Stufe) abstrahierte sie nicht von ihrem materiellen Begleiter -اللواحق- [...]; die Vorstellungskraft abstrahierte sie völlig, aber nicht ganz von ihrem materiellen Begleitern, weil die Form, die sich in der Vorstellungskraft befindet, der sinnlichen Form entspricht [...] Aber die aestimativa wird diese Stufe mit kleineren Schritten im Abstrahierungsprozess beschreiten, weil sie die intentiones, die in sich selbst nicht materiell sind, bekommt, auch obwohl sie in der Materie vorher existierte [...] Die aestimativa nimmt wahr und bekommt solche Dinge – er meint wie das Gute, das Böse, was sich anpasst und was sich von anderem unterscheidet usw. Dann nimmt die aestimativa Dinge wahr, die keine Materiell sind, die sie aber aus der Materie zieht, und sie nimmt intentiones wahr, die unsinnlich sind, obwohl sie vorher materiell waren. Diese Extraktion ist radikale und ist einfacher als die beiden ersten Abstrahierungen, aber trotzdem abstrahiert sie diese Form nicht von der materiellen Begleitern, weil sie sie als Einzelnes wahrnimmt und sie wahrnimmt in Bezug auf eine Materie und abhängig ist von einer sinnlichen Form, die mit dem materiellen Begleiter gerollt ist, und in Zusammenarbeit mit der Vorstellungskraft [...].“ Nach dieser Vorstellung sehen wir Ibn-Sīnā sehr nah an Aristoteles in dieser Frage (Siehe die andere Stelle bei Ibn-Sīnā nach seinen übersetzten Texten, die sich in seinem Buch finden, S.147 und S. 44-45).

9) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (425b26-426a1), S. 65 “ و صار فعل المحسوس “ Die Beziehung zwischen den Sinnesorganen und den wahrgenommenen Objekten.

Die wahrgenommenen Eigenschaften sind, obwohl sie nach diesem § nicht vom Organismus, der sie wahrnimmt, abhängig sind, sie sind sie dennoch von den inneren Eigenschaften des Organismus’, d.h. von der Art ihrer Existenz in der Sinneswahrnehmung, abhängig: Die Aussage des Aristotels: “ و صار فعل المحسوس ” (S. 65) bestätigt diese Interpretation. Gibt es keinen Organismus, der wahrnimmt, gibt es keine aktuelle Wahrnehmung. Aristoteles erklärt das. In dem Moment, in dem eine aktuelle Wahrnehmung geschieht, sind das wahrgenommene Objekt und das Sinnesorgan eins. Beispiel ist das Hören. Am Hören sind mehrere Dinge beteiligt: Ein sinnliches Objekt und eine sinnliche Eigenschaft, die noch nicht wahrgenommen wurde -wie im Fall der Glocke, die einen Ton hervorbringt, deren Klingen aber nicht gehört wurde- und ein Sinnesorgan –die Ohren- und ein

Wahrnehmungsvermögen -das Hören-, das noch nicht auf aktuelle Weise verwirklicht wurde, und eine sinnliche Eigenschaft, die aktuell wahrgenommen wurde. Nach dieser Vorstellung sehen wir, dass es bei der Wahrnehmung verschiedene Stufen der Potentialität und Aktualität gibt. Die Sinneswahrnehmung ist nach Aristoteles ein Bewusstsein für die wahrgenommenen Eigenschaften durch die Sinnesorgane, wie er in § Nr. (425b12-17), S. 64-65, aufzeigt. Deswegen werden im Wahrnehmungsprozess die sinnlichen Eigenschaften des Objekts und des Sinnesorgans eins. Das Sinnesorgan nimmt laut Aristoteles seine wahrgenommenen Eigenschaften des äußeren Objekts wahr, d.h. es ist sich ihrer bewusst. Daher sie sind eins und können nicht voneinander getrennt werden.

Ibn-Sīnā übernimmt diese Ansicht des Aristoteles zur Gänze.

Die oben erwähnte Grundidee ist bei Ibn-Sīnā wie bei Aristoteles ein wichtiges Argument der Wahrnehmungstheorie. Ibn-Sīnā sagt: “فان الاحساس انفعال ما...القريبة منها“ d.h. Die Wahrnehmung ist eine bestimmte Erleidensart...die nah von ist“ An dieser Stelle bezeichnet er die Beziehung zwischen dem wahrgenommenen Gegenstand und dem Sinnesorgan. Die Beziehung ist unter dem Begriff “انفعال“ Erleiden bekannt. Das Erleiden der Wahrnehmung bedeutet die Aufnahme der Form des Gegenstandes durch das Sinnsorgan, und die Änderung in der Wahrnehmung, bis sie dem aktuellen wahrgenommenen Gegenstand ähnelt. Aber diese Ähnlichkeit ist erst möglich, wenn sich die Beziehung zwischen der Wahrnehmung und dem wahrgenommenen Objekt aktualisiert. Die Worte “المحسوس بالفعل“ d.h. das wirkliche Wahrgenommene sind parallel zur oben erwähnten Aussage des Aristoteles “وصار وانه المتصور بالصورة- d.h. das Auge selbst wird das Sehen wahrnehmen. Beide, Ibn-Sīnā und Aristoteles, argumentieren im Sinne des vorherigen § Nr (425b12-17) bis § Nr. (426a20-6), S. 64-66. In der Erklärung der folgenden Paragraphen bis zum oben bezeichneten Paragraphen werde ich auf diese Annahme Ibn-Sīnās zurückkommen.

⁷²³ Ebd., S. 322.

Als Beispiel für diese Ahnname wählt Aristoteles die Wahrnehmung des Hörens. Der Wahrnehmungsprozess des Hörens bei Aristoteles in diesem § ist derselbe wie bei Ibn-Sīnā (Siehe Ibn-Sīnā, fünftes Kapitel der zweiten Abhandlung über das Hören, S. 82-89). Bei beiden ist das Subjekt des Hörens der Ton. Sie meinen, der Ton oder das Klingen ist keine wirkliche Eigenschaft, wenn sie nicht wahrgenommen wird, d.h. wenn sie außerhalb des Wahrnehmungsorgans ist. Der Ton und das Klingen werden nur dann als aktuelle Eigenschaften betrachtet, wenn es einen Kontakt zwischen zwei Körpern durch Stoß oder durch die Trennung eines Körpers vom anderen gibt (Siehe Ibn-Sīnā, S. 82). Diese Ansicht entspricht der oben erwähnten Ansicht des Aristoteles : Um von einem Ton sprechen zu können, genügt es nicht, dass irgendein Kontakt zwischen Körpern hergestellt wird, sondern dieser Stoß muss durch ein Sinnesorgan aufgenommen werden und auf es einwirken, um das oben erwähnte Erleiden zu bewirken. Dann entsteht die Ähnlichkeit zwischen dem wahrgenommenen Objekt und der Wahrnehmung; Ibn-Sīnā erwähnt das an einer Stelle, an der er die Wahrnehmung als Erleiden erklärt. Nach dieser Erklärung sind die Eigenschaften, die durch die Sinnesorgane aufgenommen werden, dem Sinnesorgan nicht ähnlich, sondern anders, denn durch die Wahrnehmung werden sie erst ähnlich („لكن المحسوس بالذات هو الذي تحدث منه كيفية في الآلة الحاسة مشابهة لما فيه فتحس“). Siehe Ibn-Sīnā, S. 70; Über die Unähnlichkeit zwischen den wahrgenommenen Eigenschaften des Gegenstandes und dem Sinnesorgan als Voraussetzung der Wahrnehmung bei Ibn-Sīnā, S. 71); Übers.: „Aber der direkt wahrgenommene Gegenstand ist derjenige, durch den eine Qualität im Sinnesorgan geschieht, die dem ähnlich ist, was sich in ihm selbst befindet, dann wird wahrgenommen.“ D.h. die Ähnlichkeit geschieht erst, wenn es der Wahrnehmungsprozess tätig ist (Siehe auch andere §§ bei Aristoteles, Zweite Abhandlung, fünftes Kapitel, § Nr. 417a 18-20). Der Ton ist bei beiden eine akzidentielle Eigenschaft und keine wirkliche, die aus der Bewegung der Luftwellen entsteht (Siehe Ibn-Sīnā S. 84). Während die Bewegung der Luftwellen nicht auf das Sinnesorgan einwirkt, bleiben dieser Ton und das Klingen potentiell.

10) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (426a2-20), S. 65 “ وان كانت الحركة والفعل “
 “: والالم في المؤلم...والفعل من اللون لا يسمى...اما المحسوسات التي حالها بالقوة فليست بمضطرة الى هذا
 In diesem § versucht Aristoteles den Platz der Ereignisse der Wahrnehmungsprozesse zu bezeichnen. Dieser Prozess befindet sich im Sinnesorgan. Der Platz der Wahrnehmungsereignisse ist direkt mit der Bewegung

verbunden: وان كانت الحركة...الى المفعول به d.h. „Wenn die Bewegung...Denn die Wirksamkeit des Bewirkenden und Bewegenden vollzieht sich im Leidenden.“⁷²⁴ Dies bezieht sich auf den Platz der Bewegung, die diese Ereignisse selbst ist. Die Bewegung geschieht vom wahrgenommenen Gegenstand- فعل الفاعل وحركة المحرك -, d.h. „Denn die Wirksamkeit des Bewirkenden und Bewegenden “ er aktiv ist, in diesem Fall zum Sinnesorgan -الى المفعول به- „Denn die Wirksamkeit des Bewirkenden und Bewegenden. “ hin, das nur passiv ist. Sie befindet sich dann im Bereich des Sinnesorganes. So ist die Bewegung identisch mit der Sinneswahrnehmung, d.h. die sinnliche, Eigenschaft die noch nicht vom Sinnesorgan wahrgenommen wurde, befindet sich im Sinnesorgan - فبالاضطرار ان - d.h.“ dann muss auch der Ton und das wirkliche Hören in dem sein, was der Möglichkeit nach so ist.“⁷²⁵, wenn sie nicht wahrgenommen wurden, sie sind in ihrem Wesen nicht eins mit dem Sinnesorgan; erst wenn sie vom Sinnesorgan aufgenommen werden - انما تنتهي الى المفعول به - d.h. „ vollzieht sich im Leidenden.“⁷²⁶, werden sie aktuell. Aber die Bewegung, die aktualisiert wurde, d.h. die wahrgenommen wurde, ist nicht nur im Sinnesorgan allein, sondern dieser Prozess findet sich im ganzen Raum, der das Sinnesorgan und das wahrgenommene Objekt enthält. Der wahrgenommene Gegenstand - فعل الفاعل - d.h. „ die Wirksamkeit des Bewirkenden“, wie auch -وحركة المحرك- d.h. „ die Wirksamkeit...des Bewegenden.“⁷²⁷ müssen sich bewegen, um durch die Sinnesorgane wahrgenommen zu werden - لم يكن المحرك مضطرا ان يتحرك- d.h. „ Darum ist es notwendig, dass das Bewegende sich bewegt.“⁷²⁸. Aristoteles wiederholt die Ansicht von den die Stufen der Potentialität-Aktualität der Wahrnehmung. Wenn wir vom aktuellen Klingen - وفعل السميع - und vom aktuellen Hören - ففعل ذي القرع قرع- sprechen, müssen wir das auf zwei Arten betrachten. In § Nr. (425b26.426a1), S. 65 erklärt er diese zwei Arten. Das Sinnesorgan ist in diesem Fall der Aktivität des Wahrnehmungsprozesses passiv. Dies ist aber noch keine totale Passivität, weil die Rede von der Bewegung, von einem Prozess ist, und diese können nicht passiv sein. Die Aktivität dieser Bewegung, sagte Aristoteles wird genannt, also abstrahiert „ الا ان هذا الفعل في بعض الاشياء مسمى، وفي بعض الاشياء غير مسمى „

⁷²⁴ Ebd., S. 322.

⁷²⁵ Ebd., S. 322.

⁷²⁶ Ebd.

⁷²⁷ Ebd.

⁷²⁸ Ebd.

d.h. „Aber bei einigen hat es einen Namen wie die Tönung und die Hörung, bei andern ist der eine Teil ohne Namen.“⁷²⁹ Das Sehen „النظر“, fordert ein Urteil, das das Sinnesorgan nicht geben kann. Aber die Farbe kann diese geben, zusammen mit dem Gemeinsinn, wie wir im vorherigen Paragraphen gezeigt haben. Was das Hören in diesem Wahrnehmungsprozess betrifft, ist für die Wahrnehmungsarten auf den vorgeschrittenen Stufen der Wahrnehmungsprozess wie der Geschmack = ذوقا, der das Sehen = نظرا gültig macht. Die Bitterkeit oder die Süße der Wahrnehmung des Geschmacksinns bleibt nur im Bereich des Sinnesorgans, aber der Geschmack „الذوق“, ist eine feine Unterscheidung, die nur für die Menschen gilt und nicht für die Tiere.

Die Parallelität des Satzes des Aristoteles über den Platz der Wahrnehmung, die passiv ist, lautet: „وان كانت الحركة والفعل...هما بالقوة في حد الانية.“ d.h. „, Wenn nun die Bewegung, das Tun, und das Leiden...was der Möglichkeit nach so ist.“⁷³⁰ Er befindet sich bei Ibn-Sīnā an folgender Stelle: ” فنقول يشبه ان يكون كل ادراك انما اخذ صورة “ (S. 59); Übers.: „Dann sagen wir, es ist ähnlich, dass jede Wahrnehmung eine Aufnahme der Form der wahrgenommenen Objekte auf eine Art und Weise ist.“ Das Wort -اخذ- zeigt, wo sich der Platz der Wahrnehmung befindet: Im Sinnesorgan. An anderer sagt er: „فالحس ياخذ الصورة عن المادة مع هذه اللواحق...“ (S. 60); Übers.: „Die Wahrnehmung nimmt die Form von der Materie mit diesen Begleitern [...]“. Auch hier weist das Wort -ياخذ- auf das Sinnesorgan als Platz für die Wahrnehmung hin. An anderer Stelle führt er dies aus: „ فنقول ان الحاس في قوته ان , يصير مثل المحسوس بالفعل اذ كان الاحساس هو قبول صورة الشيء مجردة عن مادته فيتصور بها الحاس , فالمبصر هو مثل المبصر بالقوة , وكذلك الملموس والمطعموم وغير ذلك. والمحسوس الاول بالحقيقة هو الذي ارتسم في الة الحس “ (S. 61); Übers.: „Wir sagen: Das Sinnesorgan in seiner Potentialität kann in der Aktualität dem wahrgenommenen Objekt ähnlich sein, und zwar, wenn die Wahrnehmung die Aufnahme der Form des Gegenstandes, die von seiner Materie abstrahiert wird, ist, dann wird das Sinnesorgan es in sich einformen, dann ist das Sehende -المبصر- ist dem potentiell Sehendem ähnlich, so auch das Berührende, das Schmeckende usw. . Das wahre (wirkliche) erste Wahrgenommene ist, was sich dem Sinnesorgan einprägt.“ Nicht nur die Aufnahme -اخذ- des Wahrgenommenen durch das Sinnesorgan in diesem Kontext bezeichnet die Aktivität des Sinnesorganes, die die Voraussetzung für die Entstehung der

⁷²⁹ Ebd., S. 322.

⁷³⁰ Ebd.

Ähnlichkeit zwischen dem Sinnesorgan und dem Wahrgenommenen ist. Daher ist der Platz des wahren wirklichen Wahrgenommenen im Sinnesorgan, und daher wird das Sinnesorgan sich mit dem Wahrgenommenen identifizieren. Das Sinnesorgan wird hier, bevor es in diesen Prozess sich eintritt, als Möglichkeit - بالقوة - betrachtet, d.h. es unterscheidet sich von seiner Aktivität in seinem Wesen vom Wesen der Wahrgenommenen. An dieser Stelle stimmt Ibn-Sīnā mit Aristoteles über die Stufen der Wahrnehmung von der Potentialität zur Aktualität überein. Für die Bewegung, die im Wesen der Wahrnehmung ist, verwendet Ibn-Sīnā das Wort "استكمال" - Vollkommenheit, anstatt "حركة" - Bewegung. Es ist nicht so, dass die Vollkommenheit keine Bewegung ist, aber sie ist keine physikalische Bewegung, sondern psychischer Natur. Dies entspricht der Bewegung, über die Aristoteles gesprochen hat. Er meint die psychische Bewegung der Wahrnehmung. Diese Bewegungsart ist mit der Vollkommenheit identisch. Ibn-Sīnā sagt: „وانفعال الحاس من .. المحسوس ليس على سبيل الحركة اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد بل هو استكمال ، اعني ان يكون الكمال والذي كان بالقوة قد صار بالفعل...“ (S. 67); Übers.: „Das Erleiden des Sinnesorgans durch das Wahrgenommene geschieht nicht nach der Weise der Bewegung, weil es in diesem Fall keine Änderung von einem Gegenteil zu einem anderen Gegenteil gibt, sondern sie ist eine Vollkommenheit. Ich meine, dass die Vollkommenheit von einer Potentialität zu einer Aktualität geworden ist.“ Die Vollkommenheit, über die Ibn-Sīnā spricht, bezeichnet den Prozess, in dem das Sinnesorgan sich selbst wahrnimmt: „فيكون الحاس من وجه ما يحس ذاته لا الجسم المحسوس لانه المتصور بالصورة التي هي ..“ (Ibn-Sīnā, S. 67); Übers.: „Dann wird das Sinnesorgan sich auf eine Art und Weise selbst wahrnehmen und nicht das Wahrgenommene, weil es sich die Form einprägt, die dem Wahrgenommenen näher steht.“; d.h. es wird dem Wahrgenommenen ähnlich.

Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema der Wahrnehmung und besonders die Ideen dieses Satzes des Aristoteles mit einer anderen Terminologie. Die Stufen der Wahrnehmung, die Beziehungsart der Sinnesorgane mit ihren Objekt, werden bei Ibn-Sīnā in -المحسوس- das Wahrgenommene, und in -المعنى- die intention eingeteilt. Das Sinnliche ist bei Aristoteles die passive Seite des Sinnesorgans. Ibn-Sīnā übernimmt diese Ideen von Aristoteles und erklärt sie weiter unter Verwendung seiner Terminologie. Er sagt: „ويشبه ان يكون اذا قيل احسست الشيء الخارجي كان معناه غير معنى .. احسست في النفس ، فان معنى قوله احسست الشيء الخارجي ان صورته تمثلت في حسي ومعنى احسست في النفس ان الصورة نفسها تمثلت في نفسي“ (Ibn-Sīnā, S. 63); Übers.: „Es ist ähnlich, wenn gesagt wird: Ich nahm den äußeren Gegenstand wahr, dann ist die Bedeutung

anders, als zu sagen: Ich nahm in der Seele wahr. Die Bedeutung seiner Aussage: Ich nahm den äußeren Gegenstand wahr, d.h. seine Form wird in meinen sinnlichen Organen repräsentiert. Die Bedeutung von „Ich nahm in der Seele wahr“ ist: Die Form selbst ist in meiner Seele repräsentiert.“

Die Potentialität des Sinnesorgans, das nicht auf Stufe der Ähnlichkeit mit dem Wahrgenommenen ist, wird an dieser Stelle von Ibn-Sīnā mit verschiedenen Merkmalen gezeigt: Die äußere Wahrnehmung, die nichts anderes als das Sinnliche ist, ist die Repräsentation der Form im Sinnesorgan. D.h. der Platz der Wahrnehmung auf dieser Stufe liegt noch im Sinnesorgan wie bei Aristoteles. Die Wahrnehmung, die die Sinnesorgane mit dem Wahrgenommenen umfasst d.h. der ganze Raum des Wahrnehmungsprozesses, ist bei Ibn-Sīnā mit intention „المعنى“, bezeichnet, und die Seele, die der Ort der Wahrnehmung ist, ist nichts anderes als der o.g. Raum der Wahrnehmung. Ibn-Sīnā erklärt an einer anderen Stelle diesen Unterschied und zwar durch einen anderen Kontext. Gemeint ist der Unterschied zwischen der Wahrnehmung der Form, die durch den äußeren und inneren Sinn zusammen wahrgenommen wird, und der Wahrnehmung der intention „المعنى“, die nur durch die inneren Sinne wahrgenommen werden kann. Die Passivität der Sinnesorgane bei der ersten Wahrnehmungsart findet ihren Ausdruck in der Aufgabe dieser Wahrnehmung, die mit den Trieben identisch ist; wie die Wahrnehmung des Schafes der Gestalt und Farbe des Wolfes. Es gibt keine freiwilligen Entscheidungen in diesem Prozess (Siehe Ibn-Sīnā, S. 43-44). Aber die Ähnlichkeit zwischen dem Sinnesorgan und dem Wahrgenommenen ist vorhanden, wenn sie auch keine völlige Ähnlichkeit ist, wie die -استكمال- Vollkommenheit - bei den Menschen. Diese Unterscheidung zwischen den Stufen der Wahrnehmung hat Ibn-Sīnā noch durch andere Merkmale formuliert. Die Potentialität der Sinnesorgane, die in diesem § des Aristoteles besprochen wird, fällt bei Ibn-Sīnā an dieser Stelle unter die -الادراك بدون فعل-, d.h. „die Erfassung ohne Aktivität“ In diesem Prozess ist die Form und die intention -الصورة والمعنى- im Sinnesorgan oder in einem anderen Seelenvermögen repräsentiert, ohne dass es eine Art von Aktivität der Sinnesorgane gibt, gemeint ist eine Aktivität, die zu den inneren Sinnen gehört. In diesem Fall gibt es als Folge dieser Annahme eine Ähnlichkeit zwischen dem Wahrgenommenen und dem Sinnesorgan. Die andere Art der Wahrnehmung, die von einer Aktivität des Sinnesorgans begleitet ist, ist -الادراك مع الفعل- d.h. „die Erfassung mit der Aktivität“ mehr als diese Ähnlichkeit. Als Erregung (Erleiden) der Sinnesorgane gehört sie zu einer höheren Stufe der Aktivität, die zum ganzen Raum der Seele gehört. Der

Grund hierfür ist, dass es in diesem Prozess keine Repräsentation gibt - اخذ صورة - d.h. „die Aufnahme der Form des Wahrgenommene“ sondern ein Art von Aktivität, durch die Formen und intentiones - صور ومعاني - zusammengesetzt werden. Ibn-Sīnā sagt, dass diese Wahrnehmungsart zu den inneren Sinnen gehört. Laut dieser Vorstellung sind die Sinnesorgane Passiv im Vergleich zu den inneren Sinnen, aber bezüglich ihrer selbst haben sie ihre Aktivitätsart. Wir sehen, dass Ibn-Sīnā wie Aristoteles die Sinnesorgane wie Aristoteles als aktiv, aber als passiv im Vergleich zu den inneren Sinnen betrachtet.

Aristoteles behandelt am Ende dieses § ein wichtiges Thema: Den Status der wahrgenommenen Eigenschaften: „فإذا كان فعل المحسوس والحاس فعلا واحدا... وكذلك سائر المحسوسات...“ (Ishāq, S. 65) d.h. „Da nun die Wirklichkeit des Wahrnehmungsgegenstandes und des Wahrnehmungsorganes dieselbe ist...so alles übrige...“⁷³¹. Wenn das Wahrgenommene und das Sinnesorgan identisch, d.h. wenn das Sinnesorgan aktiv ist aber in seinem Wesen verschieden, d.h. wenn das Sinnesorgan passiv ist, also potentiell ist, dann erscheint und verschwindet die Stufe der Identität der beiden gleichzeitig. Ibn-Sīnā übernahm diese Idee: „فإن الاحساس انفعال ما... فيكون الحاس بالفعل مثل المحسوس بالفعل والحاس بالقوة مثل المحسوس بالقوة...“ (Ibn-Sīnā, S. 67); Übers.: „So die Wahrnehmung ist ein bestimmtes Erleiden... so ist das wirkliche Sinnesorgan dem wirklichen Wahrgenommenen ähnlich, und das mögliche Sinnesorgan ist dem möglichen Wahrgenommenen ähnlich...“ Bei Ibn-Sīnā treten beide Situationen oder Sufen - die Aktualität und die Potentialität bei den Wahrgenommenen und den Sinnesorganen gleichzeitig auf und verschwinden auch gleichzeitig. Aristoteles sagt, dieses Phänomen gilt auch für die anderen Wahrnehmungsarten. Laut diesem § bei Ibn-Sīnā kann man nicht von einer aktuellen Wahrnehmung reden, ohne dass sie von einem Sinnesorgan wahrgenommen wird. Ibn-Sīnā erwähnt an anderer Stelle ebenfalls diese Möglichkeit: „فنقول ان الحاس في قوته ان... يصير مثل المحسوس بالفعل... وكذلك الملموس والمطعموم وغير ذلك...“ (Ibn-Sīnā, S. 63); Übers.: „Wir sagen: Das potentielle Sinnesorgan kann dem wirklich Wahrgenommenen ähnlich sein [...] und so auch die Berührende und die Schmeckende und die anderen.“

11) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (426a20-6), S. 65-66 “ وان الفسيولوجيين القدماء الذين “
 “تكلّموا به... في انه لا ابيض ولا اسود... وكان اولئك يقولون قولا كليا فيما لا يجوز عليه معنى الكلية

Aristoteles zeigt in diesem § die Meinungen seiner Vorgänger auf, deren Namen er nicht erwähnte. Aber wir wissen nach seiner Behandlung dieses Themas in seinem Buch - الكون

⁷³¹ Ebd., S. 322.

Physik, dass es sich hier um Demokrit und Leucippe handelt. Ihr Fehler ist, dass sie nicht unterscheiden konnten zwischen den potentiellen und aktuellen Wahrnehmungen: „وذلك والفلساد“ (Ishāq, S. 65-66) d.h. „Denn da Wahrnehmung und Wahrnehmungsgegenstandes zwei Bedeutungen haben,...., die nicht eindeutig sind.“⁷³² Sie meinten, es könne nicht weiß und schwarz ohne das Sehen geben und nicht die Wahrnehmung „saftig“ – كيموس - ohne den Geschmack. Aristoteles Antwort: Nur wenn die Rede von der Stufe der Aktualität ist, kann man sagen, dass die wahrgenommenen Eigenschaften nicht im wahrgenommenen äußeren Objekt ohne das Sinnesorgan existieren können. Aristoteles verleiht den wahrgenommenen Eigenschaften einen Status zwischen dem Subjektivismus und dem Objektivismus; d.h. die Existenz der Sinnesorgane ist die Voraussetzung für die Existenz der wahrgenommenen Eigenschaften. Ibn-Sīnā folgt Aristoteles in diesem Punkt. Das Erleiden der Wahrnehmung, die wir vorher bei Ibn-Sīnā erwähnten, ist parallel zu den Ideen des Aristoteles. Durch das Erleiden der Wahrnehmung wird die Identität zwischen dem Wahrgenommenen und dem Sinnesorgan erzeugt. Diese Identität ist wirkliche Wahrnehmung, deren Existenz von der Existenz des Sinnesorgans abhängig ist (Siehe Ibn-Sīnā, S.63, und S. 67). Der Satz Ibn-Sīnās „والمحسوس الاول بالحقيقية هو“; Übers.: „Das erste wirkliche Wahrgenommene ist dasjenige, das sich dem Sinnesorgan einprägt und das es wahrnimmt.“. Bedeutet, dass die wahrgenommenen Eigenschaften der äußeren Objekte nicht als Wahrgenommene betrachtet wurden. Das führt uns weiter zu einer anderen Stelle, wo Ibn-Sīnā wie Aristoteles meint, dass diese Eigenschaften vor diesem Prozess eine wirkliche Existenz hätten: „نعلم يقينا ان جسمين احدهما“; Übers.: „Wir wissen mit Sicherheit, dass es zwei Körper gibt, von denen einer das Sinnesorgan beeinflusst, und von denen einer nicht beeinflusst. Dieses Ding ist in sich selbst für eine Eigenschaft ständig, die das Prinzip, durch das es dieses Sinnesorgan beeinflussen (um es zu ändern) kann und nicht der andere.“ Diese Eigenschaft der äußeren Körper befindet sich in ihrer Potentialität unabhängig vom Sinnesorgan, sie wird auf dieser Stufe nicht als Wahrgenommenes betrachtet. Ibn-Sīnā erwähnte deutlich die Namen von Demokrit und dazu die Naturphilosophen, deren Fehler es war, dass sie die Existenz dieser Eigenschaften gänzlich ignorierten. Diese Eigenschaften, die unabhängig sind, sind der Grund für das Erleiden der Sinnesorgane, denn sie verleihen ihnen durch das Identitätsprinzip den Status als wirklich Wahrgenommene (Siehe Ibn-Sīnā S. 63-68).

⁷³² Ebd., S. 323.

12) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (426a27-b8), S. 66 “ وان كان الاتفاق في “: الاصوات صوت... اما في الشدة من الحلاوة... اذا دنت اليها... ومتى افطت هذه افسدت به وفسدته
Aristoteles spricht im ersten Teil dieses § von -المعنى- der intention, die die Wahrnehmung als höhere Stufe im Wahrnehmungsprozess im Vergleich zu -الصورة- d.h. zur Form bekommt. Wie wir oben erwähnten, wiederholt Aristoteles die Idee, das Hören und der Ton seien eins und zwar auf der Stufe der Identität, die zwischen dem Sinnesorgan und dem Wahrgenommenen hergestellt wird: „ والصوت والسمع شيان „, und wenn Ton und Gehör in einer Weise eines sind, ...“⁷³³. Der Ton und die Saftigkeit -الكيموس- und die anderen potentiellen Eigenschaften der äußeren Objekte, wenn sie potentielle Eigenschaften gehört zu werden, dann sind sie intentiones. Ibn-Sīnā behandelt an der oben erwähnten Stelle diese Ansicht, d.h. der Unterschied zwischen der Form und der intention (Siehe Ibn-Sīnā, S. 63 und S. 43). Auf Grund zu dieser oben Meinung des Aristoteles, kann ein lauter Ton die Hörwahrnehmung zerstören. Jede Wahrnehmung hat nach dieser Sichtweise ihre Harmonie, die die normale Situation für ihre Aktivität ist. Eine mehr als normale Aktivität der wahrgenommenen Eigenschaften kann die Wahrnehmung des Sinnesorganes zerstören, und damit wird die Wahrnehmung verhindert. Wenn wir einen Ton hören, denn wird dieser Ton durch die Aufnahme in das Sinnesorgan aktualisiert, d.h. das Hören wird -nach der Erklärung von Aristoteles und Ibn-Sīnā- mit ihm identisch, d.h. es wird selbst zu einer Harmonie. Folglich wird diese Harmonie zur Unharmonie, wenn die normalen Verhältnisse zwischen dem Ton und dem Sinnesorgan zerstört werden. Das gilt auch für alle anderen Wahrnehmungsarten.

Auch Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema und stimmt mit Aristoteles überein. Ibn-Sīnā zeigt dies ebenfalls am Beispiel des Hörens (Ibn-Sīnā, S. 88-89).

13) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (426b8-17), S. 66-67 “ فكل حس انما هو “: لمحسوس موضوع في عضو خاص... والا كان يجب بالاضطرار ان يقضي على كل شئ يماسه
In diesem § stellt Aristoteles die dritte Aufgabe des Gemeinsinnes vor. Diese Aufgabe ist die Unterscheidung zwischen den verschiedenen wahrgenommenen Eigenschaften, die nicht zu verschiedenen Sinneswahrnehmungen gehören, wie z.B. die Farbe weiß oder der Geschmack süß. Nachdem er gezeigt hat, dass jedes Sinnesorgan für eine bestimmte Sinneswahrnehmung zuständig ist, zeigt er nun,

⁷³³ Ebd., S . 323.

dass jedes Sinnesorgan zwischen den wahrgenommenen Eigenschaften, die nur zu seiner Aufgabe gehören unterscheidet, wie im Falle des Sehens, das Sinnesorgan des Sehens zwischen schwarz und weiß unterscheidet. Der Tastsinn ist das einzige Sinnesorgan, das mehrere wahrgenommene berührende Eigenschaften hat. Die Aufgabe des Gemeinsinnes wird deutlich, wenn wir die Farbe weiß wahrnehmen müssen. Um dazu fähig zu sein, müssen wir diese Farbe von den anderen Sinneswahrnehmungen, nämlich z.B. dem süßen Geschmack unterscheiden. Die Augen oder der Geschmackssinn können das nicht. Der Sinn, der für diese Unterscheidung verantwortlich ist, ist das System der Sinneswahrnehmung - الحس. Im vorherigen § bei Aristoteles - Ishāq erläutert Aristoteles diese Ansicht, wenn er über die akzidentell wahrgenommenen Eigenschaften spricht. Ein einziges Sinnesorgan kann nicht für die Wahrnehmung aller wahrgenommenen Eigenschaften zuständig sein. Auf dieser Stufe des Gemeinsinnes sind die wahrgenommenen Eigenschaften als intention „المعنى“, und nicht als Form „صورة“ identifiziert; ihr Platz ist nicht mehr im Sinnesorgan, sondern im Bereich der inneren Sinne.

Ibn-Sīnā stimmte dem ersten Satz Aristoteles - Ishāqs zu, dass jedes Sinnesorgan seine eigenen bestimmten wahrgenommenen Eigenschaften habe (Siehe besonders Ibn-Sīnā, S. 42-43, und die Stellen, an denen jedes Sinnesorgan detailliert behandelt wird, S. 68-156). Die Aufgabe des Sinnesorganes, zwischen den verschiedenen wahrgenommenen Eigenschaften zu unterscheiden, behandelt Ibn-Sīnā erst im ersten Kapitel der vierten Abhandlung, wo er im Allgemeinen die inneren Sinne der Tiere vorstellt. Ibn-Sīnā meint wie Aristoteles, dass es keinen Gemeinsinn gebe, der den ontologischen Status der äußeren Sinne besitze, sondern dass die Rede von einem Gemeinsinn sein müsse, der eine Funktion ist. Mit Ibn-Sīnās Worten: „هو القوة“, - Übers.: „, Sie ist die Fähigkeit [er sagt nicht ein Teil], zu der alle Wahrgenommenen fließen.“ Aristoteles kommt zu dem Ergebnis, dass es neben den fünf Sinnen keine anderen Sinne gebe. Aber an anderen Stellen finden wir, dass Ibn-Sīnā wie Aristoteles über die Position des Gemeinsinnes spricht. Bei Aristoteles sitzt dieser im Herz. Aristoteles betrachtet die Seele als eine Fähigkeit und nicht als getrennte Teile, und der Gemeinsinn gehört zu dieser Fähigkeit. Das Herz ist bei ihm das Zentrum der Seele. Deshalb ist auch der Gemeinsinn im Herz zu verorten; bei Ibn-Sīnā liegt der Gemeinsinn im vorderen Teil der Gehirnhöhle, die alle Formen, die in die fünf Sinnesorgane eingepägt sind, aufnimmt (Ibn-Sīnā, S. 44).

Im ersten Kapitel der vierten Abhandlung zeigt Ibn-Sīnā diese Aufgabe des Gemeinsinnes auf und gibt Beweise für die Existenz dieses Sinnes (S. 157-161). Ibn-Sīnā verwendet als Beispiel für die Erklärung der Existenz des Gemeinsinnes den Unterschied zwischen dem, was gefärbt und dem, was berührt ist - الملون والملوس. Dem entspricht bei Aristoteles - Ishāq der Unterschied zwischen dem, was weiß und dem, was süß ist.

Der Begriff „فصول، فصلها“ bei Ishāq bedeutet „der Unterschied“, der bei Ibn-Sīnā „التمييز“ ist (S. 157). Was der Gemeinsinn wahrnimmt, nennt man Form, um es von der intention - zu unterscheiden, die zur Fähigkeit aestimativa.

Der letzte Satz bei Aristoteles - Ishāq über den Tastsinn ist nicht ganz verständlich. Aber man kann diesen Satz folgendermaßen interpretieren: Der Tastsinn gehört zu den wichtigsten Sinnen. Aristoteles sagt, dass der Sitz des Tastsinnes im Herzen sei, wo auch die wichtigste Funktion der Seele ist. (Zweite Abhandlung, zweites Kapitel, 423a15-17, und 423b17-26). Aber Aristoteles meint, dies bedeute noch nicht, dass der Tastsinn das Ziel der Wahrnehmung sei; d.h. er betrachtet ihn nicht, als wäre er derjenige Sinn, dem die Aufgabe des Gemeinsinnes zukomme.

14) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: §§ Nr. (426b17-23) und Nr. (426b23-29), S. 67
ولا يمكن القاضي ، في حد القضاء...وقد استبان انه لا يمكن المنفرد ان يفضي على اشياء متفرقة...وليس “
Aristoteles erklärt in diesem § seine Ansicht über die Notwendigkeit der Existenz eines Sinn und nicht mehrerer, der diese Aufgabe der Unterscheidung zwischen den verschiedenen wahrgenommenen Eigenschaften der verschiedenen Sinneswahrnehmungen ausübt. Der Unterschied zwischen weiß und süß müßte durch einen einzelnen Sinn wahrgenommen werden, nämlich durch den Gemeinsinn.

Die Einheit dieses Prozesses fordert auch die zeitliche Einheit. Die Unterscheidung müßte zu einer bestimmten Zeit geschehen. Die Zeit ist ein wichtiges Element bei diesem Prozess. Die oben erwähnten Stellen bei Ibn-Sīnā sind parallel zu diesen Ideen des Aristoteles (Ibn-Sīnā, S. 157-161). Der Satz des Aristoteles “ولكن ينبغي ان يكون الامر ان جميعا واضحين له“ d.h. „...“, sondern beides muss für ein einziges Organ erkennbar sein.“⁷³⁴ ist bei Ibn-Sīnā durch den Ausdruck Unterscheidung - تمييز - repräsentiert (S. 157), der nichts anderes bedeutet, als klar zu unterscheiden. Ibn-

⁷³⁴ Ebd., S. 324.

Sīnā spricht von einem Sinn, der eine Fähigkeit ist, und nicht von mehreren Sinne (Ibn-Sīnā, S. 157). Dies entspricht der Idee dieses §. Der Satz des Ishāq „وهو قائل لا، d.h. „Es wird als dasselbe beurteilen, und so wie es urteilt, denkt es auch und nimmt wahr.“⁷³⁵ bedeutet, dass die sinnliche Wahrnehmung der Formen –die Sensation- des Sinnesorgans und die Wahrnehmung der intention gleichzeitig geschehen müssten. Ibn-Sīnā behandelt die Zeit als Einzelthema in „Die Wissenschaft der Seele“ nicht. Aber wir finden diese Ideen bei ihm, wenn er vom Spüren spricht und dieses Geist nennt. Das Sehen der Kontinuität -امتداد- eines sich bewegenden Tröpfchens muss zu einer bestimmten Zeit geschehen. Dabei muss diese Kontinuität nur in einem Punkt vorgestellt werden, nicht an zwei Orten. Das bedeutet, die Wahrnehmung muss einheitlich sein zu einem einheitlichen Zeitpunkt. Er sagte über die Vorstellungsart bei der Menschen der bewegene Tröpfchen: „ولا يمكن ان ترى امتدادا من نقطة متحركة في زمان ولا من غير ان تتخيل ذلك في مكانين.“ (Ibn-Sīnā, S. 138); Übers.: „... du kannst nicht eine Kontinuität eines bewegenden Punkts in Zeit sehen, ohne dass du dich diese in zwei Orten zu vorstellen.“. Aber das Erleiden -انفعال- der Wahrnehmung, die wir vorher behandelten, ist eine indirekte Behandlung der Rolle der Zeit bei der Wahrnehmung. Das Erleiden geschieht gleichzeitig mit der Wahrnehmung der Eigenschaft durch das Sinnesorgan und durch den Gemeinsinn „ان الصورة هو الشئ الذي يدركه الحس الباطن والحس الظاهر معا لكن الحس“ (S. 43); Übers.: „, Die Form ist das Ding, das die innere und äussere Wahrnehmungen zusammen erfassen, aber das äussere Wahrnehmung erfasst sie zuerst, und dann liefert sie zur inneren Sinn.“ In diesem Satz wird die Einheit der Zeit in der Wahrnehmung der Form durch die äußeren Sinne und den Gemeinsinn stark betont. Von den inneren Sinne nimmt nur der Gemeinsinn die Formen wahr; die anderen inneren Sinne nehmen die intentiones wahr. „وقد جرت العادة بان يسمى مدرك الحس المشترك صورة ومدرك الوهم معنى.“ (Ibn-Sīnā, S. 161); Übers.: „Es ist zur Gewohnheit geworden, dass die Wahrgenommenen durch den Gemeinsinn als Form benannt werden und durch die aestimativa als intention.“ Der Satz des Aristoteles - Ishāq lautet: „ فلا محالة انهما معا غير متفرقين في زمان غير متفرق“ d.h. „Es ist also eine ungetrennte Instanz und in einer ungetrennten Zeit.“⁷³⁶ An diesem Satz interessiert uns nicht nur die Einheit der Wahrnehmung und der Zeit, sondern auch das Wort „zusammen“ das nichts anderes als die Einheit des

⁷³⁵ Ebd.; S. 324.

⁷³⁶ Ebd.; S. 324.

Sinnesorgans und des Wahrgenommenen ist. An anderen Stellen zeigt Ibn-Sīnā die Rolle der Zeit bei den Seelenaktivitäten (S. 234-235: Zeit. Siehe auch S. 115).

15) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (426b29-427a1), Nr. (427a2-3) und Nr. (427a3-9), S. 67 “الا انه لا يمكن الشيء بعينه ان يتحرك حركات متضادة...فقد وجب ان يكون القاضي “: “عليها في العدة والزمان...ولا يمكن ان يكون ادراكه الابيض والاسود معا...اذا كان الحس والفهم بهذه الحال

In diesem § behandelt er eine Schwierigkeit, die aus seiner obigen Meinung entsteht. Nämlich, dass der Gemeinsinn sich als Einzelsinn -لشيئ بعينه- d.h. „dasselbe“ nicht in verschiedene Richtungen bewegen kann. Besonders betont wird diese Schwierigkeit, wenn wir sagen -wie er sagt-, dass der Gemeinsinn die verschiedenen Wahrnehmungen zur selben Zeit wahrnimmt. Aber er erklärt, dass die Verschiedenheit der Sinneswahrnehmungen der Grund für die entgegengesetzten Bewegungen -حركات متضادة- des Gemeinsinnes “ لان الشيء الحلو...ثم يحرك الشيء المر...ثم ” d.h. „Wenn nämlich etwas süß ist, so bewegt..., das Bittere aber,...und das Weiße wieder anders.“⁷³⁷ ist. Die Lösung dieses Problems nach Aristoteles lautet folgendermassen: Obwohl der Gemeinsinn eins mit der Wahrnehmung „القاضي“ d.h. „Ist nun etwas das Beurteilende“⁷³⁸ und mit der Wahrnehmung in der Zeit „والزمان في حد معا“⁷³⁹ d.h. „gleichzeitig und an Zahl ungeteilt und ungetrennt,“ ist, ist sein Wesen in Bezug auf die wahrgenommenen Objekte geteilt. Das Wort „gleichzeitig“ bezeichnet die Beteiligung der Zeit in diesem Prozess. Wir haben diese Ansicht behandelt, als wir bei Ibn-Sīnā von der Potentialität und Aktualität der Wahrnehmung gesprochen haben. Die Potentialität ist bei Ibn-Sīnā wie bei Aristoteles der Zustand, in dem die Wahrgenommenen in ihrem Wesen anderes als das Sinnesorgan und der Gemeinsinn sind: Sobald es aber zur Wahrnehmung kommt, werden die Wahrgenommenen mit dem Sinnesorgan und dem Gemeinsinn identisch, d.h. die Aktualität der Wahrnehmung tritt ein. In der Potentialität werden die Eigenschaften der äußeren Objekten durch die verschiedenen Sinnesorgane wahrgenommen. Sobald die Wahrnehmung eintritt, werden diese Eigenschaften sich aktualisieren, dadurch bekommt der Gemeinsinn „Vollkommenheit“ استكمال, und die Rede von einer gegenteiligen Bewegung wird irrelevant; Ibn-Sīnā sagt: „وانفعال الحاس من المحسوس ليس على سبيل الحركة اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد بل استكمال اعني ان يكون الكمال

⁷³⁷ Ebd., S. 325.

⁷³⁸ Ebd.

⁷³⁹ Ebd.

... الذي كان بالقوة قد صار بالفعل... (Ibn-Sīnā, S. 67, siehe die Übersetzung S. 33, und 49). Ibn-Sīnā folgt nach diesem Satz Aristoteles in seiner Argumentation. Die Vollkommenheit, die Ibn-Sīnā hier vorstellt, entspricht der Einheit des Wahrnehmungsprozesses und der Zeit. Ein Weg, auf dem Aristoteles diese Schwierigkeit zu lösen versucht, ist dies, aber im nächsten § Nr. (427a3-9), S. 67 versuchte er dies auf einem anderen Weg. Er meint, der einzige Sinn kann selbst in der Potentialität Gegenteile wahrnehmen, aber in der Aktualität kann er dies nicht. Der Gemeinsinn kann weiß und schwarz, die verschiedene Wahrnehmungen sind, nicht wahrnehmen. Weil die Aktivität der verschiedenen Sinneswahrnehmungen bezüglich des Gemeinsamen aktuell ist, bleibt diese Lösung nur ein Versuch und keine endgültige Antwort. Ibn-Sīnā erwähnt wie Aristoteles die Möglichkeit der gegenteilig wahrgenommenen Eigenschaften durch den Tastsinn, weil er gegenteilige Eigenschaften wahrnimmt; aber in Wahrheit nimmt er keine gegenteiligen Eigenschaften gleichzeitig wahr (Ibn-Sīnā, S. 73-74. Siehe auch die anderen oben erwähnten Stellen bei Ibn-Sīnā, die wir vorher vorstellten. auch S. 69-70. Über das Erleiden der Sinnesorgane und der Wahrnehmung siehe S. 69- 78. Über die Unmöglichkeit der Existenz einer gegenteiligen Wahrnehmung, siehe S. 64).

16) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (427a9-14) und Nr. (427a14-16), S. 67-68 “ فكما ان النقطة التي سماها اقوام نقطة انما نقطة اذا كانت واحدة...ومن قبل استعماله النقطة مرة بعد “: “اخرى يجب له التجزئة...كان واحدا معا. هذا ما فصلنا في اولية الحيوان التي بها صار حساسا دراكا

Die Lösung, die von Aristoteles nicht nur als Versuch betrachtet wurde, sondern als wirkliche Lösung, ist der Vergleich mit dem Punkt. Der Punkt ist etwas Einheitliches und Unteilbares „ فكما ان النقطة...اذا كانت واحدة „ d.h. „ Sondern es ist so, wie es einige Punkte sagen, dass er einer...“⁷⁴⁰ Aber weil er die Grenze zwischen zwei Linien ist, d.h. sich gleichzeitig zwischen zwei Dingen befindet, ist er nicht eins, sondern zwei Dinge „ او اذا كانت اثنتين، فهي مجزئة من هذه الجهة „ d.h. „...oder zwei ist und insofern auch teilbar.“⁷⁴¹ Er ist gleichzeitig der Rand der verschiedenen Linien „ فاذا كانت اثنتان...اثنتين متبا ينتين „ d.h. „Sofern man zwei als Grenze setzt, sind es zwei, ...“⁷⁴² Der Punkt ist als Beispiel für den Gemeinsinn geeignet, weil zu ihm alle

⁷⁴⁰ Ebd.

⁷⁴¹ Ebd.

⁷⁴² Ebd.

wahrgenommenen Eigenschaften fließen (Siehe die oben erwähnte Stelle bei Ibn-Sīnā, S. 157). Der Gemeinsinn ist das Zentrum alle Wahrgenommenen. Er verbindet also gegenteilige Wahrnehmungen. Der Gemeinsinn als solcher muss nicht wie der Rand dieser Sinnesorgane allein sein, denn nach seiner Aufnahme der Form dieser Sinnesorgane wird er der Rand eines anderen Sinnesorganes usw. Er ist wie der Punkt das Zentrum aller Sinnesorgane, er ist der Rand aller Sinnesorgane und zwar gleichzeitig, und deswegen kann er zwischen ihren verschiedenen Formen unterscheiden.

Ibn-Sīnā verwendet ebenfalls das Beispiel des Punktes oder des Regentropfens, wenn er versucht zwischen der Aktivität der äußeren Sinnesorgane und des Gemeinsinnes, und der Aktivität der Vorstellungskraft zu unterscheiden (S. 44-45; Zur Aktivitätsart des Gemeinsinnes siehe S. 146-147, 157). An anderer Stelle verwendet er das Beispiel des Punktes, wenn er zu beweisen versucht, dass die menschliche Seele keine materiellen Eigenschaften hat (Siehe Ibn-Sīnā, S. 206-208); d.h. die Seele ist ungeteilt wie ihre Gedachte „المعقولات“, und dies gilt auch für die Aktivitäten ihrer Funktionen wie auch für den Gemeinsinn. Dieses Thema behandelte er auch, wenn er sich gegen die Ansicht stellt, dass die Seele sich als Zahl äußere. Hier verwendete er das Beispiel des geteilten Tiers. Wenn wir ein Tier teilen, dann sehen wir, dass die geteilten Teile in Bewegung sind, d.h. die Seele ist eines, und damit ihre Funktionen auch. Ibn-Sīnā verwendet auch in diesem Beispiel den Punkt als Vergleichselement zur Seele (Siehe bei Ibn-Sīnā S. 24-26).

17) *Aristoteles – Ishāq ibn Ḥunayn*: § Nr. (427a14-16), S. 68 “ هذا ما فصلنا في اولية “
 والبحرى ان تكون الحواس هي هذه المشهورة وان تكون الطبيعة لا ,, : 153 S. zusammenfassend auf S. 153: “الحيوان التي بها صار حساسا دراکا
 تنتقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها او توفى جميع ما يكون في تلك الدرجة فيجب من ذلك ان يكون
 “جميع الحواس محصلة عندنا; Übers: „Eigentlich dürfte es nur die Sinnesorgane geben,
 die uns bekannt sind, und die Natur müsste sich nicht von einer tierischen auf eine
 höhere Stufe entwickeln, oder alles vervollständigen zu können, was in ihr
 vorhanden ist. So muss es aus diesem Grunde so sein, dass alle Sinnesorgane bei uns
 vorhanden sind.“ Ibn-Sīnā wollte damit sagen, dass die bis jetzt behandelten zum
 Bereich der Tiere und nicht des Menschen gehören, d.h. die Sensation - الاحساسات -

und die Perzeption (Erfassung) - الادراك الحسي. Nach diesen Erörterungen geht er zu denjenigen Sinnen über, die zur menschlichen Stufe gehören.

5.3.3. Eine allgemeine Vorstellung der inneren Sinne: Das Denken, die Wahrnehmung und die Vorstellung “

الفكر والادراك والخيال،،

In diesem Teil ist die Rede von den inneren Sinne und dem Status der menschlichen Vernunft. Der Streit um die Frage, ob die Rezeption Ibn-Sīnās nun aristotelisch war oder nicht, entzündet sich hauptsächlich an diesem Thema. Einige Forscher meinen, Ibn-Sīnā sei bei diesen Themen unaristotelisch geworden, und andere meinten aufgrund dieser Annahme, dass Ibn-Sīnā verschiedene Philosophien vermischte (Elektiesmus = تلفيق). Wieder andere meinen, dass er zwischen Platon und Aristoteles verbinden wollte, wie al-Fārābī es vor ihm getan hatte. Unser Ziel ist nun, durch unsere Behandlungsweise des Stoffes, diesen beiden Annahmen zu widersprechen und zu zeigen, dass Ibn-Sīnā auch bei diesen Themen Aristoteles treu blieb.

Im Schreibstil Ibn-Sīnās mangelt es an Ordnung der Vorstellung der Ideen. Es dominiert die Wiederholung. Deswegen ist es schwer, die Kapitel Ibn-Sīnās mit den Paragraphen Aristoteles’ zu vergleichen und diese zu kommentieren. Aus diesen Gründen werde ich die Methode des Kommentares, die in den vorherigen Teilen zur Anwendung kam, weiter fortsetzen. Bevor wir diesen Kommentar beginnen, muss allerdings erwähnt werden, dass Ibn-Sīnā nicht nur die Schrift „De anima“ gelesen haben muss (die Version Ishāq ibn Hunayn), sondern auch dessen Kommentar zu ihm, weil die Vorstellung dieser Version mit Einzelheiten und Erklärungen versehen ist, die in diesen Version selbst fehlen.

18) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. **A-** (427a17-26), **B-** (427a26-b6), **C-** (427b6-11), **D-** (427b11-16) S. 68-69: **A-** “ والذي حدوا به النفس هو شيطان:.. إذا احس فانما يحس “ und **B-** “ فالواجب كان عليهم مع هذا ان ينظروا في الغلط “ und **C-** “ وقد استبان بهذا ان الادراك بالحس “ und **D-** “ Aristoteles lehnte die Ansicht seiner Vorgänger ab, die behaupteten, dass das Denken –الادراك بالفهم- mit der sinnlichen Wahrnehmung identisch sei. Diese Vorstellung ist streng von der Ansicht zu unterscheiden, die beiden seien sich ähnlich. Aristoteles wendet sich nicht gegen die Vorstellung, die sinnliche Wahrnehmung und das Denken seien ähnlich, sondern

gegen die Idee, sie seien identisch. Der Grund für diese Behauptung seiner Vorgänger ist, dass sie der Seele bei diesen beiden Prozessen nicht nur die Wahrnehmung zuschrieben, sondern auch das Urteil. Sie haben ihre Meinung auf die Definition der Seele gestützt, die durch zwei Merkmale definiert wurde: Durch die Ortsbewegung und durch das Denken. Anhand dieser Merkmale sahen sie, dass die Seele nicht nur Wissen erwerben kann, sondern auch dazu fähig ist, zu urteilen. Als Beispiel für diese Ansicht seien Empedokles und Homers genannt, die meinen, es gäbe in der Aktivität der beiden Prozesse zwei Elemente: Den äußeren Gegenstand und den wahrnehmenden Organismus. Diese beiden sind sich ähnlich. Daher besteht eine solche Aktivität. Wir haben diese Ansicht schon bei Ibn-Sīnā und bei Aristoteles behandelt (Siehe die Behandlung dieses Themas als Vorstellung der Meinung der Alten in § Nr. (404b7-15) und (404b16-18) und als Behandlung der Antwort des Aristoteles in § Nr. (409b19-410a4?) bis § Nr. (410a23-b9). Siehe auch den Vergleich dieser Paragraphen mit Ibn-Sīnā. Siehe auch bei Ibn-Sīnā S. 30-31 u. S. 38. Dazu auch S. 19-22, zur Definition der Seele. Siehe die Erklärung und die Parallelstellen in Kapitel -5-, wo das erste Kapitel der Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ behandelt wurde.)

Aristoteles Antwort auf diese Ansicht ist, wie im zuvor behandelten § Nr. (425b26-426a1), dass die Aktivität des einen Dinges auf sein Ähnliches -على مثله- nur potentiell richtig sei, aber von der aktuellen Seite her sind sie verschieden. Ibn-Sīnā stimmte, wie wir aufzeigten, mit dieser Ansicht überein. Die zweite Antwort, die sich auf die Bewegung der Wahrnehmung bezieht, lautet wie im zuvor behandelten § Nr. (426b29-427a1), in dem wir zeigten, wie bei den beiden die Wahrnehmung keine physikalische Bewegung, sondern eine Aktivität ist (Siehe auch die Paragraphen im ersten und zweiten Kapitel der ersten Abhandlung, die die Ansichten der Alten, die der Seele die Bewegung zuschreiben, besprechen, und zwar mit dem Vergleich zu Ibn-Sīnās Texten und der Antwort der beiden Philosophen).

Aristoteles erwähnt eine Schwierigkeit, die aus dieser Annahme seiner Vorgänger entsteht, und zwar die Frage nach dem Irrtum. Wenn diese Meinung der Alten richtig wäre, d.h. die Wahrnehmung und das Denken sind eine Bewegung des einen, die dem anderen eingestempelt würde, dann dürfte es entweder keinen Unterschied zwischen Richtigkeit und Irrtum geben „ان جميع ما ظهر من الاشياء حق“, d.h. „...“, alle Phänomene wahr sein,...“ oder der Irrtum müsste durch eine andere Bewegung entstehen „واما ان مماسة غير المثل غلط وكذب“, d.h. „...“, oder die Täuschung ist die

Berührung mit Unähnlichen; ...⁷⁴³ er meinte die gegenseitigen Bewegungen „لان هذا“ d.h. „...denn ist der Gegenstanz zum Erkennen des Gleichen durch das Gleiche.“⁷⁴⁴ Wenn das, was die Alten meinten, richtig wäre, so müssten nach Aristoteles die Tiere, die keine Denkfähigkeit besitzen, die Fähigkeit des Irrtums besitzen. Aber die Tiere verhalten sich ihren Trieben gemäß, nach sinnlichen Wahrnehmungen also, und das Denken fehlt ihnen. Deswegen sehen wir nicht, dass sie sich lange im Irrtum befinden. Diese letzte Ansicht Ibn-Sīnās stimmt mit Aristoteles überein (Ibn Sīnā, das erste Kapitel der sechsten Abhandlung, S. 199-206). Ibn-Sīnā behandelt die Fehler. Die Fehler gehören zur sinnlichen Wahrnehmung, gemeint sind die inneren Sinne. Der Grund für die Entstehung von Fehlern liegt ihm zufolge in den akzidentiellen Wahrnehmungen - المحسوسات العرضية - aber nicht in den direkten Wahrnehmungen - المحسوسات الذاتية. Wir haben schon den Unterschied zwischen den beiden Wahrnehmungsarten erwähnt in § Nr. (424b22-27-425a27-b4). Das einzige Urteil der äußeren Sinne ist das Urteil über die einzelnen direkten Wahrnehmungen, aber sie sind nicht allein an diesem Urteilsprozess beteiligt, sondern zusammen mit dem Gemeinsinn: „واما الحس المشترك“ „والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما او بحكم ما، فيقال ان هذا المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض“ (Siehe Ibn-Sīnā, S. 160); Übers.: „Aber was der Gemeinsinn und die äussere Sinnesorgane betrifft, so sie urteilen in einer bestimmten Richtung und in einem bestimmten Urteil, dann wird gesagt: Diese Bewegung ist schwarz und dieses rote Ding ist sauer.“ Diese Aussage bezieht sich nicht nur auf die äußeren Sinne allein, sondern, wie gesagt, ist der Gemeinsinn mitbeteiligt. Diese Aussage nun widerspricht der oben erwähnten Ansicht des Aristoteles. Die direkten Wahrnehmungen sind diejenigen Wahrnehmungen, die die Sinnesorgane direkt wahrnehmen ohne einen Vermittler - gemeint ist eine seelische Fähigkeit. Das Sinnesorgan wird in diesem Fall nicht irren. Aber man muß betonen, dass im Falle einer abnormen Situation, wie Krankheiten etc., auch Fehler bei den Sinnesorganen vorkommen können. Ibn-Sīnā sagt, ein Grund für die Fehler der Vorstellungstätigkeit kann es sein, dass die Sinnesorgane unter einer Krankheit leiden: „وسماع الاصوات الكاذبة قد يعرض لمن تفسد لهم الات الحس“ (S. 158) Übers.: „[...] und das Hören der falschen Stimmen, das die Leute, deren Sinnesorgane krank (verdorben) sind, trifft.“ Eigentlich tauchen die Fehler dann auf, wenn die Vorstellungstätigkeit domonant geworden ist; und zwar aus verschiedenen Gründen

⁷⁴³ Ebd., S. 326.

⁷⁴⁴ Ebd.

wie z.B. die Schwäche des Körper aufgrund von Krankheit oder Ängsten, denn dann wird die Tätigkeit der Vernunft reduziert, und ihre Urteile entsprechen nicht der Realität (Siehe Ibn-Sīnā, S. 158, S. 146-167). Unter die akzidentiellen Wahrnehmungen sind auch die gemeinsamen Wahrnehmungen gerechnet (Siehe § Nr. 425a14-16), weil sie zu den akzidentiellen Wahrnehmungen gehören, weswegen es häufig vorkommt, dass sie irren.

Aber die akzidentiellen Wahrnehmungen werden durch eine andere seelische Fähigkeit vermittelt, und diese neigt dazu, Fehler zu machen. Die Ursache für die Fehlerentstehung in den akzidentiellen Wahrnehmungen rührt von den beiden Arten der Vorstellungskraft und d.h. die Vorstellungskraft die aestimativa her -الخيال والوهم- d.h. von den inneren Sinnen und nicht von den äußeren Sinnesorganen. Diese Arten der Vorstellungskraft fügen zur Wahrnehmung der vorstellenden Formen die erworbenen intentiones, die aus den früheren Erfahrungen in unserem Gedächtnis bewahrt sind, hinzu. Ibn-Sīnā sagt hierüber: „انا قد نحكم في المحسوسات... وربما نغلط فيه،“ وهو ايضا لتلك القوة، وفي الانسان للوهم اخكام خاصة... فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية (S. 160, Siehe die Übers. in § Nr. 429a4-8). Das Urteil, das Ibn-Sīnā in dieser Aussage erwähnt, gehört zu einer Vorstellungskraft, die nicht mit der Vorstellungskraft =الخيال- und nicht mit der Kombinerende =المتخيلة- identisch ist. Sie gehört vielmehr zu einer Seelenstufe, die sich zwischen der Vernunft und der Vorstellungskraft befindet und die -الوهمية- die aestimativa heißt. Deswegen meinte Aristoteles, als er vom Irrtum der Vernunft in diesem § redete, nicht direkt die Vernunft, sondern die Kraft, die unter der Vernunft eingeordnet ist. Ibn-Sīnā sagte deutlich, dass diese Kraft parallel zur Kraft ist, die bei den Menschen ist und die als Herrscher gilt, d.h. beim Menschen die Vernunft, und die als Herrscher bei den Tieren aber einen anderen Namen trägt: Die aestimativa. Ihre Urteile sind, anders als die der menschlichen Vernunft, sind keine absoluten abstrakten Urteile, sondern sind mit den materiellen einzelnen Formen verbunden und nicht abstrakt und allgemein wie die Urteile der Vernunft, und deswegen tauchen die Fehler in dieser Kraft auf. Die Wahrnehmung, über die Aristoteles als unfehlbar in ihrer Aktivität spricht, ist nicht die Wahrnehmung im Allgemeinen, sondern nur die der äußeren Sinnesorgane, aber nicht die inneren Sinne. Ibn-Sīnā bestätigt, wie wir vorher gezeigt haben, diese Annahme. Ihm zufolge gibt es nur Fehler bei der akzidentiellen Wahrnehmung, nicht aber bei der direkten Wahrnehmung, die zu den äußeren Sinnesorganen gehört.

Die Tiere, die Aristoteles in diesem § erwähnt, sind nicht die entwickelten Tiere, sondern die unentwickelten, die keine Vorstellungskraft haben (Siehe die vorherigen § Nr. 428a5-22). Ibn-Sīnā erwähnt, wenn er von der aestimative spricht, immer die Schafe und den Wolf, d.h. er schreibt diese Kraft auch nur den entwickelten Tieren zu (Ibn-Sīnā, S. 160). Die aestimativa ist eng mit dem Gemeinsinn verbunden. Sie nimmt die intentiones -المعاني- die nicht sinnlich aber in den einzelnen Sensationen sind auf (Ibn-Sīnā, S. 45-46 und S. 160-163). Ibn-Sīnā schreibt der aestimative verschiedene Aufgaben zu und zwar nach ihrer Funktionart: „ويشبه ان تكون القوة الوهمية“ (Ibn-Sīnā, S. 163); Übers.: „Es ist fast wahr zu sagen: Die aestimativa ist in sich selbst das Denkende, die Kombinierende, und die Erennerende, und sie ist in sich selbst das Urteilende...und mit ihren Bewegungen ist sie Vorstellende und Gedächtnis.“

19) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (427b16-17,24-26), (427b17-24), (427b27-428a5), S. 69 ” واما التوهم فانه غير الحس وغير التفكير...وامثالا بين ايديهم لئلا يذهب عليهم ” (427b27-428a5), S. 69 und ”فاما الظن فليس الينا...من رأى اشياء في صورة مخيفة او غير مخيفة“ und ”الذكر ولكن اذ كان الادراك بالفهم غير“ (427b27-428a5) und ”فصول: منها علم...والكلام فيها قول غير هذا -“ الادراك بالحس...ولا نقول ان التوهم شئ منقول اسمه...والتي يقضي بها هي الحس والظن والعلم والعقل

Aristoteles lehnte in den vorherigen Paragraphen die Gleichsetzung von sinnlicher Wahrnehmung und dem Denken ab. In diesem Paragraphen behandelt er das Seelenvermögen, das sich zwischen den beiden Seelenkräften befindet: Die Vorstellungskraft. Zuvor sagten wir, dass er in seiner Rede über die Fehler meinte, dass diese nicht direkt zur Vernunft, sondern zu denjenigen Seelenkräften gehören, die der Vernunft untergeordnet sind und diese versorgen, hauptsächlich also zum Gemeinsinn und zu seiner engen Verbindung mit der Vorstellungskraft. In diesem § betrifft die Behandlung direkt die Vorstellungskraft und nicht nur die Ebene ihrer Verbindung mit der Vernunft.

Nach Aristoteles ist die Voraussetzung der Vorstellungskraft die Existenz der Sinneswahrnehmung. Ibn-Sīnā zeigt diese Idee an verschiedenen Stellen von „Die Wissenschaft der Seele“ auf. Als er die Funktionshierarchie der verschiedenen inneren Sinnevermögen behandelte, zeigte er, wie die Vorstellungskraft, oder die Kombinierende, oder die Formgebende als die Schatzkammer für die sinnlichen Formen, die ihr der Gemeinsinn zuträgt, fungiert. Ibn-Sīnā betont dieses Verhältnis zwischen den beiden Seelenkräften in Bezug auf ihre Aktivitäten: Beide haben

gemeinsame Objekte, die Formen. Die Formen, die sich im Gemeinsinn und in der Vorstellungskraft befinden, sind eins als Objekt, aber sie unterscheiden sich in ihrer Aktivität, die sich auf ihre Formen bezieht. Die Aufgabe der Vorstellungskraft ist es nun, die Formen des Gemeinsinn zu bewahren, aber der Gemeinsinn und die äußeren Sinnesorgane haben die Aufgabe, zwischen den akzidentiellen Sinneswahrnehmungen zu unterscheiden, d.h. diese Aufgabe gehört eigentlich zum Gemeinsinn, wie wir vorher erwähnten (Siehe Ibn-Sīnā, S. 159-160, Siehe auch S. 180, Zeile 6-7 und 183-184). Aber dieser Unterschied ist nicht eine Art von vernünftiger Tätigkeit, weil sie aufgrund der Triebe und nicht aufgrund der freiwilligen Wahl unterscheidet (Siehe Ibn-Sīnā, S. 199-206. Siehe auch S. 194 Über die Vorstellung der Kranke, der sich vorstellt, er sei gesund, und über die Vorstellung des Gesunden, dass er krank sei).

Der Unterschied zwischen der Vorstellungsaktivität und der Vermutung liegt darin, dass wir bei der Vorstellungstätigkeit die subjektiven Urteile „وذلك ان التوهم اليينا...“, d.h. „Denn der eine Zustand (er meint die aestimativa) ist in unserer Gewalt, wie wir wollen...“⁷⁴⁵ anstelle der Objektiven wie bei der Vermutungstätigkeit verwenden „واما الظن...، واما المحقين واما كاذبين...“, d.h. „Meinung..., ..., redet man wahr oder falsch.“⁷⁴⁶ Deswegen passieren bei der Tätigkeit der Vorstellungstätigkeit (aestimativa) oft Fehler „حالفنا في التوهم... في صورة مخيفة او غير مخيفة“, d.h. „In der Vorstellung dagegen verhalten wir uns ebenso, wie wenn wir auf einem Gemälde Schreckliches oder Ermutigendes erblicken.“⁷⁴⁷ Wir können uns viele Dinge vorstellen, wie wir wollen, aber wir können nicht verifizieren, ob sie wahr sind oder nicht. Die Wahrheit ist eine objektive „Größe“, die nicht von unserem Willen abhängig ist. Der Unterschied der Reaktion bei diesen Tätigkeitsarten ist der folgende: Wenn ich etwas vermute, das mich ängstigt, werde ich in diesem Moment Angst haben, aber bei der Vorstellung eines angsteinflößenden Dinges entsteht ihm mir keine Angst, weil ich weiß, dass diese Vorstellung keine wirkliche Existenz hat.

Die Tätigkeit der Vorstellung verursacht die Entstehung von Fehlern, die nicht aus einer äußeren Wirkung hervorgehen, wie im Fall der zuvor erwähnten Fehler, sondern die durch innere Wirkungen auftauchen. Durch sie wird die Wahrnehmung - der Gemeinsinn- bewirkt. Es wird durch sie Erleiden in den Wahrnehmungsteilen der Seele geben, denn die Menschen werden verschiedene sinnliche Formen sehen,

⁷⁴⁵ Ebd., S. 326.

⁷⁴⁶ Ebd.

⁷⁴⁷ Ebd.

für die es keine entsprechenden äußeren Gegenstände gibt. Ibn-Sīnā redet von einer Art von Fehler, die zu den inneren Sinnen gehört. Bei seinem Versuch, die Existenz der inneren Sinne zu beweisen, sagt er: „وَكذلك...وَيُذوهر...وَكذلك...“ (Ibn-Sīnā, S. 158-159) Übers.: „Was wir von der Vorstellung des Schwindels sehen, ist, dass sich alles dreht. [...] Auch wird die Schnelligkeit der pünktlichen Bewegungen vorgestellt [...] und weil die Vorstellung der falschen Geister und das Hören der falschen Töne [...] und die Vorstellungen, die während des Schlafs auftreten [...] dann muss es einen inneren Sinn geben.“ An anderer Stelle erwähnt er die folgende Ansicht: „والصورة اذا كانت في الحس المشترك كانت...“ (Ibn-Sīnā, S. 147); Übers.: „Die Form, wenn sie sich im Gemeinsinn befindet, ist sie in Wirklichkeit in ihr [Er meint im Geist oder in der Seele. Ibn-Sīnā verwendet das Wort "الروح" Geist statt Seele an dieser Stelle] wahrgenommen, auch wenn in sie eine falsche Form eingestempelt wird, wie es der Fall bei denen ist, die an der Galle erkrankt sind.“ An anderer Stelle spricht er über die Vorstellungen der kranken, verrückten, ängstlichen, schwachen und schlafenden Menschen. Er spricht an dieser Stelle auch von den Fehlern, die aus einer gesunden Situation stammen können wie dem Schlaf. Er sagt, dass er die Situationen, in denen die Vorstellung der Vernunft und dem Gemeinsinn folgt, in denen die Vorstellung also schwach ist, erklären wolle. Wenn die Vorstellung sich aber von der Fessel der Vernunft und des Gemeinsinnes befreit, dann wird sie wieder stärker und wird zum Führer der Seele: „وان زال عنها الشغل من الجهتين كلهما كما يكون في حالة النوم او من جهة واحدة كما يكون عند الامراض... التي تضعف البدن وتشغل النفس عن العقل والتمييز وكما عند الخوف حتى تضعف النفس... واذا كان المحسوس بالحقيقة هو ما يتمثل فاذا تمثل كان حاله كحال ما يرد من خارج ولهذا يرى الانسان المجنون والخائف والضعيف والنائم اشباحا قائمة كما يراها في حال السلامة بالحقيقة ويسمع اصواتا كذلك“ (S. 167); Übers.: „Wenn die Tätigkeit [Er meint die Belastung der Vernunft und des Gemeinsinnes] von ihren beiden Seiten weg ist [Er meint, dass sie frei] wie im Falle des Schlafes, oder wenn es von einer Seite geschieht [Er meint diese Befreiung, entweder von der Vernunft oder von dem Gemeinsinn] wie im Falle der Krankheiten, die den Körper schwächen, und die die Seele von der Vernunft und von der Unterscheidung frei machen durch ihre Beschäftigung [Er meint die Beschäftigung der Seele ohne die Beteiligung der Vernunft] und wie im Fall der Angst; und zwar bis die Seele schwach wird [...] und wenn das Wahrnehmbare in Wirklichkeit das ist, was repräsentiert wurde, wenn es repräsentiert wird und dann

wird seine Situation ähnlich wie die Situation der anderen, die von außen kommen [Er meint die wahrgenommen werden]. Deswegen sieht der Mensch der verrückt ist, der schwach ist, der angst hat und der Schlafende stehende Geister [Er meint, als wären die Geister wirkliche Objekte]; ähnlich als sähe er sie in einer normalen, wirklichen Situation und hört auch Stimmen [...].“

Der Gemeinsinn bekommt also nicht nur die sinnlichen Wahrnehmungen von außen, sondern auch die Formen von innen.

Ibn-Sīnā zeigt den Unterschied zwischen den Aufgaben der beiden Kräfte, also zwischen den Sinnesorganen und der Vernunft, auf (S. 199-206). Ich werde diese Angaben nicht vorstellen, weil sie in meiner Übersetzung schon zur Sprache kamen. Ihre Vorstellung wäre eine bloße Wiederholung. Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema an der Stelle, an der er auch die Teile der Seele vorstellt, die sinnlichen und die vernünftigen Teile der Seele und ihre Aktivitätsart und an der er über den Unterschied zwischen der Form und der intention -الصورة والمعنى- spricht. Auf Grundlage dessen, was wir bisher über die Entstehung der Fehler gesagt haben, kann man sagen, dass die Fehler nicht in den Formen, die zu den äußeren Sinnesorganen gehören, auftreten können, sondern nur dann entstehen, wenn der Gemeinsinn beteiligt ist. Die Fehlerentstehung in der intention -المعنى- ist häufiger, weil an ihr die inneren Sinne beteiligt sind, besonders die Vorstellungskraft in allen ihren Facetten (Ibn-Sīnā, S. 38-46).

Aristoteles lehnte in den vorherigen Paragraphen die Gleichsetzung von sinnlicher Wahrnehmung und dem Denken ab. In diesem Paragraphen behandelt er das Seelenvermögen, das sich zwischen den beiden Seelenkräften befindet: Die Vorstellungskraft. Zuvor sagten wir, dass er in seiner Rede über die Fehler meinte, dass diese nicht direkt zur Vernunft, sondern zu denjenigen Seelenkräften gehören, die der Vernunft untergeordnet sind und diese versorgen, hauptsächlich also zum Gemeinsinn und zu seiner engen Verbindung mit der Vorstellungskraft. In diesem § betrifft die Behandlung direkt die Vorstellungskraft und nicht nur die Ebene ihrer Verbindung mit der Vernunft.

Die anderen Seelentätigkeiten nach der Vorstellung ist die Vermutung -الظن-, die eng mit der Vorstellung verbunden ist und von der sie die bewahrten Formen erhält. Ibn-Sīnā sagt an der Stelle, an der er zwischen der Bitte -الرجاء- und der Hoffnung -امنية- unterscheidet, dass die Bitte eine Vorstellungsaktivität eines Ding-Etwas -تخييل امر ما-, die mit einem Urteil -حكم- oder einer Vermutung -ظن- geschehen kann -مع حكم او ظن-

ist, von dem gedacht wird, dass es – dieses Ding-Etwas - wirklich existiere (Ibn-Sīnā, S. 182).

Wenn wir den Satz über die Vermutung bei Aristoteles - Iṣḥāq lesen, sehen wir, dass diese Tätigkeit mit der Reaktion der Menschen verbunden sein muss. Mit Reaktion meine ich das innere psychische Erleiden „وإذا ظننا ظنا مخيفاً“, d.h. „Ferner wenn wir eine Meinung haben über etwas Schreckliches oder Furchterregendes,...“⁷⁴⁸ wie auch körperliche Bewegung, die die Folge dieser psychischen Reaktion - der Angst vor etwas, oder der Neigung zu etwas „فيغيرنا ذلك الظن من ساعتنا“, d.h. „...“, dann leiden wir sogleich mit,...“⁷⁴⁹ ist, d.h. es gibt eine sofortige Reaktion, die dieser Vermutung entspricht. Ibn-Sīnā beschreibt dasselbe psychische Phänomen in Bezug der Erklärung der Vermutung (S. 204), er sagt, vielleicht könne es eine psychische Reaktion geben auf etwas Schlechtes, das der Mensch in seiner Vermutung in der Zukunft geschehen sieht. Diese Reaktion sei Angst.

Diese Seelentätigkeit gehört auf jeden Fall zur theoretischen Vernunft und zur praktischen Vernunft, denn es gibt eine Reaktion auf diese Vermutung. Sie sind kein reines Denken, das zur theoretischen Vernunft gehören würde, wie das mathematische Denken, sondern sie stehen unter dem reinen Denken und unter der reinen Objektivität, sie sind Vermutungen. Ibn-Sīnā schreibt die Vermutung der theoretischen und der praktischen Vernunft zu. Er sagt dazu folgendes: „فالقوة الاولى، للنفس الانسانية قوة تتسبب الى النظر فتقال عقل نظري، وهذه الثانية تتسبب الى العمل فتقال عقل عملي وذلك للصدق والكذب... في الجزئيات وذلك للواجب والممتنع والممكن وهذا للقبيح والجميل والمباح. ومبادئ تلك من المقدمات الاولى ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات.“ (Ibn-Sīnā, S. 204); Übers.: „Die erste Kraft der menschlichen Seele ist eine Kraft, die der Theorie zugeschrieben wurde, denn sie heißt eine theoretische Vernunft. Und die zweite Kraft ist eine Kraft, die dem Praktischen zugeschrieben wurde, denn sie heißt eine praktische Vernunft. Die erste ist für das Wahre und Falsche da, und diese [Er meint die praktische Vernunft] für die Urteile über gut und böse in seinen Einzelheiten [...] Und die Prinzipien dieser [Er meint die theoretische Vernunft] sind von den ersten Prinzipien, und die Prinzipien dieser [Er meint die Praktische] sind von den Berühmten [Er meint, dass sie jeder Mensch ausübt]: von den Konsensen, von den Meinungen, von den falschen Erfahrungen, die aus den Meinungen, die keine sichere, vertraute und erfahrene Sache sind, bestehen.“ Nach dieser Aussage

⁷⁴⁸ Ebd., S. 327.

⁷⁴⁹ Ebd., S. 327.

gehören die Vermutung zur praktischen Vernunft und die allgemeinen Prinzipien zur theoretischen Vernunft. Aber im folgenden unterscheidet Ibn-Sīnā zwischen zwei Arten von Vermutungen: Die eine erzeugt unwirkliche Erfahrungen -التجربيات الواهية-, die andere erzeugt vertraute (wirkliche) Erfahrungen -التجربيات الوثيقة- (Ibn-Sīnā, S. 204). Die Bedeutung dieser Aussage wird deutlicher, wenn er sagt, dass die beiden Kräfte, d.h. die theoretische und die praktische Vernunft, jeweils Meinung und Vermutung besitzen. Die Meinungen sind die wahre Glaubensgrundsätze, an denen man nicht zweifeln kann, die Vermutungen sind aber unsichere Meinungen, deren Tendenz nicht von vornherein festgelegt ist (Ibn-Sīnā, S. 204). Die Vermutung ist also eine Art von Meinung, die unsichere Informationen in sich hat. Deswegen werden wir in diesem Falle nicht bemerken, dass wir eine unwirkliche Angst haben, weil dieses Urteil von der höheren Stufe der Seele, nämlich der Vernunft, stammt.

Aristoteles klassifizierte die Vermutung auf folgende Art: 1.) Wissen -علم-, bei Ibn-Sīnā der Glaube -الاعتقاد- 2.) Meinung, bei Ibn-Sīnā ebenfalls Meinung - راي 3.) Urteil -حكم-, bei Ibn-Sīnā mit dem Begriff -المميل- bezeichnet, d.h. was zu urteilen neigt. Wenn jemand eine Vermutung hat, die zwischen den Meinungen X und Y steht, so muss er zwischen den beiden Möglichkeiten wählen. - الاعتقاد المميل اليه مع - تجويز الطرف الثاني d.h. die Glaube an etwas, die an sie eine Neigung gibt, aber gleichzeitig ist die andere Seite (ein anderes Ding, das an ihm auch kann man glauben) möglich auch“ (Siehe alle diese Vermutungsart bei Ibn-Sīnā, S. 204). Aber Ibn-Sīnā betont, dass nicht jede Vermutung Wissen ist, weil manche Vermutungen nicht der Realität entsprechen. Auch ist nicht jede Vorstellungstätigkeit eine Vermutung, da die Vorstellungstätigkeit keine objektiven Urteile beinhaltet wie die Vermutung, die nach Objektivität strebt, auch wenn sie diese nie ganz erreicht (Siehe Ibn-Sīnā, S. 204-205).

20) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: In § Nr. (427b27-428a5), S. 69 “ولكن اذ كان - fragt Aristoteles, ob die Vorstellung, wie die Wahrnehmung, die Vermutung, das Wissen und das Denken, die Realität beschreibt oder seine Urteile ihr entsprechen. Aristoteles erwähnt in diesem §, dass die Vorstellung etwas beschreibt, das nicht existiert, und diesen Arten der Seelentätigkeiten, die objektiv sind „فاما صدقا واما كذبا,, d.h. „...,, durch die wir urteilen und wahr oder falsch aussagen.“⁷⁵⁰ nicht ähnlich ist. Das Wort „يقضي“

⁷⁵⁰ Ebd., S. 327.

d.h. urteilen bedeutet in diesem Zusammenhang „zu urteilen.“ Die Parallelgedanken Ibn-Sīnās habe ich bei der Behandlung des oben erwähnten Paragraphen bereits erwähnt. In seiner Behandlung des ersten Kapitels der vierten Abhandlung zeigt Ibn-Sīnā die ganzen Merkmale der Vorstellungskraft auf und damit auch ihren Unterschied von den o.g. Aktivitäten der Vernunft (S. 159-163).

Wir haben vorher erwähnt, dass der Gemeinsinn und die Vorstellung bei Ibn-Sīnā zum Vernunfttraum gehören. Der erste Satz dieses § bestätigt, dass auch Aristoteles die Vorstellung -d.h. auch den Gemeinsinn- und die Vermutung dem Vernunfttraum zuschreibt.

21) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (428a5-22), S. 70 “وقد استبان مما قيل ان التوهم “
-“ليس بحس...وانما نقول هذا القول فنكون كاذبين...انه يظهر لنا تخييل عند اغماضنا الاعين

In § Nr. (427a17-26), S. 68 unterschieden Aristoteles und Ibn-Sīnā zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der vernünftigen Tätigkeit. Diese Unterscheidung führt zur Unterscheidung zwischen der vernünftigen Tätigkeit und der Vorstellung wie in § Nr. (427b16-17,24-6), S. 69. Nun folgt die Unterscheidung zwischen der Vorstellungskraft und der sinnlichen Vernunft. Die Unterschiede sind: 1.) die sinnliche Wahrnehmung ist entweder aktuelle oder potentielle Wahrnehmung. Aber die Vorstellung ist nichts davon. Wie die Tätigkeit der Vorstellung im Schlaf. Sie ist keine potentielle Tätigkeit, weil es im Schlaf den Traum gibt, und er eine Tätigkeitsart ist. Und die Vorstellung ist kein Potentielles, weil sich die anderen Seelenvermögen im Schlaf in Ruhe befinden. Diese Merkmale der sinnlichen Wahrnehmung haben wir schon bei den beiden Philosophen (§ Nr. 424b22-27 bis 425b4-11 und § Nr. 425b12-17 bis 426a27-b8 des Aristoteles und die dazugehörigen Parallelstellen bei Ibn-Sīnā) aufgezeigt. Im Schlaf –so erwähnt Ibn-Sīnā- ist die Vorstellungskraft wirksam. Die Seele befindet sich in einem Ruhezustand, deswegen übt sie ihre Entelechie nicht mehr aus, sie ist in einer potentiellen Situation. Und diese Situation kann auch eintreten, wenn der Mensch Angst hat oder krank ist. Die beiden Ursachen für diese unvollkommene Aktivität der Seele beschreibt Ibn-Sīnā als *اضعف شاغل عن الاستكمال*- Krankheit oder als *استراحة*- Schwäche, die die Vollkommenheit verhindert. Aber an der Stelle, an der er über den Schlaf als Ursache für diese Unvollkommenheit spricht, redet er von einer normalen Situation, die er als *استراحة*- Ruhezustand zu benennen sei (Ibn-Sīnā, S. 165). Im Ruhezustand der Seele, der die normale Situation ist, sind die

Seelenvermögen von einer Seite her nicht aktiv; im Unterschied vom Wachzustand, in dem die Seelenvermögen wie die Vernunft, die Wahrnehmung und anderen Vermögen sich in einer Art Alarmzustand befinden. Das Bewußtsein aber ist auch nicht passiv, weil die Seelenvermögen, wenn sie sich nicht an einer intensiveren Aktivität befinden, doch an einer niedrigen Aktivität, die dem Ausführer dieser Aktivität nicht bewußt ist, beteiligt sind. In dieser Situation beschäftigt sich die Seele mit keinem der Seelenvermögen: „من ان لا تكون مشغولة بفعل قوة او قوى“ (Ibn-Sīnā, S. 165). Er meint die Beschäftigung die mit dem Bewußtsein einhergeht. Wenn Ibn-Sīnā an dieser Stelle von der Seele, die die anderen Seelenvermögen führt, spricht, dann meint er die vernünftigen Teile der Seele: „بل تكون منجزة مع تصريف النفس النطقية“ (Ibn-Sīnā, S. 166). Er meint, dass die Vorstellungskraft den Befehlen der vernünftigen Seele folgt, oder ihnen gemäß arbeitet. Ich glaube, dass die Rede vom Ruhezustand der Seele weder ein Potentielles noch ein Aktuelles meint, sondern sagen will, dass in dieser Situation das Bewußtsein selbst fehlt. Wenn Aristoteles von der Aktualität-Potentialität der sinnlichen Wahrnehmungen spricht, dann meint er die Wahrnehmung, bei der die Sinnesorgane ihre Wahrnehmung selbst wahrnehmen. Wie aber kann das möglich sein, wenn es in diesem Prozess kein Bewußtsein gibt (Siehe § Nr. 425b12-17 bis 426a27-b8)?

Die Potentialität und die Aktualität der Seelentätigkeiten sind verbunden mit der Urteilskraft mancher Seelenkräfte, wie Ibn-Sīnā ausführt, wie z.B. bei den äußeren Sinnesorganen und dem Gemein Sinn; aber die Vorstellungskraft selbst übt keine Urteilsarten aus, sie nimmt einzig die Formen aus dem Gemein Sinn auf (Ibn-Sīnā, S. 160). Wenn dem so ist, dann sie ist nicht aktiv und auch nicht passiv, weil sie ja etwas tut, nämlich die Aufnahme der Formen. Wie kann man dies erklären? Wir erwähnten schon, dass Ibn-Sīnā über verschiedene Arten von Vorstellungen spricht. In diesem Fall gibt die Vorstellung „الخيال“, die nur die Formen aus dem Gemein Sinn aufnimmt, weswegen man von ihr als passiv spricht. Gleichzeitig aber gibt es auch die Kombinerende „المتخيلة“, die die verschiedenen Formen im Schlaf während des Traumes zusammensetzt oder sie voneinander trennt. Diese Kraft wird bei den Menschen *متفكرة* - Denkende, und bei den Tieren *متوهمة* - aestimativa, genannt (Ibn-Sīnā, S. 159-160), die eigentlich in Aktivität ist. Ibn-Sīnā erwähnt deutlich, dass im Schlaf die Aktivität der sinnlichen Wahrnehmung ruht, weswegen die Vorstellungskraft zu dominieren beginnt (S. 158-159). Dieses Ausschalten der sinnlichen Wahrnehmung ist nichts Anderes, als die Abstellung des Bewußtseins. Denn dann fehlt die Objektivität, und herrscht die Subjektivität.

An anderer Stelle sagt Ibn-Sīnā, dass die Vorstellung nur eine Art Schatzkammer für die Formen sei, und dass die Formen, die sich in ihr befänden, nicht aktuell seien, d.h. nicht in einem Prozess der Vorstellung: “ ان الخيال كالحازن وليست الصورة التي فيه متخيلة “ للنفس بالفعل دائما والا لكان ان تتخيل معه صور كثيرة...ولا هذه الصور ايضا في الخيال على سبيل ما بالقوة (Ibn-Sīnā, S. 148, Siehe auch S. 189); Übers.: „Die Vorstellung ist wie ein Lager. Die Form, die sich in ihr befindet, ist nicht immer aktuell vorgestellt, denn dann wären mit dieser Form noch viele andere Formen vorgestellt [...] Und auch diese Form, die sich in der Vorstellung befindet, ist nicht in einer potentiellen Weise, sonst wäre es nötig, dass sie wieder von außen zurückgeholt würd, sondern sie ist in ihr (in der Vorstellung) gelagert.“ Diese Stelle bei Ibn-Sīnā entspricht genau der Ansicht des Aristoteles, auch wenn dieser nicht über den Schlaf oder den Traum spricht. Ibn-Sīnā erwähnt die verschiedenen Tätigkeiten der Vorstellungskraft im Schlaf während des Traumes, aber die Rede von der Potentialität-Aktualität der Vorstellungskraft in dieser Situation taucht nicht auf (Siehe Ibn-Sīnā, S. 173-177).

Eine andere Erklärungsart der Unpotentialität der Unaktualität der Vorstellungskraft ist nach Ibn-Sīnā, dass die Vorstellungskraft sich von einer Seite während des Schlafs nicht mit dem Körper beschäftigt, also passiv ist, und von der anderen Seite nicht von dem Gedächtnis -الحافظة- und von der Formgebende -المصورة- getrennt ist. Vielmehr wird sie die beiden Kräften beherrschen - بل متمكنة منهما- (Ibn-Sīnā, S. 175).

2.) Der zweite Unterschied besteht darin, dass die sinnliche Wahrnehmung immer bei uns vorhanden ist, was nicht für die Vorstellung gilt. Auch wenn gesagt wird, dass die sinnliche Kraft im Schlaf vorhanden ist, ist diese Ansicht noch gültig, weil wir atmen, und weil unsere Organe noch arbeiten. Aristoteles führt als Argument für seine Ansicht an, dass wenn die Vorstellung immer vorhanden wäre, sie auch bei den unentwickelten Tieren wie den Ameisen und den Würmern vorhanden sein müsste. Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema im ersten Kapitel der fünften Abhandlung, wenn er den Unterschied zwischen Mensch und Tier vorstellt. Diese unentwickelten Tiere besitzen keine höheren Seelenvermögen wie die Vorstellungskraft, die im Schlaf und im Traum tätig ist, sie haben, was Ibn-Sīnā -الهام- oder -غريزة- den Trieb- nennt (Ibn-Sīnā, S. 199-206. Siehe auch S. 179-180). Der Unterschied bei dieser Vorstellungsart zwischen den Ameisen oder unentwickelten Tieren und dem Menschen ist, dass diese Vorstellung bei den Menschen mit dem Zeitbewußtsein verbunden ist, aber bei den unentwickelten Tiere auf den Moment selbst beschränkt ist, d.h. sie sind sich der Zeit nicht bewußt (Siehe S.202). Auch wenn diese Ansicht

mit der Erinnerungsfähigkeit eine Verbindung aufweist, hat sie eine direkte Verbindung mit der Vorstellungskraft.

Wenn Ibn-Sīnā zwischen dem Gedächtnis -الذاكرة- und der Erinnernden -التذكر- unterscheidet, meint er, dass die Gedächtnis nicht bei allen Tieren vorhanden ist. Er drückt dies aus, als wäre er nicht sicher, ob alle Tiere doch Gedächtnis haben oder nicht, aber dem ist nicht so. Er sagen: Nicht alle Tiere können diese Fähigkeiten besitzen: „والذكر قد يوجد في سائر الحيوانات“ (Ibn-Sīnā, S 180); Übers.: „das Gedächtnis vielleicht befindet sich bei allen Tiere.“. Das Wort -قد- d.h. vielleicht bezeichnet, dass er nicht alle Tiere gemeint hat. Wenn dem so ist und wenn eine direkte Verbindung zwischen dem Gedächtnis und den o.g. Vorstellungsarten besteht, dann ist selbstverständlich, dass auch nicht alle Tiere die höhere Stufe der Vorstellungskraft besitzen können, wenn sie die direkten Auswirkungen der Vorstellung nicht haben - gemeint ist die Erinnerungskraft. Die oben erwähnte Idee, die besagt, dass die Vorstellungskraft nicht immer aktiv ist, haben wir im ersten Unterschied gezeigt. Es ist also klar, dass die Formen, die sich in der Vorstellungskraft befinden, nicht immer aktuell sind (Siehe Ibn-Sīnā, S. 148).

3.) Die Vorstellungen sind meist falsch, aber die sinnlichen Wahrnehmungen sind immer wahr. Einige erste Aspekte dieses Problemkomplexes haben wir schon in § Nr. (427b16-17, 24-6 bis 427b27-428a5) behandelt (Siehe S. 160, und S. 166-167 und S. 174-175). Auch den zweiten Teil haben wir bei der Behandlung von § Nr. (427a17-26 bis 427b6-11) erwähnt (Siehe auch bei Ibn-Sīnā zur Beziehung der sinnlichen Wahrnehmung zur Vorstellungskraft S. 177-189).

4.) Die Vorstellung passiert nicht erst, wenn die sinnliche Wahrnehmung wahrgenommen ist, d.h. bewußt ist, sondern sie kann nur geschehen, wenn die sinnlichen Wahrnehmungen nicht aktiv sind, d.h. durch Krankheit oder Schwäche eingeschränkt sind. Dann taucht die Vorstellung mit ihrer Aktivität auf „عند اغماضنا“ d.h. „bei geschlossenen Augen.“⁷⁵¹. Bei Ibn-Sīnā finden wir dieses Beispiel im selben Kontext: „او كان مثلا مغمضا عينه...مسمول العين“ (S.158-159); Übers.: „oder, wenn seine z.B. geschlossen sind...-oder wenn er- ausgerissene Augen hat.“ Die Parallelstelle zu dieser Ansicht haben wir bereits besprochen (Siehe bei Ibn Sīnā, S. 158-160, sowie 146-186).

5.) Weil die Vorstellung oft falsche Urteile erzeugt, kann sie nicht mit einer der Arten des Wissens identisch sein, wie -العقل- das Denken – und -العلم- das Wissen

⁷⁵¹ Ebd., S. 328.

(Wissenschaft). Ibn-Sīnā erwähnt an den obigen Stellen immer wieder die Vorstellung, die aus abnormen Situationen hervorgeht, wie Krankheit der Sinnesorgane oder Schwäche oder psychische Phänomene wie Angst, die die Ursache für das Auftauchen der Vorstellungskraft sind. D.h. wenn sich die Seele nicht in einem Bewußtseinszustand befindet, kommt es zu solchen Aktivitäten (Siehe oben im ersten Unterschied zwischen sinnlichen Wahrnehmungen und der Vorstellung).

Es sind kurz zu erwähnen die Arten der Vorstellung bei Aristoteles und die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā. Um Wiederholungen zu vermeiden, möchte ich nur einen groben Überblick über dieses Problemfeld geben.

Die Vorstellung bei Aristoteles und bei Ibn-Sīnā:

1.) ist identisch mit der Wahrnehmung des Gemeinsinnes, die durch die inneren Formen und nicht durch die Äußeren entsteht „والحس المشترك والخيال كأنهما قوة واحدة“ (Ibn Sīnā); Übers.: „Der Gemeinsinn und die Vorstellungskraft so erscheinen, als wären sie eine Fähigkeit und die im Gegenstand sich nicht voneinander unterscheiden ausser in der Form, weil aufnehmen nicht bewahren bedeutet“

2.) nimmt äußeren Formen der äußeren Sinnesorgane und des Gemeinsinnes auf und bewahrt sie wie eine Schatzkammer. Diese Aufgabe gehört nach ihm zu Vorstellungskraft.

3.) kann Dinge, die nicht existieren, vorstellen (Siehe Ibn-Sīnā, S. 147 über die Menschen die an der Galle erkrankt sind „الممرورين“. Siehe die Behandlung der §§ Nr. 427b16-7 und 427b17-24 und 427b27-428a5). Sie hat aber nichts mit der falsche Vorstellungen „الهلوسة“ zu tun, wie die Vorstellung eines Pferdes, das zwei Flügel hat.

4.) ist die Zusammensetzung der Formen oder ihre Trennung voneinander - wie beim Traum und im Wachzustand; ist die Vorstellung von etwas, worauf wir Lust haben. Diese Aufgabe nach ihm gehört der Kombinerende „المتخيلة“.

5.) ist das Gedächtnis, das die Formen von der Vorstellungskraft -الخيال- aufnimmt und ist das Gedächtnis „الذاكرة“.

6.) ist die Erennerende „التذكر“.

7.) ist die aestimativa „الوهمية“, die bei den Tieren vorhanden ist.

22) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (428a22-24), S. 70 “ وايضا ليس التوهم من التي تصدق ايدا “ -
“كالعقل او العلم...وليس لشيئ من الدواب تيقن...والتوهم يكون للقليل من الدواب ، وليس لها نطق البتة

Die Vorstellung kann auch nicht mit den verlaufenden Gedanken - خطر بالهاجس - oder mit der Meinung - راي - identisch sein. Die „الخطر بالهاجس“, d.h. „...ob sie (er meint die Vorstellungskraft = aestimativa) eine Meinung sei.“⁷⁵² ist synonym zur Meinung. Die Meinung ist die Voraussetzung „اية اللاحق“, d.h. „Aber auf die Meinung folgt die Überzeugung...“⁷⁵³ des vernünftigen Denkens - التيقن. Die Folge der Identität der Meinung mit der Vorstellung ist die Voraussetzung der Tatsache, dass die Tiere die Vorstellung aufweisen müssten - Aristoteles meint die entwickelten Tiere - aber sie besitzen sie nicht.

Nach Aristoteles ist die Meinung mit dem Bewusstsein (Denken) -النطق- verbunden. Deswegen haben die Tiere kein Bewußtsein und keine Meinung. Folglich haben die Tiere, die Vorstellung besitzen, keine Meinung. Mit anderen Worten: Die Vorstellung ist nicht mit der Meinung identisch.

Wie wir in den vorherigen Paragraphen gesehen haben, definiert Ibn-Sīnā die Meinung dahingehend, dass sie nicht mit der Vorstellung identisch sein kann. Die Meinung ist “فالراي هو الاعتقاد المجزوم به“ (Ibn-Sīnā, S. 204); Übers.: „Die Meinung ist die unverzweifelte Überzeugung.“ An derselben Stelle beschreibt er die Meinung als Teil der praktischen Vernunft und ordnet sie der theoretischen Vernunft zu (Ibn-Sīnā, S. 204). Diese Stellen zeigen deutlich, dass Ibn-Sīnā die Meinung, wie Aristoteles, den Tätigkeiten des Bewußtseins zuschreibt. Als solche ist die Meinung bei Ibn-Sīnā nicht mit der Vorstellung identisch. An einer weiteren Stellen tritt diese Idee deutlich hervor. Dann nämlich, wenn er sagt, dass nicht jeder, der vorstellt -تخيل- ليس كل من احس فقد عقل ، او من تخيل فقد ، -من , auch behauptet oder überzeugt oder meint „ظن او اعتقد او راي (Ibn-Sīnā, S. 204-205); Übers.: „Nicht jeder der wahrnimmt denkt, oder nicht jeder der vorstellt behauptet, oder glaubt, oder meint.“ Nach dieser Äußerung fasst er einige Paragraphen dieses Kapitels bei Aristoteles, die erst zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und der Vernunft unerscheiden und die zwischen Vorstellung und Behauptung (Annahme) -الظن- trennen, und die zwischen Vorstellung und Überzeugung und Meinung unterscheiden, zusammen. Ibn-Sīnā

⁷⁵² Ebd., S. 328.

⁷⁵³ Ebd.

stellt die Tätigkeiten der Vernunft in dieselbe Ordnung – Hierarchie wie Aristoteles; erst die sinnlichen Wahrnehmungen – „ليس كل من احس فقد عقل“ – nicht jeder der wahrnimmt denkt “ dann folgt die Vorstellung – او من تخيل فقد ظن او اعتقد او رأى – „Nicht jeder der vorstellt behauptet, oder glaubt (überzeugt), oder meint “, dann die Meinung – وليس كل من ظن فقد اعتقد – „und nicht jeder der behauptet glaubt (überzeugt)“ dann schließlich die Überzeugung (Ibn-Sīnā, S. 204-205).

23) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (428a24-b2 und 428b2-9), S. 70-71 “ فبهذا قد استبان انه “ und “ليس التوهم ظنا...والذي يظهر هو الذي يظن واياه يدرك حسا بغير عرض -“ صادق...فلا محالة ان التوهم لا يكون من هذه التي ذكرنا اولا ، ولا هو في نفسه شئى منها

In diesem § lehnt Aristoteles die Möglichkeit ab, dass die Vorstellung eine Kombination von Meinung und Wahrnehmung sein könne. Diese Kombinationsarten sind: Die Meinung, die zur Wahrnehmung – مع حس – hinzugefügt wird, die Meinung, die durch die Wahrnehmung erzeugt wird – بحس – und die Meinung, die mit der Wahrnehmung zusammengesetzt – التركيب – ist. Diese Ansichten sind aufgrund der vorherigen Erklärung, die besagt, dass die Vorstellung keine Meinung ist, falsch. Diese Ergebnisse entsprechen den zuvor genannten Stellen bei Ibn-Sīnā, an denen er die Identifikation der Vorstellung mit der Meinung abgelehnt hat.

Die Aussage des Aristoteles, die Meinung könne nicht bei den Lebewesen existieren, die keine Wahrnehmung haben, gilt als Voraussetzung. Dies geht auch parallel mit Ibn-Sīnās Vorstellung. Dieser teilte die Vernunft in praktische und theoretische Vernunft ein. Wie wir vorher zeigten, gehört die Meinung zum Bereich dieser beiden Kräfte, die in der Hierarchie der Seelenkräfte auf den höheren Stufen angesiedelt sind. Um überhaupt in Aktion treten zu können, benötigen sie allerdings die innere wie die äußere Wahrnehmung. Die Wahrnehmung gilt als Diener der Vorstellung und sie wiederum als Diener der beiden Vernunftsarten; Er sagt: „وانظر الى حال هذه القوى كيف يرؤس بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا...وتخدمها جميعها الييوسة“ (Ibn-Sīnā, S. 50-52); Übers.: „Schau mal an der Zustand dieser Fähigkeiten, wie eine der andere beherrscht, und eine der andere dient...und dient alle die Trockenheit und die Feuchtigkeit, und dort ist die letzte Stufe der Fähigkeiten.“ Er zeigt diese Hierarchie auch an anderen Stellen auf und betont, dass die Vorstellung vor der Meinung kommt, d.h. die Wahrnehmung kommt auch vor der Meinung. Er sagt: „فيكون في الانسان حاكم حسي وحاكم من باب التخيل وهمي وحاكم“

„نظري وحاكم عملي.“ (Ibn-Sīnā, S. 204-205); Übers.: „Dann wird im Menschen ein wahrnehmender Herrscher (Urteilende) und ein Herrscher (Urteilende) in Bezug auf die Phantasie, die eine Eingebildete ist, und ein theoretischer Herrscher (Urteilende) und ein praktischer Herrscher (Urteilende) vorhanden sein.“ (Siehe auch das Kapitel über die Anzahl der Seelenkräfte nach ihrer Klassifizierungsweise“ في تعدد قوى النفس ,, على سبيل التصنيف Ibn-Sīnā, S. 40-52).

Aristoteles zeigt, nachdem er die Identifizierung der Vorstellung als Kombination aus Wahrnehmung und Meinung abgelehnt hat, hier noch weitere Argumente auf, die seine Ansicht bestätigen. Wenn es tatsächlich so wäre, dass die Vorstellung eine Kombination von Wahrnehmung und Meinung wäre, dann müssten ihre Objekte dieselben sein, d.h., wenn die Wahrnehmung sich auf die Farbe weiß bezieht, und die Meinung sich auf das Gute, dann müsste das Unrelevante diese zu einem zusammensetzen. Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema aber in anderer Hinsicht, und zwar hinsichtlich des Unterschieds zwischen Tieren, deren Seelenfähigkeit sich auf die Wahrnehmung beschränkt, und dem Menschen, der die vernünftige und die praktische Vernunft zusätzlich besitzt, d.h. der eine Meinung über gut und böse, schön und hässlich besitzt. Die Tiere besitzen statt der Meinung eine Art von Vorstellung die mit dem Instinkt identische ist -الهام-, die nur die einzelne materielle Form der Wahrnehmungen bearbeitet, wie z.B. die Wahrnehmung der Farben, aber bei den Menschen gibt es Arten von Vernunft, die auf das Allgemeine spezialisiert sind, wie die o.g. Urteile der Meinung. Die beiden Seelenfähigkeiten sind bei Ibn-Sīnā - wie bei Aristoteles - verschieden in ihren Funktionsarten. (Über den Unterschied zwischen der Aktivität der Wahrnehmung und der Aktivität der Vernunft und der Meinung siehe Ibn-Sīnā, S. 232-233. Siehe Ibn-Sīnā, S. 204 Über die Aufgabe der praktischen Vernunft, die zwischen gut und böse unterscheidet und die zur Meinung gehört): „فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فتقال عقل نظري وهذه ,, الثانية قوة تنسب الى العمل فتقال عقل عملي وذلك للصدق والكذب وهذا للخير والشر في الجزئيات...ومبادئ تلك من المقدمات الاولية ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والمظنونات والتجريبات الواهية التي تكون“ (Ibn-Sīnā, S. 204); Übers.: „Die erste Kraft der menschlichen Seele ist eine Kraft, die der Theorie zugeschrieben wird, denn sie heißt eine theoretische Vernunft. Und die zweite Kraft ist eine Kraft, die dem Praktischen zugeschrieben wurde, denn sie heißt eine praktische Vernunft. Die erste ist für das Wahre und Falsche da, und diese [Er meint die praktische Vernunft] für die Urteile über gut und böse in seinen Einzelheiten [...] Und die Prinzipien dieser [Er meint die theoretische Vernunft] sind von den ersten Prinzipien, und die

Prinzipien dieser [Er meint die Praktische] sind von den Berühmten [Er meint, dass sie jeder Mensch ausübt]: von den Konsensen, von den Meinungen, von den falschen Erfahrungen, die aus den Meinungen, die keine sichere, vertraute und erfahrene Sache sind, bestehen.“ Diese Aussage zeigt deutlich, dass die Meinungen für die Urteile über gut und böse zuständig sind, nicht aber für die akzidentiellen Wahrnehmungen.

Das andere Argument des Aristoteles ist folgendes: Wenn dem so wäre, dass die Vorstellung eine Kombination von Wahrnehmung und Meinung ist, dann müssten ihre Urteile mit der Wahrheit übereinstimmen *وتظهر اشياء...واليقين بها انها اعظم من الدنيا*, d.h. „Wir haben auch falsche Vorstellungen von Dingen, ...,So scheint die Sonne einen Fuß breit zu sein; da bei sind wir überzeugt, dass sie grösser ist als die bewohnte Erde.“⁷⁵⁴ Durch unsere Augen sehen wir die Sonne als ein kleine Kugel, aber in Wahrheit – so die Schlußfolgerung der Vernunft – ist sie tausendmal größer, als es uns unsere Wahrnehmung glauben macht. Ibn-Sīnā erklärt dieser Idee als er der Unterschied die Folge des Unterschiedes zwischen den allgemeinen Urteilen der Vernunft (=die Meinung), die der Wahrheit entsprechen, und den einzelnen Wahrnehmungen der Wahrnehmungskräfte zeigte, also der äußeren Sinne und der inneren Sinne (Ibn-Sīnā, S. 183-189; Siehe ähnliche Argumente auf den S. 188-189).

Wenn wir unbedingt glauben wollen, dass die Vorstellung eine Kombination von Wahrnehmung und Meinung sei, dann müssen wir nach Aristoteles eine von den Möglichkeiten annehmen, die sich uns bieten. Wenn wir uns dafür entscheiden, dass die Sonne klein ist, dann wird die Meinung, die Sonne sei groß, zur Seite geschoben. Diese Vorgehensweise muss abgelehnt werden, weil die Begründungen, die diese Möglichkeit bestätigen können fehlen, wie z.B. die Bedenken *وهو سالم في الامر لم*, d.h. „...,dass man entweder die eigene wahre Meinung,..., aufgegeben hat, während der Gegenstand bewahrt blieb,...“⁷⁵⁵ oder seine Vergessenheit *ولا انه نسيه*, d.h. „ohne dass man sie vergessen hat,...“⁷⁵⁶ oder die Tatsache, dass er von dieser Meinung nicht überzeugt ist *ولا انه قنع بغيره فانقل عنه*. Die andere Möglichkeit besteht darin, dass das Urteil der Vorstellung in Bezug auf die Meinung wahr und in Bezug auf die Wahrnehmung falsch ist. Auch diese Möglichkeit muss abgelehnt werden, weil dann dieselbe Sache gleichzeitig wahr und falsch wäre. Dies ist nur dann

⁷⁵⁴ Ebd.

⁷⁵⁵ Ebd.

⁷⁵⁶ Ebd.

möglich, wenn diese Sache sich im Falle der sinnlichen Wahrnehmung von wahr zu falsch verändert *وانما يكون ظنه كاذبا... عليه جملة* - und das müsste unter einer bestimmten Voraussetzung geschehen; wenn die Bedingungen sich geändert haben und wir uns dieser Änderung nicht bewußt sind *او تغير الامر*,, d.h. „wenn der Gegenstand sich verändert,...“⁷⁵⁷ zum Beispiel. Aber die Vorstellung ist keine dieser Möglichkeiten und mit keiner von ihnen identisch. Ibn-Sīnā unterscheidet in seiner Behandlung der Seelelehre zwischen den verschiedenen Seelenvermögen, so dass die Frage, ob sich die Wahrnehmung von der Vorstellung unterscheidet, auch die Vernunft betrifft, egal ob die praktische oder die theoretische. Ibn-Sīnā sagte an einer Stelle, dass die Formen, die im Gemeinsinn und in der Vorstellung als Kräfte erscheinen, sich nicht in ihren Objekten, sondern in ihren Formen unterscheiden. Der Gemeinsinn nimmt die Form nur von den äußeren Sinnen auf, bewahrt sie aber nicht; dies tut die Vorstellung. Und die Vorstellung kann nicht über ihre Formen urteilen *تحكم*, sondern sie nur bewahren, anders als der Gemeinsinn, weil die äußeren Sinne ja auf eine bestimmte Weise über die Dinge, die sie wahrnehmen, urteilen können. So können wir sagen, dass dieses bewegte Objekt schwarz, oder jenes rote Objekt sauer ist. Die Vorstellung als Bewahrungsort der Formen beschränkt ihr Urteil auf die Formen, die sie in sich hat *ما في ذاته* - (Ibn-Sīnā, S. 159-160). Ibn-Sīnā führt an derselben Stelle noch andere Argumente gegen die Identifizierung der Vorstellung mit der Wahrnehmung an; durch das, was es in unserem Körper gibt, können wir die Wahrgenommene *المحسوسات* - zueinanderfügen oder sie voneinander trennen, und zwar nicht nur entsprechend der Formen, die wir außen finden, d.h. sie entsprechen nicht der Realität, und das, ohne dass wir ihre Existenz bestätigen müssten *تصدق*. Denn diese Fähigkeit heißt, anders als die Wahrnehmung, wenn die Vernunft sie für ihre Zwecke verwendet, die Denkende *مفكرة* - und wenn sie von einer tierischen Fähigkeit verwendet wird, dann heißt sie cogitativa (Kombinierende) *متخيلة* - (Ibn-Sīnā, S. 160). Das zweite Argument lautet: Wir fällen unsere Urteile *نحكم* in der Wahrnehmenden *في المحسوسات* - durch Begriffe, die wir nicht wahrgenommen haben, und zwar entweder, weil sie ihrer Natur nach nicht wahrnehmbar sind, wie die Ablehnung und die Feindschaft, die das Schaf durch sein Sehen des Wolfes erlebt (in diesem Fall kann es nicht die Wahrnehmung sein, die diese Begriffe für das Schaf hervorbringt), oder weil sie zwar wahrnehmbar sind, wir sie aber im Moment der Urteilsfindung nicht wahrnehmen, wie wenn wir etwas Gelbes sehen und dann direkt glauben, es sei Honig und damit süß. Dieses Urteil liefert der äußere Sinn

⁷⁵⁷ Ebd.

nicht im selben Moment, obwohl es von den Wahrnehmungen stammt, aber das Urteil selbst ist nicht ein wahrgenommenes Urteil (Ibn-Sīnā, S. 160-161). Nach Ibn-Sīnā ist die Vorstellungskraft der Hort der Formen des Gemeinsinnes (Ibn-Sīnā S. 161). In diesem Sinn kann es nicht so sein, dass die Wahrnehmung –mit der Meinung oder allein– an der Natur der Vorstellung beteiligt ist (Siehe das zweite Kapitel der vierten Abhandlung, wo Ibn-Sīnā die Natur der Vorstellung nach ihren Tätigkeitsarten von den anderen Seelenfähigkeiten unterscheidet, vor allem vom Gemeinsinn und von den äußeren Sinnen; Ibn-Sīnā, S. 163-167). Ibn-Sīnā unterscheidet zwischen der Vorstellungsart, die er aestimativa –الوهم– nannte, und der Vernunft. Diese aestimativa gehört den entwickelten Tiere, und auch die Menschen benutzen sie in ihren Urteilen hin und wieder, was zu Fehlern führt, wie im Fall der Abneigung –استقذار– gegen Honig, aufgrund seiner Ähnlichkeit mit der Bitterkeit –المرار. Diese Vorstellung ist wahr als Urteil, aber falsch in Bezug auf die Vernunft. Dieses Urteil dieser Vorstellungsart stammt nicht aus vernünftigen Argumenten, sondern entstammt einem spontanen Verhalten –انبعاث ما–, das nichts Anderes ist als ein angeborener Trieb, der der Vernunft nahesteht, aber nicht mit ihr identisch ist oder aus ihr stammt. Besitzen Tiere diese Fähigkeit, so haben sie ein Gedächtnis aber keine Erinnerung. Das Gedächtnis –الذكر– ist der mit heutigem Terminus Assoziation genannten Eigenschaft ähnlich –تداعي المعاني– (Ibn-Sīnā, S. 179-178), und die Erinnerung ist die Bemühung, die der Mensch aufwendet, um die Ereignisse, die in Vergessenheit geraten sind, wieder zu erreichen. Diese Fähigkeit kann nur der Menschen haben, weil die Beweisführung –الاستدلال– auf das, was war und verschwunden ist, nur von der vernünftigen Seele ausgeübt werden kann (S. 180. Siehe Ibn-Sīnā, das ganze dritte Kapitel der vierten Abhandlung, S. 177-189 Über den Unterschied zwischen der Vorstellung und der Vernunft).

Als Ibn-Sīnā im ersten Kapitel der fünften Abhandlung zwischen den Tätigkeiten der menschlichen Vernunft, die den Menschen von den Tieren unterscheidet, spricht, nennt er einige Unterschiede (Ibn-Sīnā, S. 199-206). Wenn die Vorstellung die höhere Seelenstufe der Tiere bei Ibn-Sīnā und bei Aristoteles ist, dann bezieht sich dieser Unterschied auf die Annahme, die in diesem § bei Aristoteles vorgestellt wird und besagt, die Vorstellung kann nicht aus Wahrnehmung und Meinung bestehen. Der erste Unterschied ist folgender: Das Verhalten der Tiere ist ein angeborenes Verhalten: „انما تدل بالطبع وعلى جملة من الموافقة والمنافرة“; Übers.: „Dies weist auf die Angeborenen, und auf einige Verhalten, die die Übereinstimmung und das Ablehnen beinhalten, hin, und nicht auf die Überlegung“ (Ibn-Sīnā, S. 200). Diese

Verhalten der Tiere rühren nicht vom Sylogismus -استنباط- und nicht vom denkenden Maßstab -قياس- her, sondern stammen von den Trieben -الهام وتسخير- (S. 200-201). Die Meinung gehört, wie wir vorher erwähnten (Siehe Ibn-Sīnā, S. 204), als Urteilsart zu den Merkmalen der Vernunft und nicht zu den Trieben. Ein anderes Merkmal der Meinung, das zeigt, dass sie zu den Urteilen der Vernunft gehört, ist das Zeitbewußtsein. Das Verhalten der Tiere als solches ist zeitlos, es ist auf den Raum des Moments, auf das Jetzts -الآن- beschränkt. Sie haben kein Bewußtsein für die Zukunft. Die Menschen dagegen können -nach Ibn-Sīnā- ein psychisches Erleiden -انفعال نفسي- erleben, und zwar durch ihre Meinung über die Zukunft, die besagt, dass sie Schaden nehmen können in der Zukunft. Tiere verhalten sich also nach momentanen Ereignissen, Menschen dagegen gemäß ihren Erwartungen -الرجاء-, die mit dem Zeitbewußtsein verknüpft sind. Die Erwartungen bestehen aus Meinungen, die sich auf zukünftige Ereignisse beziehen, die mit dem Bewußtsein der Zeit vermischt sind (Siehe Ibn-Sīnā, S. 204).

Der Vorstellung Ibn-Sīnās zu dieser Frage folgend kann man sagen, dass er die Frage, ob die Vorstellung aus der Wahrnehmung und der Meinung bestehe nicht wie Aristoteles behandelte. Er versuchte, diese Frage von einer Seite dadurch zu beantworten, dass er die Identifikation der Wahrnehmung mit der Vorstellung ablehnte (S. 158-162) und gleichzeitig dadurch, dass er die Identifikation der Vorstellung mit der Vernunft von der anderen Seite her auch ablehnte (Ibn-Sīnā, S.163-167; S. 177-189 und 199-206).

24) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (428b10-16), (428b16-27) und (428b27-30), S. 71 “ولكن اذا كان في الامكان ان يتحرك الشيء فيحرك غيره...وفي الامكان ان تكون هذه الحركة “ صادقة وكاذبة وانما يعرض هذا فيها من اجل ما نحن قائلوه...والغلط الثالث يكون منه في الامور “ und “ وبين حركة فعل الثلاثة الحواس فرق...ولا “ und “ الشائعة التابعة للاعراض...وفي مثلها خاصة يغلط الحس “ سيما اذا كان الشيء المحسوس نائيا بعيدا

In diesen Paragraphen beginnt Aristoteles, seine Ansichten über die Vorstellung darzulegen, nachdem er in den vorherigen Paragraphen die Ansichten seiner Vorgänger zu entkräften gesucht hat. In diesem § erklärt Aristoteles die Vorstellungstätigkeit in Bezug auf ihre Verbindung mit den physikalischen Teilen des Organismus, d.h. die Erklärung der Vorstellung wird durch physikalische Begriffe, die sich auf die Bewegung zurückführen lassen, durchgeführt.

Die Bewegung der Vorstellung stammt aus den Aktivitäten der Wahrnehmung, nicht aber aus der Bewegung der Wahrnehmung. Bei der Wahrnehmung kann man zwischen Bewegung und Aktivität unterscheiden. In der Vorstellung dagegen gibt es keine Aktivität. Daher fehlt diese Unterscheidung. Mit der Aktivität meint er die Formen, die schon durch die Sinnesorgane aufgenommen und weiterhin auch durch den Gemeinsinn empfangen und von dort aus dazu vorbereitet wurden, an die Vorstellung weitergeleitet zu werden. Sie sind die wahrgenommenen Objekte der Vorstellung. Diese Formen sind in diesem Zustand schon fast von den materiellen Eigenschaften abstrahiert. Mit der Bewegung der Wahrnehmung meint er die Formen, die sich in den Sinnesorganen noch im Abstrahierungsprozess befinden. Daher besitzen sie noch immer physikalische Eigenschaften. Da sie sich in diesem Zustand befinden, ist die Bewegung die angemessene Bezeichnung für diese Seelentätigkeit. Aber die Formen, die schon von den Sinnesorganen zum Gemeinsinn und von dort aus weiter zur Vorstellung geleitet wurden, haben diese physikalischen Merkmale verloren, weswegen die Bewegung als Bezeichnung nicht angemessen ist, sondern die Aktivität, in deren Nähe die Vorstellung sich befindet, besonders diejenige Vorstellungskraft, die als die Urteilskraft der Tiere gilt, nämlich ist die aestimativa - القوة الوهمية- (Siehe diese Erklärungen bei Ibn-Sīnā im fünften Kapitel der ersten Abhandlung, S. 40-47, und im zweiten Kapitel der zweiten Abhandlung, S. 59-68). Ibn-Sīnā bezeichnet die Aktivität der Wahrnehmung als Vervollkommnung -استكمال- (Ibn-Sīnā, S. 67). Dieser Begriff ist für die Bezeichnung dieses Prozesses angemessener, da dieser mehr der mentalen Seite zuneigt als Tätigkeiten der inneren Sinne. Ibn-Sīnā bestätigt wie Aristoteles, dass die Objekte der Vorstellung die wahrgenommenen Gegenstände, die Formen -صورة المحسوس- (Ibn-Sīnā, S. 159) sind. Ihm zufolge sind die Formen, die sich im Gemeinsinn und in der Vorstellung befinden, wie eine Kraft, und zwar in Bezug auf das Objekt, das sie haben, nicht aber in Bezug auf die Formen, die sich durch sie unterscheiden (Ibn-Sīnā, S. 159. Siehe auch S. 160 über die Urteile der Vorstellungskraft über die Wahrgenommene -المحسوسات-, die wir nicht mehr empfinden -لأنحسها-). Die Vorstellungsarten (wie die Vorstellungskraft -الخيال- und die aestimativa - الوهمية -) sind die Formen, die noch materielle und einzelne Eigenschaften haben (Ibn-Sīnā, S. 160-161). Die Vorstellung ist die letzte Station, an der die Formen der Wahrgenommenen -صور المحسوسات- ankommen, und die Richtung aus der diese Wahrnehmungen empfangen werden, ist der Gemeinsinn, der die Produkte der Sinnesorgane aufnimmt (Ibn-Sīnā, S. 163). Im dritten Kapitel der vierten

Abhandlung erklärt Ibn-Sīnā, wie die Tätigkeit der Vorstellungarten, wie die der -الوهم- der aestimative und -المتذكرة- der Erinnerende, nur durch die körperlichen Organe geschehen kann (Ibn-Sīnā, S. 177-189). Ibn-Sīnā sagt über die Wahrnehmungsaktivität als Voraussetzung der Vorstellungsaktivität: „فالوهم حاكم في الحيوان يحتاج في افعاله الى طاعة هذه القوى له واكثر ما يحتاج اليه هو الذكر والحس واما المصورة فيحتاج اليها بسبب الذكر والتذكر“ (Ibn-Sīnā, S. 180); Übers.: „Die aestimativa ist der Herrscher bei den Tieren, die in ihren Tätigkeiten den Gehorsam dieser Kräfte brauchen; und am meisten brauchen sie das Gedächtnis und die Wahrnehmung. Aber sie braucht die Formgebende -المصورة-, wegen des Gedächtnisses und der Erinnerende.“ Ausgehend von dieser Stelle kann man sagen: Die aestimativa, die eine höhere Stufe der Vorstellungsfähigkeit ist, kann ihre Tätigkeit ohne die Wahrnehmung und das Gedächtnis nicht ausüben. Im Gedächtnis befinden sich die Formen, die vorher in der Vorstellungskraft aufbewahrt wurden und die wahrgenommenen Formen des Gemeinsinnes sind.

Die Aussage des Aristoteles in diesem § ist die folgende: „ومن كانت له هذه الحركة فعل“ d.h. „und es kann durch sie dasjenige Wesen, das sie hat, vieles tun oder leiden...“⁷⁵⁸ - gemeint ist, dass die Vorstellung der Grund für die Bewegung des Körpers ist. Die Voraussetzung für die Bewegungskräfte ist die Vorstellung. Was das Lebewesen dazu bringt, Bewegung auszuführen, ist sein Streben, das es in seiner Vorstellung hat. Ibn-Sīnā stimmt mit Aristoteles überein. Ihm zufolge sind es nicht die vernünftigen Kräfte, die das Streben hervorbringen, sondern die Vorstellung (Ibn-Sīnā, S. 189-159. Wir werden dieses Thema bei der Besprechung des § Nr. (433a9-17) noch en detail behandeln). Ob diese Vorstellung richtig oder falsch ist, hängt stark davon ab, ob die oben erwähnte Aussage über die Dominanz der Vorstellungsaktivität richtig ist oder nicht. Ibn-Sīnā sagt hierzu: „وقوى الحركة ايضا“ (Ibn-Sīnā, S.39); Übers.: „Die Fähigkeiten der Bewegung hängen auch von einer Seite her, wie wir später zeigen werden, von den Fähigkeiten der Wahrnehmung und der Kombinierenden ab.“ Die Verbindung der Kombinierenden mit der Bewegung ist auch durch die treibende, strebende Fähigkeit -القوة النزوعية الشوقية- die durch ihre beiden Teile, die Lust (Begierde) - الشهوانية und das Zögern, definiert wird, eine Bewegung, um erreichen zu können (Ibn-Sīnā, S. 41-42). An anderer Stelle zeigt Ibn-Sīnā, wie der Mensch, wenn er über

⁷⁵⁸ Ebd., S. 329.

eine Hängebrücke geht, langsam voranschreiten wird, weil in seiner Vorstellung - لان - das Bild des Fallens so stark ist (Ibn-Sīnā, S. 149- 195).

25) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: In § Nr. (428b30-429a2), S. 71 “ فان لم يكن مما قلنا “ versucht Aristoteles, die Stufen oder die Arten der Fehler der Wahrnehmung auf die Vorstellung zu beziehen, weil ihm zufolge die Vorstellung eine Bewegung ist, die aus der Aktivität der Wahrnehmung stammt. Bei Ibn-Sīnā ist die Vorstellung mit dem Gemeinsinn verbunden. Die Tätigkeit der Vorstellung ist vom Gemeinsinn, seiner Tätigkeit und seinen Formen abhängig, weil der Hort der Formen ist, die er an die Vorstellung weiterleitet (Ibn-Sīnā, S.159, S. 161). Wenn dem so ist, dann müssten alle Fehlerstufen die im Gemeinsinn auftreten auch bei der Vorstellung vorhanden sein. Wenn Ibn-Sīnā die Existenz des Gemeinsinnes beweisen will, verwendet er Begriffe, die zur Vorstellungstätigkeit gehören wie „ولو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم ...“ (Ibn-Sīnā, S. 157); Übers.: „Wenn es nicht so wäre, dass bei der Vorstellung der Tiere sich sammelt [...] dass etwas seine Vorstellung so und so süß [...]“, oder „مانراه من تخيل المدورية“ (Ibn-Sīnā, S. 158); Übers.: „Was wir von der Vorstellung des Schwindels sehen [...],“ oder „التخيلات التي تقع في النوم“ (Ibn-Sīnā, S. 158-159); Übers.: „Und die Vorstellungen, die während des Schlafs geschehen.“ Aber der Satz, den wir vorher erwähnt haben, in dem Ibn-Sīnā die Formen, die im Gemeinsinn und in der Vorstellung sind, behandelt, als wären sie eins, sind in Bezug auf das Objekt, gemeint ist in Bezug auf die Formen, die von den Sinnesorganen her weitergeleitet werden, zeigt, dass der Unterschied darin liegt, wie sie weiter mit diesen Objekten verfahren; die Vorstellung bewahrt sie, der Gemeinsinn empfängt sie und leitet sie zur Vorstellung. Ibn-Sīnā sagt: „وكانهما لا يختلفان في الموضوع بل في الصورة وذلك لانه ليس ان يقبل هو ان يحفظ“ (Ibn-Sīnā, S. 159); Übers.: „als wären sie eine Fähigkeit und die im Gegenstand sich nicht voneinander unterscheiden ausser in der Form, weil aufnehmen nicht bewahren bedeutet.“ In seiner Erklärung der akzidentiellen Eigenschaften zeigt Ibn-Sīnā eine direkte Verbindung zwischen den akzidentiellen Eigenschaften und der Vorstellung auf, die notwendig ist für die Urteile, die sich auf die akzidentiellen Eigenschaften beziehen: „... وذلك لان المحسوس بالعرض...مقارن لشيء مضاف، فنقول انا احسنا ..“ (Ibn-Sīnā, S. 154); Übers.: „Weil die wahrgenommene akzidentiell [...] ist mit etwas zusätzlich vergleichbar ist, deshalb

sagen wir, wenn wir die Zusätzlichen wahrnehmen und wir ihn überhaupt nicht wahrgenommen haben, dass wir in unserer Seele keine Vorstellung und keine Einbildung und keine geprägte Vorstellung für Abū-Ḥālid gibt, in dem Sinne, dass sie mit Abū-Ḥālid identisch ist, dann jene aestimativa (Bild) oder jenes Vorstellungsbild ist durch die Wahrnehmung auf eine Art und Weise aufgenommen.“ Und über die notwendige Verbindung zwischen den gemeinsamen Eigenschaften und der Vorstellung sagt Ibn-Sīnā: „واما الشكل والعدد وغير ذلك فانه وان كان ,, لا يحس بانفراده فان رسمه وخياله يلزم خيال ما يحس وما يدرك بانه لون او حرارة او برودة (Ibn-Sīnā, S. 154); Übers.: „Aber die Gestalt und die Zahl und die anderen werden, wenn sie allein sind, nicht wahrgenommen, denn ihre gemalte Gestalt und seine Vorstellung verlangen von der Vorstellung, die sie wahrgenommen und begriffen haben, dass sie Farbe oder Wärme oder Kälte haben.“ Diese Ideen führen zu der Aussage, dass die Vorstellung mit den beiden wahrgenommenen Eigenschaften sehr eng verbunden sind. Sie haben eine direkte Wirkung auf die Vorstellungstätigkeit. Was die wahrgenommenen Formen der Sinnesorgane betrifft, so gibt es bei ihnen selten Fehler, außer wenn eine Krankheit diese Sinnesorgane befällt. Dann aber wird auch die Vorstellung beeinflusst (Siehe auch über die Halluzination als Fehler bei Ibn-Sīnā, die durch den Einfluß der inneren Sinne entsteht, und nicht durch die äußeren Sinne).

Ihm zufolge gibt es eine Verbindung zwischen Gemeinsinn und Erinnerung. Der Vermittler zwischen ihnen ist eine Vorstellungskraft, die الوهمية- die aestimativa heißt. Wenn ein intention -معنى- zur erinnert werden muß, dann bezieht sich dieser Begriff nur auf die Form, nicht aber auf einen anderen Begriff. Dann ist die Erinnerung an etwas -المتذكر المطلوب- in diesem Fall nicht im Gedächtnis -خزانة الحفظ- sondern in der in der Vorstellung -خزانة الخيال- angesiedelt und dann muß er entweder zur Vorstellung zurückkehren, um diesen Begriff wieder in Erinnerung zu rufen, oder aber zur Wahrnehmung, dem Gemeinsinn (Ibn-Sīnā, S.162). Diese Ansichten des Ibn-Sīnā bestätigen, was wir damit meinten, dass die oben erwähnten Fehlerstufen im Gemeinsinn dieselben sind wie in der Vorstellung. Ibn-Sīnā erwähnt auch, dass die Fehler in der Vorstellung aufereten können, wenn die organischen Teile der Vorstellung beschädigt werden: „فخزانة الحس هي القوة الخيالية وموضعها مقدم الدماغ ,, فلذلك اذا حدثت هناك افة فسد هذا الباب من التصور اما بان تتخيل صوراً ليست او يصعب استثبات الموجود فيها (Ibn-Sīnā, S. 161); Übers.: „Die Schatzkammer der Wahrnehmung ist die Vorstellungskraft, und ihr Platz ist in der Vorderseite des Gehirns. Deswegen wird dieser Teil der Einbildung, wenn dort eine Krankheit auftritt, unfähig sein. Entweder

wird man sich Bilder, die nicht existieren, vorstellen, oder man kann die Vorhandenen nicht vorstellen und ihre Formen bewahren.“

Die zweite Art von Fehlern ist in in den akzidentiellen Wahrgenommenen -العرضية- angesiedelt, die Dritte in den gemeinsamen Wahrgenommenen -الشائعة-. Wir haben die entsprechenden Parallelstellen bei Ibn-Sīnā für diese Fehlerarten aufgezeigt. Die Häufigkeit der Fehler der ersten Art kommt unter normalen Umständen - d.h., wenn der wahrgenommene Gegenstand für die Sinnesorgane repräsentiert ist, vor. Aber die anderen beiden Arten treten immer dann auf, wenn der wahrgenommene Gegenstand da ist oder nicht, meist aber, wenn er weit entfernt von der Urteilskraft ist.

Bevor wir uns anderen Themenkreisen zuwenden, muss noch auf eine Stelle bei Ibn-Sīnā hingewiesen werden, die direkt auf die Fehler, die aus der Vorstellungstätigkeit stammen und die sich auf die akzidentiellen Eigenschaften bezieht, abzielt. Er sagt: *واما التي تكون محسوسة فاننا نرى مثلا شيئا اصفر فنحكم انه عسل وحلو فان هذا ليس يؤديه الحاس اليه في ,, هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان كانت اجزاءه من جنس المحسوس وليس يدركه في الحال انما هو حكم نحكم به وربما غلط فيه وهو ايضا لتلك القوة* Übers.: „Aber von denjenigen, die wahrgenommen sind [Er meint von den Gegenständen], sehen wir etwas zum Beispiel gelb. Dann beurteilen wir es dahingehend, dass es Honig und süß ist. Dies liefert in diesem Moment nicht das Sinnesorgan zu ihr [Er meint die Vorstellung], und es [Er meint dieses Wahrgenommene] ist von der Art der Wahrgenommenen, aber das Urteil selbst ist absolut nicht wahrgenommen, wenn seine Teile aus dem Wahrgenommenen stammen, und sie nimmt es [dieses Wahrgenommene] nicht gleich wahr. Aber es ist ein Urteil, das wir durch es beurteilen, und es wird wahrscheinlich in Bezug auf es Fehler machen, und es [dieses Urteil der Vorstellung] gehört zu dieser Fähigkeit.“ Dieses Zitat zeigt deutlich, wie die Fehler bei Ibn-Sīnā auftreten können: Durch die Tätigkeit der Vorstellung, wie Aristoteles in diesem § erklärt.

26) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (429a2-4), S. 71-72 *“واذا كان البصر حسا “* *بالمعنى الاكمل يسمى التوهم...وليس يكون اكثر التوهم الا من البصر*

Nach der Aussage dieses § ist das Sehen -in einem vollständigen Sinne mit der aestimativa vergleichbar (Siehe Ibn-Sīnā, S. 67. Siehe diese Erklärung in § Nr. (426a2-4) bis (426b29-427a1)). Das Erleiden der inneren Sinne -انفعال الحواس الباطنة- und das Auftreten der vorstellenden Formen sind durch die sinnlichen Formen, die

von den äußeren Sinnesorganen und dem Gemeinsinn zu ihnen weitergeleitet wurden, abhängig. Deswegen hat Aristoteles in § Nr. (428b10-15) gesagt, dass die Vorstellung der Wahrnehmung ähnlich ist, dass aber die Vorstellung von weniger intensiver Klarheit ist als die Wahrnehmung, weil die sinnlichen Formen auf ihrem Weg von den äußeren Sinnen zur Vorstellung schwächer werden. Die Vorstellung dieser Sinnesvorstellung ist nach Aristoteles eine schwache Wahrnehmung. Ibn-Sīnā zeigt in seiner Erklärung der Vorstellung ihre Funktion vor allem in Bezug auf die Wahrnehmung, besonders auf die Vorstellungskraft und die Kombinerende, auf. Mit dem Sehen ist nicht die wahrgenommene Form, die noch in den Sinnesorganen ist, gemeint, sondern diejenige, die schon im Gemeinsinn oder in der Vorstellungskraft ist, die sich also schon von der Potentialität hin zur Aktualität entwickelt hat, und das ist „المعنى الاكمل“, d.h. die vollkommene intention, die Verwirklichung des Sehens. Über die Ähnlichkeit zwischen Vorstellung und Licht ist zu sagen, dass ihre Namen im Griechischen dieselbe Wurzel haben. So sehen wir bei Ibn-Sīnā, dass er die Vorstellung mit dem Ausdruck *Phantasia* ~~بنطاسيا~~ bezeichnet (Ibn-Sīnā, S. 44). Diese *Phantasia* ist eine Vorstellungsart, die mit dem Gemeinsinn dieselben Formen in Bezug auf ihre Objekte, aber nicht in Bezug auf ihre Bearbeitung dieser Objekte hat (Ibn-Sīnā, S. 159).

Diese Ähnlichkeit bezieht sich auf die Funktion des Lichtes, ohne das wir nicht sehen können. Das Sehen aber ist der größte Überlieferer von Formen von allen Sinnesorganen für die Vorstellung, als die *aestimativa*, so Aristoteles. Ibn-Sīnā versucht, als er von der Existenz der inneren Sinne redet, die meisten seiner Beweise anhand des Sehens zu veranschaulichen: „او عارض...التي تتم بها الرؤية“, Übers.: „Eine Eigenschaft [...] die durch das Sehen geschieht“ oder „مغمضا عينه“, Übers.: „Derjenige, der seine Augen zu gemacht hat,“ oder „مسمول العين“, Übers.: „der seine Augen ausreißt.“

27) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (429a4-8), S. 72 „فلان يكون الحيوان باقيا صار اكثر افعاله“
 „عن التوهم...وقد قيل عن التوهم ما هو ، ولم كان“

Die Existenz der Tiere ist von der Vorstellung abhängig. Die Vorstellung bei den Tieren ist der Ersatz für die Vernunft bei den Menschen, weil sie keine Vernunft haben. So ist die Vorstellung ihre „Vernunft“ Sie ist die höchste Stufe der Seelenkräfte bei den entwickelten Tieren. Deswegen ist die Aufgabe der Vorstellung bei den Tieren die Fortsetzung ihres Lebens. Aber die Menschen besitzen die

Vorstellung, obwohl sie auch eine Vernunft haben, und wenn die Vernunft nicht funktionieren kann, wie es im Falle von Krankheit oder während des Schlafes geschieht, dann übernimmt die Vorstellung diese Aufgabe. Die Vorstellung ist nach dieser Ansicht die Bewegung, die Menschen und Tiere erzeugen, wenn die Vernunft abgeschaltet ist.

Ibn-Sīnā konzentriert seine Ansichten zu diesem Themenkomplex, wie an den vorher erwähnten Stellen auch, nicht wie Aristoteles an einer Stelle, sondern verteilt sie, was den Vergleich erschwert.

Die Aussage des Aristoteles „فلان يكون الحيوان باقيا صار اكثر فعله عن التوهم“ d.h. „so handeln die Lebewesen vielfach nach ihr (er meint nach der Vorstellung = aestimativa)“ ist bei Ibn-Sīnā ebenfalls vorhanden, aber nicht auf die gleiche Art formuliert. Bei Ibn-Sīnā, wie bei Aristoteles, ist die Vorstellungskraft die höhere Stufe der Seelenkräfte bei den Tieren. Die Vorstellung ist bei den Tieren der Ersatz für die Vernunft. So sagt er z.B. über die Lokalisierung der gemeinsamen Eigenschaften, dass sie nicht in der Vernunft, sondern in der Vorstellung angesiedelt sind. Aber er formuliert diese Ansicht, als wollte er sagen, dass die Vorstellung der Ersatz für die Vernunft bei den Tieren ist: " لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل " (Ibn-Sīnā, S. 157); Übers.: „Wenn sie [Er meint die gemeinsamen Eigenschaften] sich nicht sammeln würden in der Vorstellung der Tiere die keine Vernunft haben, die in ihrer Lust nach Süßigkeiten neigen.“ Ibn-Sīnā zählt verschiedene Tätigkeitsarten für die Vorstellung bei den Tiere auf, die dem Tier dabei helfen, sein Leben zu verlängern. Ibn-Sīnā erklärt dies dadurch, dass er zwischen zwei Arten von Wahrnehmungen unterscheidet, auf die sich der Unterschied der zwei Vorstellungsarten bezieht: Die eine Wahrnehmung ist die Form, die andere ist die intention -المعنى-. Diese Wahrnehmungstätigkeit gehört zum Gemeinsinn und zu den Sinnesorganen, die Formen wahrnehmen (Ibn-Sīnā, S.43-44). Der Gemeinsinn ist, wie wir zeigten, bei Ibn-Sīnā ebenfalls eine Vorstellungsart. Aber die andere Vorstellungsart ist mit den inneren Sinnen identisch, die die intentiones -المعاني- wahrnehmen: „واما المعنى فهو الشيء الذي تدركه النفس“ „من المحسوس من غير ان يدركه الحس الظاهر او لا مثل ادراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب او للمعنى الموجب لخوفها اياه وهربها عنه“ (Ibn-Sīnā, S. 44); Übers.: „Aber die intention ist die Sache, die die Seele vom Wahrgenommenen zuerst wahrnimmt, ohne dass die äußeren Sinnesorgane sie zuerst wahrnehmen, wie die Wahrnehmung des Schafes für die gegnerische intention der Wolf ist [Er meinten den Vorstellungsbegriff des Wolfes als Gegner] oder die Vorstellung des Begriffes, der bei ihm Angst

verursacht, und dazu führt, dass es vor ihm flieht.“ An verschiedenen Stellen gibt Ibn-Sīnā Namen für diese Vorstellungsarten. Die erste Vorstellungsart, die die Formen vom Gemeinsinn erhält heißt ihm zufolge: „خيالا وتسمى مصورة وتسمى متخيلة“, (Ibn-Sīnā, S. 159); Übers.: „[...] heißt Vorstellung und heißt Formgebende und heißt Kombinierende, aber vielleicht gibt es einen Unterschied zwischen der Vorstellung und der Kombinierenden; und zwar nach der Ausdrucksweise.“ Die andere Vorstellungsart heißt bei ihm - الوهم - die aestimativa. Über den Ersatz der Vernunft durch die Vorstellung bei den Tieren und bei den Menschen sagt Ibn-Sīnā, dass die aestimativa die Seele führen kann und dass die Existenz der Dinge, die nicht vorstellbar sind und die nicht bei ihm sind, nicht wahrnehmen kann. Diese Fähigkeit ist bei den Menschen vorhanden und auch bei den Tieren. Aber bei den Tiere ist sie dominant, aber nicht wie die Dominanz der Vernunft: “ وفي الانسان للوهم احكام خاصة من جعلتها حملها النفس على ان يمنع وجود اشياء لا تتخيل “ ولا ترتسم فيه ويابى التصديق بها فهذه القوة لا محالة موجودة فينا وهي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية “ Übers.: „Im Menschen gibt es bei der aestimative besondere Urteile, einige von ihr, die die Seele führen, Dinge, die nicht vorstellbar sind, oder nicht in ihr [Er meint in der aestimativa] eingepägt sind, die man nicht bestätigen (als wahr) kann. Diese Fähigkeit ist in uns selbst vorhanden, und sie ist Hauptherrscher bei den Tieren, aber kein Herrscher, der zwischen den Dingen unterscheidet, wie die vernünftige Herrschaft, aber eine vorstellende Herrschaft, die mit das Einzelne und die sinnliche Form begleitet, und aus der meistens die Aktivitäten der Tiere erzeugt werden. „(Siehe auch bei Ibn-Sīnā, S. 179-180, wo er zu dem Ergebnis kommt, die Formgebende sei der Herrscher in den Tieren).

Nach dieser Darstellung ist Ibn-Sīnā wie Aristoteles der Meinung, dass die Vorstellung die Aufgabe hat, die Existenz der Tiere zu sichern. Ohne diese würden die Tiere in Lebensgefahr geraten. Durch diese Darstellung haben wir auch die andere Aussage des Aristoteles vor Augen, die besagt, dass die Tiere, weil sie keine Vernunft besitzen, die Vorstellung bekamen. Wenn die Aufgabe der Vorstellung bei den Tieren wie oben geschildert ist, dann ist klar, dass sie parallel zur Vernunft des Menschen zu sehen ist.

Die andere Aussage des Aristoteles lautet: “وكان التوهم لذوي العقول...ولم كان“ d.h. „teil aber, weil der Geist zuweilen verdeckt ist..., wie bei den Menschen.“⁷⁵⁹ Gemeint ist

⁷⁵⁹ Ebd., S. 330.

damit, dass der Grund für die Existenz der Vorstellung bei den Menschen, die Vernunft haben, der ist, dass wenn die Vernunft nicht mehr aktiv ist, die Vorstellung die Führung der Seelenkräfte übernehmen kann.

Man kann diese Aussage auch anders formulieren: Unter welchen Umständen wird die Vorstellung dominant?

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich an dieser Stelle verschiedene Ansichten Ibn-Sīnās mit den Ansichten des Aristoteles vergleichen, obgleich manche dieser Stellen schon vorher in unserer Arbeit Erwähnung fanden. Die Vorstellung kann also dominant sein, wenn: 1.) Die Sinnesorgane beschädigt sind – „لمن تفسد لهم الات“ (Ibn-Sīnā, S. 158). 2.) Die Sinnesorgane unter normalen Umständen nicht funktionieren können, z.B. wenn jemand seine Augen freiwillig schließt – „مغمضا“ (Ibn-Sīnā, S. 158), oder wenn jemand seine Augen ausgerissen sind – „مسمول“ (Ibn-Sīnā, S. 159).

3.) Wenn die Kräfte der Vernunft nicht funktionieren - سكون القوى العقلية - oder wenn die aestimativa vernachlässigt wird - غفول الوهم - (Ibn-Sīnā, S. 164). 4.) Wenn die Vernunft sich nicht für die Vorstellungstätigkeit interessiert - اشتغال النفس النطقية عن - مراعاة الخيال (Ibn-Sīnā, S. 164).

An anderer Stelle erklärt Ibn-Sīnā diese Ansicht in Bezug auf die Verhältnisse der Seelenfähigkeiten. Als Beispiel kann angeführt werden, dass die Vorstellung ihre Aktivität intensiviert, wenn die Seele sich auf die psychischen inneren Ereignisse konzeriert - اذا اشتغلت النفس بالامور الباطنة - dann wird sie die äußeren Ereignisse vernachlässigen und umgekehrt (Ibn-Sīnā, S. 164-166).

Ibn-Sīnā erwähnt zwei Situationen, in denen die Vorstellung aktiv wird. Ihm zufolge ist dies der Fall, wenn die Vernunft die Vorstellung und der Gemeinnsinn mit ihr nicht zum Ziel, das die Vernunft anstrebt, führen, und wenn die Vernunft die Vorstellung sich Dinge vorstellen läßt, die im Außen nicht vorhanden sind. Dann ist ihre Tätigkeit intensiver. Diese Situationen sind unter einigen Bedingungen möglich: Während des Schlafes, oder wenn es eine Krankheiten gibt, die die Vernunft schwächt; wenn es eine Situation gibt, die Angst verursacht, vernachlässigt die Seele die Vernunft, und die Vorstellung wird dominant; wenn jemand verrückt ist, imaginiert seine Vorstellung Dinge, die nicht existieren (Ibn-Sīnā, S. 166-167; Siehe die Übersetzung zu § Nr. (429a13-15)).

5.3.4. Die hyle Vernunft –

العقل المنفعل

Wie wir am Anfang dieser Arbeit sagten, war die Diskussion über den Status der Vernunft der Hauptstreitpunkt bei den Kommentatoren der Schrift „De anima.“ Bis zum heutigen Tag wurde in dieser Frage keine Einigung erzielt. Der Hauptgrund für diesen Streit liegt in der Formulierungsart der Gedanken bei Aristoteles. Die allgemeine Vorstellung der Gedanken in „De anima“ ist nicht frei von Unklarheiten. An einigen Stellen waren diese weniger schwerwiegend als an anderen, aber ab Kapitel 4 bis zum Ende der Schrift, d.h. bezüglich des Teiles, in dem Aristoteles die Vernunft behandelt, treten diese Schwierigkeiten gehäuft auf. Ob dies Aristoteles' Formulierungen zuzuschreiben ist, oder den Formulierung von Andronikos von Rhodos ist ein anderes Thema. Es ist also nicht verwunderlich, dass die Kommentatoren die aristotelischen Vorstellungen auf verschiedene Weisen interpretieren und erläutern.

In diesem Teil versuche ich, weiterhin aufzuzeigen, dass Ibn-Sīnā Aristoteles auch in diesem Punkt treu blieb, obwohl die moderne Forschung behauptet, er habe sich von Aristoteles entfernt und dafür Platon angenähert - oder wie es die meisten Forscher formulieren: Dass er in diesem Punkt neoplatonisch geprägt war.

In diesem Teil werden wir sehen, wie Ibn-Sīnā in dieser Streitfrage aristotelisch war. Dies soll wiederum durch einen Textvergleich geschehen. Gleichzeitig beenden wir hiermit die Argumentationskette für die These dieser Arbeit.

5.3.4.1. Die Vernunft ist vom Körper getrennt - Wirkliche und nicht nur begriffliche Trennung

28) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (429a10-13), S. 72 “ فلننظر في جزء النفس الذي به تدرك “
“النفس وتعقل...وكيف يكون منه الفهم“

Die Diskussion bezieht sich auf die Vernunft, deren Aufgabe das Denken und das Erkennen ist. Am Anfang der Diskussion stellt er einige problematische Fragen, die in diesem Teil der Abhandlung behandelt werden; z.B. ob dieser Seelenteil -die Vernunft- vom Körper getrennt oder abgetrennt ist, ob sie räumlich von ihm getrennt ist, wie ein Körper vom anderen - d.h., ob eine tatsächliche Trennung besteht, oder ob sie nur begrifflich getrennt sind.

Ibn-Sīnā beginnt seine Vorstellung der Vernunft erst in der fünften Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“. Die Diskussion dieser Fragen, wie sie Aristoteles darstellte, hat Ibn-Sīnā erst im zweiten Kapitel der fünften Abhandlung begonnen. Aber man muss erwähnen, dass Ibn-Sīnā diese Fragen auch parallel zu Aristoteles im ersten und zweiten Kapitel der ersten Abhandlung stellte 1.) Der Beweis der Seelenexistenz und ihre Definition als Seele und 2.) Über das, was die Alten über die Seele sagten, über ihr Wesen und die Kritik dieser Meinung der Alten (Ibn Sīnā, S. 9-28.). An einer Stelle des ersten Kapitels der ersten Abhandlung sagt Ibn-Sīnā, nachdem er erklärt hat, dass die Seele eine Form eines Körpers ist: „فتبين ان ذات النفس .. ليس بجسم بل هو جزء للحيوان والنبات هو صورة او كالصورة او كالكمال“ (Ibn-Sīnā, S. 10); Übers.: „Denn es ist klar geworden, dass das Wesen der Seele kein Körper ist, sondern es ist ein Teil für Tiere und für Pflanzen, es ist eine Form oder wie eine Form oder wie eine Entelechie.“ Durch den Begriff der Entelechie in diesem Kapitel versucht er, auf die o.g. Frage eine Antwort zu geben.

Im zweiten Kapitel der fünften Abhandlung (Ibn-Sīnā, S. 206-218) erklärt Ibn-Sīnā die Ansicht, dass das Wesen der Seele nicht in einen materiellen Körper eingepreßt ist, sondern dass sie getrennt von ihm und immateriell existiert. In diesem Kapitel argumentiert Ibn-Sīnā für seine oben erwähnte Annahme. Ihm zufolge ist das Wesen, das die Denkgegenstände aufnimmt, kein Körper und ist nicht in einen Körper hineinkonstruiert, aber es ist eine Form, die in ihm ist oder die als seine Form gilt (Ibn-Sīnā, S. 206). Um diese Ansicht zu untermauern, verwendet er eine geometrische Analogie. Diese lautet: Die Vernunft, die die Denkgegenstände aufnimmt, ist kein Körper. Wenn dem nämlich so wäre, dann wäre sie entweder eine Form, die mit einem Teil des Körpers identisch ist „تحل منه شيئا واحداً غير منقسم“ (Ibn Sīnā, S. 206); Übers.: „sie wird ein Teil von ihm sein, der einheitlich ist, der unteilbar ist“, oder sie wäre ein Teil von ihm, d.h. sie wäre ein körperliches Element, aber könnte in diesem Sinne von ihm getrennt werden „او تكون انما تحل منه شيئا منقسماً“ (Ibn-Sīnā, S. 206); Übers.: „oder sie wird ein Teil von ihm sein, der teilbar ist.“ Er führt diese Annahme dadurch aus, dass er die ungeteilte Vernunft vom Körper, d.h. die oben erwähnte erste Möglichkeit, mit dem Punkt vergleicht. Nun erklärt er, dass aus der Teilung -بتشافتها- eines Punktes kein Körper entstehen könne und dass der Punkt keine besondere Stellung habe -لا يتميز لها وضع خاص- (S. 206-207). Nach seiner Erklärung dieser Möglichkeit kommt er zu folgendem Ergebnis: „وقد بطل اذن ان يكون“; Übers.: „Dann ist es falsch [zu sagen], dass der „Platz“ der Denkgegenstände im Körper etwas ist, das nicht geteilt ist.“ Im

Folgenden diskutiert er nun die zweite Möglichkeit, ob die Vernunft, die ein körperlicher Teil ist, geteilt ist (Ibn-Sīnā, S. 208). Er kommt zum selben Ergebnis: „بل ملتقى الصورة المعقولة منا جوهر غير جسماني..“ (Ibn-Sīnā, S. 210); Übers.: „,sondern der Treffpunkt der gedachten Form in uns ist ein unkörperliches Wesen.“ Im Vergleich zur Sinneswahrnehmung ist die gedachte Form nicht nur von der Quantität –الكمية–, sondern auch von der Lokalisierung –الابن–, von der Position –الوضع– usw. abstrahiert. Diese Form wird erst dann abstrakt, wenn sie in der Vernunft ist, d.h. dieser Prozess geschieht nicht schon, wenn sie im äußeren Gegenstand ist: „فبقي ان..“; Übers.: „Es bleibt zu sagen, dass sie von der Position und von der Lokalisierung abgetrennt ist, nur dann, wenn sie sich in der Vernunft befindet.“ (Ibn-Sīnā, S. 211; Siehe die Argumente auf den S. 206-218)

29) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (429a13-15), S. 72 “هل هو كمثل الادراك بالحس فيالم”
 “بالمعقول...ولا يحتمل التغير

Aristoteles vergleicht durch die Fragen, die er in diesem § stellt, zwischen der Vernunft und der Wahrnehmung. Ist sie -die Vernunft- von ihren Denkgegenständen beeinflusst, so dass sie durch sie bewirkt wird „بالمعقول“, d.h. „ein Erleiden durch den Denkgegenstand...“⁷⁶⁰ ähnlich wie das Erleiden –الم– der Sinnesgegenstände auf die Sinnesorgane, oder gibt es eine andere Art von Erleiden, das keinen Effekt auf die Vernunft hat?

Ob die Denkgegenstände Wirkung auf die Vernunft haben, beschäftigt auch Ibn-Sīnā: Er behandelt dieses Thema dahingehend, dass er sagt, dass die Vernunft denkt, ohne die Vermittlung der körperlichen Instrumente in Anspruch zu nehmen, d.h. sie denkt nicht durch ein körperliches Organ wie z.B. die Sinnesorgane (Ibn-Sīnā, S. 213). Wenn dies die Funktionsweise der Vernunft ist, dann existiert der Prozess der Wirkung, wie wir ihn bei der Wahrnehmung finden, natürlich nicht im Falle der Vernunft. Aber er erwähnt ein Argument, durch das er zeigt, dass die Vernunft, wenn sie durch ein körperliches Organ denken würde, einem Abnutzungsprozess unterworfen sein würde, da ihr Denkorgan sich wie andere Organe abnutzen würde. Die starken Sinnesgegenstände, wie die starken Töne oder das starke Licht, zerstören die Sinnesorgane des Sehens und des Hörens (Ibn-Sīnā, S. 215). Bei der Vernunft ist der Fall ganz umgekehrt: Ihre dauerhafte Inanspruchnahme stärkt sie

⁷⁶⁰ Ebd., S. 330.

dahingehend, dass sie noch mehr neue Formen aufnehmen kann (Ibn-Sīnā, S. 215-216). Ein anderes Argument, das Ibn-Sīnā anführt, um seine Ablehnung der Idee der Wirkung der Denkgegenstände auf die Vernunft weiter zu unterstützen, ist das Argument des Alters. Wenn der Mensch älter wird, ungefähr ab dem 40. Lebensjahr, wird sein Körper schwächer, aber die Fähigkeit der Vernunft wird ab diesem Alter noch reifer, noch stärker. Wenn die Vernunft zu den körperlichen Fähigkeiten gehören würde, müsste sie wie diese durch das Alter geschwächt werden (Ibn-Sīnā, S. 216-218). Dieser Ansicht Ibn-Sīnās folgend kann man also sagen: 1.) die Vernunft ist kein Körper. 2.) die Vernunft ist eine Form, die vom Körper getrennt ist. 3.) die Vernunft denkt nicht durch körperliche Organe und Instrumente, wie die Wahrnehmungen, die nur durch die Sinnesorgane wahrnehmen können. So wirken die Gegenstände der Wahrnehmung logischerweise auf diese ein, da die Sinnesorgane hier Vermittler sind. Da diese Vermittler aber bei der Vernunft fehlen, gibt es auch keine Wirkung der Gegenstände auf die Vernunft.

Als Folge unserer Grundthese, nach der wir zwischen zwei Erklärungsebenen der Seele bei Aristoteles unterschieden, können wir diese Gedanken auf eine bestimmte Weise formulieren; Die Wirkung der Wahrnehmung auf die Sinnesorgane könnte demnach als die biologische Ebene gelesen werden. Denn zu ihr gehören auch das psychische Erleiden, wie die Angst, der Zorn, die Freude, der biologischen Seele. Diese Situationen treten für die Seele nur in Verbindung mit dem Körper ein: „ولا تعرض بغير مشاركة البدن ، ولذلك فانها تستحيل معها امزجة الابدان ، وتحدث هي مع حدوث امزجة الابدان ،... فهذه الاحوال لا تكون الا بمشاركة البدن. والاحوال التي للنفس بمشاركة البدن على اقسام، منها ما يكون للبدن اولا ، ولكن لاجل انه ذو نفس ، ومنها ما يكون للنفس اولا ، ولكن لاجل انها في بدن ، ومنها ما يكون...“ (Ibn-Sīnā, S.192); Übers.: „Diese Situationen werden nicht ohne den Körper auftreten. Deswegen werden die Mischung der Körper sich zusammen mit ihnen ändern (übergehen), und sie treten gleichzeitig mit der Mischung (Natur) des Körpers ein, [...] diese Situationen existieren nicht ohne die Beteiligung des Körpers. Die Situationen, die zur Seele gehören, aber nur durch die Beteiligung des Körpers geschehen können, sind in einige Teile geteilt; einige von ihnen gehören in erster Linie zum Körper, und zwar, weil er eine Seele hat, und einige von ihnen gehören in erster Linie zur Seele, weil sie sich in einem Körper befindet, und wiederum einige befinden sich ausgewogen zwischen den beiden Polen.“ Diese Wirkung beschränkt sich auf die tierischen Fähigkeiten, unter denen sich die Fähigkeiten der vegetativen Seele und der verschiedenen Arten der Vorstellungskraft befinden, nicht aber die Vernunft. Da diese Fähigkeiten in ihren Tätigkeiten mit dem Körper verbunden sind,

ist mit Ibn-Sīnā zu sagen: „فبقول انه لما تبين ان جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن ووجود ,, القوى ان يكون بحيث تفعل فالقوى الحيوانية اذن انما تكون بحيث تفعل وهي بدينية فوجودها ان تكون بدينية فلا بقاء لها بعد البدن ، وقد تكلمنا في كتبنا الطبية في اسباب استعدادات الاشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف احوالها للفرح والغم والغضب والحقد والحسد والسلامة وغير ذلك كلاما لا يوجد للمتقدمين ما يجرى اختلاف احوالها للفرح والغم والغضب والحقد والحسد والسلامة وغير ذلك كلاما لا يوجد للمتقدمين ما يجرى (Ibn-Sīnā, S. 196-197); Übers.: „Wir sagen dies, weil alle tierischen Fähigkeiten nur dann tätig werden können, wenn sie in Verbindung mit dem Körper stehen, und der Grund der Existenz der Fähigkeiten einzig ist, tätig zu sein. Die tierischen Fähigkeiten existieren, wenn sie tätig sind, aber nur wenn sie körperlich sind. Ihre Existenz verlangt, dass sie körperlich sind, denn sie werden nach dem Vergehen des Körpers nicht existieren. Wir haben in unseren medizinischen Bücher über die Gründe der Bereitschaft der verschiedenen Menschen nach ihrer Natur, und nach ihren Konditionen, zur Freude, zur Traurigkeit, zur Depression, zum Haß, zum Neid, zum Frieden usw. gesprochen, so dass es für den Fortgeschrittenen nicht von nutzen ist, dies hier zu erwähnen. Er soll es dort nachlesen.“

30) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: §§ Nr. (429a13-15), (429a15-18), (429a18-22), (429a22-27), (429a27-29), S. 72-73 “ هل هو كمثل الادراك بالحس...ولا الم فيه ولا يحتمل التغير “ (429a22-27), (429a27-29), S. 72-73 “ وكيف قبوله: بالصورة ام بالقوة؟...وبالاضطرار اذا كان هذا الجزء يعقل الجميع “ und “ الا تكون “ und “ وكيف قبوله: بالصورة ام بالقوة؟...وبالاضطرار اذا كان هذا الجزء يعقل الجميع “ und “ المعاني يخالط بعضها بعضا...لذلك ليس له طباع الا طباع الامكان ويجاد ما قال القائلون ان النفس مكان الصور...فانها مكان للصور بحد “ und “ عقلا...الا انه ليس كالشيء منها - “ القوة لا بحد الفعل

Diese Paragraphen sind zusammen mit den vorherigen Paragraphen ein Argumentationsgang, der darauf abzielt, die Vernunft als unkörperlich darzustellen. Dieser Argumentationsweg lautet:

1.) (429a13-15); In der Wahrnehmung gibt es eine Wirkung der Sinnesgegenstände (= Formen) auf die Sinnesorgane. Es gibt Unterschiede zwischen der Form und der Materie. Wir behandelten dieses Thema in § Nr. (425b26-426a1) bis § Nr. (426a27-b8). Aristoteles fragt nun, ob auch die Denkgegenstände in gleicher Weise auf die Vernunft wirken. Im Laufe dieser Argumentation sieht man, wie Aristoteles zwischen beiden Fällen unterscheidet, d.h. die Denkgegenstände wirken nicht auf die Vernunft wie die Sinnesgegenstände auf die Sinnesorgane. Die Vernunft kann keinen Schaden nehmen, sie ist also nicht materiell.

2.) (429a15-18); Damit die Vernunft die Formen aufnehmen kann, muss sie immateriell sein. Die Formen sind potentiell wie die Gegenstände, aber nicht mit ihnen identisch - وليس بحال واحدة - d.h. sie sind völlig abstrakt.

3.) (429a15-18); Wenn das Denken potentiell identisch ist mit den Denkgegenständen, wie die Sinnesorgane mit den Wahrnehmungsgegenständen, dann bedeutet dies, dass die Vernunft alles denken muss.

4.) (429a18-22); Die Vernunft ist ungemischt –abstakt-, damit sie alle Dinge erkennen kann. Sie hat keine eigene Charakteristik. Aber diese Identifikation ist nur potentiell.

5.) (429a22-27); Wenn es eine solche Identifikation gibt, und sie keine eigene Charakteristik aufweist, dann befindet sich die Vernunft, bevor sie tatsächlich etwas erkennt und vernünftige Formen erwirbt, nicht in einem der Dinge. Daher gibt es keine Schnittmenge zwischen Körper und Vernunft.

6.) (429a22-27); Wenn sie eine Verbindung mit dem körperlichen Teil hätte, dann müsste sie von dieser Eigenschaft dieses Körperteiles beeinflusst werden und sich dieser Eigenschaft entsprechend verhalten.

7.) (429a27-29); Die Vernunft erkennt alle Dinge -alle vernünftigen Formen- nur als potentiell, nicht aber aktuell.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā zu diesen Argumenten lesen sich, in obiger Reihenfolge, folgendermaßen:

1.) Wir haben dieses Argument schon deutlich ausgeführt, als wir den vorherigen Paragraphen analysierten.

2.) Ibn-Sīnā erwähnt, dass das, was die Menschen in ihren Tätigkeiten besonders macht, die Vorstellung der allgemeinen intentiones ist, die vernünftig und von der Materie völlig abstrahiert sind: „واخص الخواص بالانسان تصور المعاني الكلية العقلية المجردة عن...“; Übers.: „was sehr spezifisch dem Mensch ist die Betrachtung der allgemeinen vernünftigen intentiones, die von der Materie absolut abstrahiert sind.“ (Ibn-Sīnā, S. 203. Siehe auch die Diskussion der §§ Nr. 429a13-15 in dem wir dieses Thema schon behandelt haben. Siehe zu den Abstraktionsstufen bei Ibn-Sīnā auch S. 59-60 Siehe auch das zweite Kapitel der vierten Abhandlung). An anderer Stelle sagt er: „فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات وهي مبادئ للتركيب في سائر المعقولات وليس لها اجناس...“ (Ibn-Sīnā, S. 210); Übers.: „Hier gibt es Denkgegenstände, die die einfachsten Denkgegenstände sind, und sie sind

die Prinzipien der Zusammensetzung in allen Denkgegenständen. Sie haben keine Arten und keine Teile, und sie sind nach der Menge und nach den intentiones ungeteilt [...].“

3.) Nach dieser Vorstellung ist das Denken mit den Denkgegenständen identisch. Wenn die Denkgegenstände immateriell sind, dann müssen sie sich auch in etwas Immateriellen befinden, und dies ist nichts Anderes als die Vernunft: „وإذا لم يمكن ان تتقسم الصورة المعقولة...ولا بد لها من قابل فينا فلا بد من ان يحكم ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضا متلقيها منا قوة في جسم...فنقول ان القوة العقلية هوذا تجرد المعقولات عن الكم المحدود والايين والوضع ووسائل ما قيل (Ibn-Sīnā, S. 210); Übers.: „Wenn die vernünftige Form nicht geteilt werden kann [...] und sie muss in uns einen Aufnehmer haben, dann müsste es ein Urteil geben, das besagt, dass die Lokalisierung der vernünftigen Formen ein Wesen und nicht ein Körper ist, und der Aufnehmer in uns ist keine Fähigkeit im Körper [...] dann sagen wir, die vernünftige Fähigkeit ist die Abstrahierung der Denkgegenstände von der begrenzten Menge, von der Position, von der Gestalt und von dem, was bis jetzt gesagt wurde.“ Der letzte Abschnitt dieser Aussage zeigt die Identifikation des Denkens mit den Denkgegenständen. Wenn die Vernunft die Denkgegenstände selbst ist, dann bedeutet dies, dass sie mit ihnen identisch ist. An einer anderen Stelle betont er die Identifikation zwischen der Vernunft und den Denkgegenständen, wenn er verneint, dass die Vernunft in einem körperlichen Organ denken könne. Seine Annahme lautet: Durch die Aufnahme des vernünftigen Wesens für die Denkgegenstände wird dieses Wesen vernünftig oder denkend. Er sagt: „لأن الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلا“ (Ibn-Sīnā, S. 214); Übers.: „Da, wenn die vernünftige Form ins vernünftige Wesen eintritt, dann wird es vernünftig oder denkend gemacht.“

4.) Über die Idee, dass die Vernunft alle Dinge denkt, sagt Ibn-Sīnā: " وقد صح لنا ان المعقولات المفروضة التي من شأن القوة الناطقة ان تعقل بالفعل واحدا واحدا منها غير متناهية بالقوة وقد صح (Ibn-Sīnā, S. 212); Übers.: „Es wurde uns gezeigt, dass es richtig ist, dass die vorgestellten Denkgegenstände, die zur vernünftigen Fähigkeit gehören, dergestalt sind, dass sie [die Vernunft] sie nacheinander wirklich, aber potentiell unendlich denkt. Es wurde uns auch gezeigt, dass es richtig ist, dass das Ding, das potentiell unendliche Dinge bewältigen – يقوى – kann, weder ein Körper, noch eine Fähigkeit in einem Körper sein darf.“ An einer anderen Stelle, an der auf einen Widerspruch gegen diese Annahme Antwort gibt, heißt es: „فنقول انك تعلم ان قبول النفس الناطقة في كثير من اشياء لانها لا نهاية لها قبول بعد تصرف (Ibn-Sīnā, S. 213); Übers.: „[...] denn wir sagen, dass

du weißt, dass die Aufnahme der vernünftigen Fähigkeit für die meisten Dinge unendlich ist, und zwar nach Überlegung.“ Diese beiden Aussagen sind zur Hauptannahme seiner These, die er in diesem Kapitel untermauert, zusammenzufügen, die besagt, dass die Denkgegenstände immateriell sind, und so auch ihr Aufnehmer, gemeint ist die Vernunft, immateriell sein muss.

Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema ausführlich in Verbindung mit der bewirkenden (hyle) Vernunft –العقل المنفعل– und dem aktiven Intellekt –العقل الفعال–. Wir werden diese Verbindung im Weiteren behandeln. Zuerst aber interessiert uns die oben erwähnte Identifikation. Durch die Wirkung des aktiven Intellekts auf die bewirkende Vernunft erhalten diese Formen von ihm, die die potentiellen Formen sind, die in ihr aktualisiert werden. Ibn-Sīnā beschreibt diese Identifikation auf folgende Weise: „إذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصور بتوسط اشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه“ (Ibn-Sīnā, S. 232); Übers.: „Wenn sie [die Vernunft] ein Verhalten zu diesen Formen als Mittel der Erleuchtung des aktiven Intellekts hat, geschieht etwas von ihm bei ihr, von ihrer Art ist [ihr ähnlich ist] von einer Seite, und nicht von ihrer Art von einer Seite.“ Die Formen der bewirkenden (hyle) Vernunft sind durch den aktiven Intellekt entstanden und sind den Formen, die sie hat –من جنسها–, ähnlich (von derselben Art).

Ibn-Sīnā behandelt das Thema der Identifikation der Vernunft mit ihren Objekten sehr tiefgehend, wenn er die Stufen der Vernunft beschreibt (Siehe Ibn-Sīnā, Sechstes Kapitel der fünften Abhandlung, S. 253-239, bis zu der Stelle, an der er den aktiven Intellekt zu behandeln beginnt). Ihm zuzufolgen wird die Seele, wenn sie sich betrachtet, durch diese Betrachtung zu einer Vernunft –عقل–, ein Denkendes –عاقِل– und ein Gedachtes = معقول (Ibn-Sīnā, S. 235). Die Seele selbst wird aber nicht ein Gedachtes, so als ob sie ein anderes Wesen annähme: „فاني لست افهم قولهم ان شيئاً يصير“ Übers.: „Ich verstehe die Rede von ihnen; dass ein Ding ein anderes Ding sein wird“ (Ibn-Sīnā, S. 236). Er betont, dass es nicht ihre Betrachtung der Formen ist, die sie zu einer Vernunft, einem Denkenden und einem Gedachten macht. Deshalb nämlich, weil ihr Wesen, wenn sie sich im Körper befindet, immer das einer potentiellen Vernunft ist (Ibn-Sīnā, S. 235-236). Die Ablehnung dieser Ansicht richtet sich im Grunde gegen Porphyrius. Ibn-Sīnā nennt ihn den Verfasser des bekannten logischen Buches „Isagogie“ –ايساغوجي–. Da Porphyrius der Schüler des Plotinus ist, und weil er auch der Herausgeber, oder vielleicht sogar derjenige, der Plotinus’ Schriften verfasste ist, ist er der folgendenden Ansicht: Die Vernunft kann selbst zu gedachten Formen werden: „وما يقال ان النفس تصير هي صور المعقولات“ (Ibn-

Sīnā, S. 236); Übers.: „ und was gesagt wurde, dass die Seele die Formen der Gedachten sein wird.“ Ibn-Sīnā lehnt an dieser Stelle alle Gedankengänge des Plotinus ab. Diese Philosophie des Plotinus - Porphyrius ist nach Ibn-Sīnā ein Sufi, ein dichtender, phantasierender Philosoph: „بأقوال مخيلة شعرية صوفية“, die sich gegen seine Philosophie, die er als „اهل التمييز“ – „Denker“ die Leute, die Unterschiede machen - beschreibt, richtet, ist nichts anderes als die der Logiker, d.h. die der ersten Meister, die Aristoteles folgen. Ibn-Sīnā erwähnte die Schriften des Plotinus besonders, die die Vernunft und die Seele behandelten, und wir wissen, dass es nur eine Schrift des Plotinus gibt, die dieses Thema ausführlich behandelt, gibt: Die bekannte Schrift „Theologie des Aristoteles“ nämlich. Ibn-Sīnā akzeptierte die plotinische Terminologie vor allem deswegen nicht, weil sie sich weit von der Sprache des Aristoteles entfernt, zumindest dies so erscheinen kann.

Der Name der Schrift des Plotinus – „Theologie des Aristoteles“ – zeigt meiner Meinung nach nicht, dass die neoplatonischen und islamischen Philosophen Aristoteles als Verfasser dieses Buches akzeptierten, oder dass sie mit der Meinung, er sei der Verfasser dieser Schrift gewesen, einverstanden waren.

Ibn-Sīnā betont diese Ansicht auch in seiner Schrift „Die Kommentare zu der Schrift „Über die Seele“ des Aristoteles“ wo er an ihrer Zugehörigkeit zum Werk des Aristoteles zweifelte (Siehe die Schrift von Ibn Sīnā „المباحثات“; Hrsg.: ‘Abd-al-Raḥmān Badawī, Aristū ‘inda l-‘arab, Kitāb „Al-Mubāḥaṭāt“, S. 121). Meiner Meinung nach weist die Verwendung des Begriffes „Theologie“ im Titel dieser Schrift darauf hin, dass diese Schrift nicht von Aristoteles stammt und dass die islamischen Philosophen an ihrer Zuschreibung zumindest zweifelten. Aber das Auftauchen des Namens Aristoteles zeigt, dass die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen dachten, der Inhalt dieser Schrift sei ein Kommentar, eine Erklärungen für einen Teil der aristotelischen Philosophie, der die menschliche Seelenlehre mit der göttlichen Vernunft [= Metaphysik] zu verbinden suchte. So haben die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen das versanden. Meiner Meinung nach wußten sie, dass diese Schrift Plotinus zuzurechnen ist. Es kann sein, dass, Ibn Sīnā einverstanden war, dass den Inhalt dieser Schrift nicht mit einem Teil der aristotelischen philosophie gegenüber steht, aber zweifelte trotzdem an zuschreibung dieser Schrift zu Aristoteles. Weil Ibn Sīnā in dieser Stelle über den Kommentaren verschiedenen Schriften redet.

Ibn-Sīnā erwähnt an anderer Stelle, nämlich im sechsten Kapitel der fünften Abhandlung, dass die Seele denken wird, oder das Attribut „ein Denkendes“

erhalten wird, d.h. zur Vernunft wird, sobald sie die abstrakten Formen des Gedachten erwirbt. Er sagt: „ فنقول ان النفس تعقل بان تاخذ في ذاتها صورة المعقولات مجردة عن „ (Ibn-Sīnā, S. 235); Übers.: „Dann sagen wir: Die Seele denkt, indem in ihr die Formen des Gedachten sind, die von der Materie abstrahiert werden.“ d.h. bevor sie diese Formen erwirbt, funktioniert sie nicht als Denkende.

4.) Über die Identifikation der Denkgegenstände mit der Vernunft unter Betonung ihres potentiellen Zustandes. Ibn-Sīnā betont an der vorher erwähnten Stelle 3.) die Potentialität dieser Identifikation.

5.) Die Argumente des Aristoteles in diesem §, die vor allem darin bestehen, dass die Vernunft ungemischt ist, haben wir schon an anderer Stelle analysiert. Dazu sagt Ibn-Sīnā: „ فلا بد من ان يحكم ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم ولا ايضا متلقيها من قوة في جسم „ (Ibn-Sīnā, S. 216); Übers.: „Dann müsste es ein Urteil geben, das besagt, dass die Lokalisierung der Denkgegenstände ein Wesen, nicht aber ein Körper ist, und auch ihre Aufnehmer bei uns darf nicht eine Fähigkeit sein, die sich in einem Körper befindet.“ Eigentlich behandelt das gesamte zweite Kapitel der fünften Abhandlung von Ibn-Sīnās „Die Wissenschaft der Seele“ unter Zuhilfenahme verschiedener Argumente dieses Thema.

6.) Wenn die Vernunft eine Verbindung zum einem materiellen Teil hätte, dann müsste sie seine Eigenschaften haben, oder seine Wirkung auf sie müsste augenscheinlich sein. Dies aber ist nicht der Fall. Ibn-Sīnā sagt im zweiten Teil dieser Aussage: „ ولا متلقيها من قوة في جسم فانه يلحقها ما يلحق الجسم من الانقسام ثم يتبعه سائر „ (Ibn-Sīnā, S. 210); Übers.: „[...] und ihr Aufnehmer bei uns ist keine Fähigkeit, die in einem Körper ist, denn daraus würde das folgen, dem der Körper folgt von der Teilung, und folgt ihm in allen übrigen Situationen. Sondern der Treffpunkt der vernünftigen Form bei uns ist ein Wesen, das nicht körperlich ist.“ Die Vernunft hat keine eigenen Eigenschaften, weil sie keine Verbindung mit einem Körper hat und weil sie selbst kein Körper ist.

7.) An der vorher erwähnten Stelle erwähnten wir auch die Meinung Ibn-Sīnās, die besagt, dass die Vernunft ein Aufnehmer der vernünftigen Formen ist, aber nicht in aktueller, sondern in potentieller Weise: „ غير متناهية بالقوة „ (Ibn-Sīnā, S. 212). An anderer Stelle sagt Ibn-Sīnā: „ نعم ان صور الاشياء تحل في النفس وتحليها وتزينها وتكون النفس „ (Ibn-Sīnā, S. 236-237); Übers.: „Ja, die Formen der Dinge lokalisieren sich in der Seele und machen sie schön und geschmückt. Die

Seele wird der Platz für sie sein, und zwar durch die Vermittlung der hylen Vernunft.“.

Aristoteles verwendet in diesem § platonische Begriffe, wie die Formen -الصور-. Die Ergebnisse, zu denen Aristoteles hier kommt sind: Die Vernunft ist der Ort aller vernünftigen Formen, sie besteht aus diesen Formen. Diese Ansicht ist identisch mit der Ansicht Platons'. Es scheint, als widerspreche dieser Teil seiner Seelenlehre seinen vorhergehenden Ausführungen zu diesem Thema. Bringen wir aber unser Verständnis der verschiedenen Erklärungsebenen zur Anwendung, durch das sich die Texte des Aristoteles und Platons besser verstehen lassen, wird deutlich, dass Aristoteles in diesem Teil die biologische Erklärungsebene verlässt, die er bis zur zweiten Abhandlung verwendet, und nun, wenn er von der Vernunft spricht, die metaphysisch-dialektische Erklärungsebene, die mit Platons' Erklärungsebene identisch ist, zur Anwendung bringt. Aristoteles hatte an diesem Punkt zwei gedankliche Möglichkeiten zur Auswahl: Entweder die Vernunft dahingehend zu beschreiben, dass sie ihre eigenen Eigenschaften wie die Teile des Körpers hat und so alle vernünftigen Formen enthalten, aufnehmen, denken kann, oder aber immateriell sein müsste, um all diese Formen aufzunehmen. Er wählte die zweite Möglichkeit. Diese Erklärungsart haben die Neoplatoniker und die islamischen Philosophen begriffen.

31) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (429a29-b5), (429b5-9), S. 73 ” والدليل على الفرق بين ” und ” مدرك للأشياء بالعقل ، وبين المدرك لها بالحس... والحس لا يكون بغير جسم ، فاما العقل فيفارق الجسم فاذا كان “ كل ما ذكرنا بالحال التي قلنا قبل...ويمكنه في ذلك الوقت ان يعقل نفسه

1.) (429a29-b5); Aristoteles erklärt nochmals das Denken oder die Tätigkeit der Vernunft durch seine Unterscheidung zwischen ihr und der Wahrnehmung, oder der Tätigkeit der Sinnesorgane.

Seine Unterscheidung ist: Die Sinnesorgane können keine übermäßig starken Sinneseindrücke wahrnehmen. Wie die Wahrnehmung des starken Lichtes oder des unangenehm starken Geruchs. Aber die Vernunft kann, wenn sie sich in einem starken Denkprozess befindet, auch den schwachen Denkprozess, der dem starken nachfolgt, noch besser denken. Dies ist aber nicht der Fall bei den Sinnesorganen, die einer solchen Leistung unfähig sind. Wir haben an den vorherigen Stellen von 1. – 7. die Gründe für diese Unterschiede angeführt. Wir wollen sie hier aber nochmals kurz rekapitulieren: Da die Vernunft kein Körper ist und ohne körperliche

Instrumente denkt, und so das sie keine eigenen Eigenschaften wie die Sinnesorgane und seine Sinnesgegenstände hat. Dies alles gilt, weil die Denkgegenstände potentiell in der Vernunft sind.

2.) (429b5-9); Den obigen Annahmen folgend kann man sagen, dass die Vernunft wie ein aktiver Wissenschaftler, der die Möglichkeit, sein Wissen zu verwirklichen hat, dies aber doch nicht tut, ist. Durch den Erwerb neuen vernünftigen Wissens ist das Verstehen nicht weit entfernt von der reinen Potentialität zur Potentialität, die nicht weit von der Aktualität aber noch nicht aktuell ist. Wenn sie diese Stufe von Potentialität erreicht, die nichts anderes als die Möglichkeit, Wissen zu erwerben ist, dann kann sie es gleich verwirklichen. Aus dieser Situation folgt, dass die Vernunft sich selbst denken kann.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā sind:

1.) Ibn-Sīnā hat den Inhalt der ersten § vorgestellt. Über die heftigen Sinneseindrücke, die die Sinnesorgane nicht wahrnehmen können, haben wir schon vorher in § Nr. (426a27-b8) gesprochen und die Behandlung dieses § bei Ibn-Sīnā aufgezeigt. Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema, indem er sagt, dass die Vernunft denkt, ohne dass sie körperliche Instrumente hätte (Ibn-Sīnā, S. 213-218). Ibn-Sīnā konstruiert sein Argument bezüglich dieser aristotelischen Vorstellung anders als Aristoteles, kommt aber zum selben Ergebnis. Er meint: Wenn die Vernunft durch ein körperliches Instrument denken würde, dann dürfte sie sich selbst nicht denken und dürfte auch nicht dazu in der Lage sein, ihr körperliches Denkwerkzeug zu denken und dürfte keine Möglichkeit haben, sich der Tatsache bewußt zu werden, dass sie denkt. Aber der Fall ist vielmehr, dass sie in der Lage ist, alles ihre Situationen und Zustände denken zu können (Ibn-Sīnā, S. 213-215). Das Instrument der Vernunft ist nach Ibn-Sīnā nicht körperlich. Ibn-Sīnā bestätigt auch den letzten Satz des Aristotels in § Nr. (429b5-9), dass die Vernunft sich selbst denkt. Das andere Argument, das dem Argument dieses § nahe steht, lautet: Wenn die Vernunft wirklich durch ein Instrument denken würde, dann müssten diese Instrumente, da sie ja ständig aktiv sind, längst verschlissen und ermüdet sein, und schwere Dinge, deren Erwerb der Vernunft Mühe bereiten, müssten sie ermüden, so dass es ihr nicht einmal mehr möglich sein dürfte, einfache Gedanken zu fassen, die nach solche schweren Anstrengungen kommen, weil sie ja noch tief und andauernd mit dem Erwerb des Schwereren beschäftigt ist, wie es ja der Fall bei den Sinnesorganen ist, die durch starke Sinneseindrücke geschwächt oder verletzt werden, wie zum Beispiel das Auge durch das direkte Licht der Sonne oder die Ohren durch einen

lauten Knall. Denn die Sinnesorgane können, nachdem sie heftigen Einwirkungen ausgesetzt waren, keine schwachen mehr wahrnehmen, so wie das Auge für einige Zeit geblendet ist, wenn es heftiger Lichteinstrahlung ausgesetzt war, oder das Ohr in einem Zustand von Taubheit zu sein scheint, nachdem ein überlautes Geräusch in es eingedrungen ist. Aber die Vernunft verhält sich ganz umgekehrt. Ihre dauerhafte Tätigkeit und die Vorstellungen, die sich auf starke Gedanken beziehen, verleihen ihr mehr Kraft. Dies verleiht ihr auch die Möglichkeit, die Gedanken, die schwächer sind, müheloser zu erwerben und zu denken. Ein anderes Argument, das dieselbe Idee unterstützt, lautet: Alle Körperteile werden vom Alter geschwächt und leiden unter seinen Auswirkungen, wenn der Mensch die 40 überschreitet. Nicht die Vernunft, ihre Leistungsfähigkeit, Qualifikation und Reife erhöht sich noch. Wenn die Vernunft also körperlich wäre, müsste sie dann nicht auch unter dem Alter leiden?

Aufgrund dieser Argumente kommt Ibn-Sīnā zu dem Ergebnis, dass jede Fähigkeit, die durch ein Instrument denkt, sich selbst und das Vehikel ihres Denkens nicht denken kann. Auch müsste sie durch Überbeanspruchung und Alterungsprozesse geschwächt werden (Ibn-Sīnā, S. 213-216).

2.) In diesem § zeigt Aristoteles drei Arten der Vernunft auf: Die hyle Vernunft = „ولا سواء قبل ان علم...ان وجد العلم“, d.h. „aber nicht in derselben Weise wie bevor er lernte oder entdeckte.“⁷⁶¹, die zwischen der hyle und der tätigen Vernunft „ان“⁷⁶² und die Vernunft, die sich selbst denkt, also die tätige Vernunft = „ويمكنه في ذلك الوقت“, d.h. „Und dann kann er auch sich selbst denken.“⁷⁶³. Wir finden diese Vernunftarten auch bei Ibn-Sīnā. Er zeigt diese im Zusammenhang mit der Vorstellung der Fähigkeiten der Seele auf (Ibn-Sīnā, S. 40-51). Er erklärt die Vernunft durch den Begriff der Fähigkeit. Ihm zufolge kann man die Fähigkeit durch drei verschiedene Begriffe fassen. Man versteht die Fähigkeit einmal als eine absolute Bereitschaft - الاستعداد المطلق - aus der nichts hervorgeht und aus der keine Verwirklichung entspringt. Dies entspricht der aristotelischen Aussage: „ولا سواء قبل“⁷⁶² d.h. „so ist er zwar auch dann irgendwie der Möglichkeit nach.“. So hat ein Kind zum Beispiel die Möglichkeit, das Schreiben zu erlernen.

⁷⁶¹ Ebd., S. 331.

⁷⁶² Ebd.

⁷⁶³ Ebd.

Diese Möglichkeit ist in ihm angelegt, doch die Erinnerung des Schreibens wurde von ihm noch nicht erworben, so dass die Tätigkeit selbst also nicht ausgeführt werden kann. In diesem Fall ist die Vernunft eine Hyle -wie in der oben erwähnten Aussage des Aristoteles. Diese Vernunft nennt Ibn-Sīnā die absolut hyle Vernunft-
“مطلقة وهي لانية”. In dieser Vernunft gibt es keine Formen, und sie selbst ist keine Form von den Formen. Sie hat die Möglichkeit, ein Objekt jeder Form zu erwerben.

Die zweite Form der Vernunft ist die folgende: Die Vernunft die eine Tätigkeit zu üben bereit. Oder anderes gesagt: Die Bereitschaft der Vernunft ist eine Fähigkeit. Die Vernunft hat die Möglichkeit, etwas zu verwirklichen, entscheidet sich aber gegen diese Verwirklichung: ” اذا كان لم يحصل للشئ الا ما يمكنه ان يتوصل الى اكتساب الفعل بلا ”
“واسطة كقوة الصبي الذي ترعرع وعرف الدواة والقلم وبسائط الحروف على الكتابة Übers.. „Wenn für ein Ding nicht geschieht, das ihm ermöglicht, eine Aktivität zu erwerben, ohne deren Mittel jedoch, wie die Fähigkeit eines Kindes, das gewachsen ist und das Tintenfaß und den Stift und die einfachen Buchstaben des Schreibens gakannt hat.”
aber hat diese Kenntnisse noch nicht verwirklicht hat. Diese Fähigkeitsart entspricht dem, was Aristoteles in der folgenden Formulierung zur Sprache brachte: „وانما يكون
“هذا اذا امكنه ان يبدا به الفعل d.h. „ diese trifft dann zu, wenn er sich aus sich selbst betätigen kann.“⁷⁶⁴. Ibn-Sīnā nennt diese Vernunftsform „قوة ممكنة“ d.h. „ein mögliche Fähigkeit, eine mögliche Fähigkeit. Bei dieser Vernunft sind schon die evidenten, ersten Prinzipien – Axiome - vorhanden wie das Prinzip: Die Ganzheit ist größer als der Teil. Durch diese angeborenen Prinzipien kann die Vernunft die zweite Prinzipienart, die erworbenen Prinzipien, aufnehmen.

Ibn-Sīnā erwähnte eine dritte Fähigkeitsart, die Aristoteles nicht erklärte. Diese Vernunftsart ist ebenfalls eine Bereitschaft. Diese Bereitschaft muss durch ein Instrument ausgeübt werden. Die Vereinigung der Bereitschaft mit dem Instrument führt zu einer Vollkommenheit der Bereitschaft auf dieser Stufe, d.h. zu Verwirklichung. Der Besitzer dieser Vernunft kann diese Fähigkeit anwenden, wann immer er will, ohne dass er vorher Erkenntnisse zu erwerben braucht, wie die Fähigkeit des Schriftstellers, der schon vollkommene Erkenntnisse über seinen Beruf erworben hat, aber diese noch nicht zur Anwendung brachte. Diese Vernunftsart nennt er die Vollkommenheit der Fähigkeit – “كمال القوة” (Ibn-Sīnā, S. 48-49). Diese Vernunftsart entspricht dem, was Aristoteles in diesem § den tätigen oder wirklichen Wissenschaftler -العالم الفعال- nannte. Dieser Wissenschaftler hat schon die Erkenntnisse,

⁷⁶⁴ Ebd., S. 331.

die für seinen Beruf nötig sind, d.h. er befindet sich auf der dritten Stufe der Vernunft. Er hat also nicht nur die Möglichkeit, diese Möglichkeit zu verwirklichen wie auf der zweiten Vernunftstufe, sondern ist sich dieser Möglichkeit auch bewußt. Diese Vernunft beinhaltet die ersten angeborenen Prinzipien und die sekundär erworbenen Prinzipien. Obwohl sie diese Prinzipien besitzt und sie in Erwägung zieht, verwendet sie sie nicht, aber sie bewahrt sie. So befinden sich diese Prinzipien in einem abrufbaren Zustand. Ibn-Sīnā nennt diese Vernunft die habitus - “العقل” und gibt ihr auch noch einen anderen Namen: “العقل بالفعل” -d.h. die wirkliche Vernunft. Wir sehen wie sehr er sich auch auf der Ebene der Terminologie an Aristoteles annähert: Das Attribut –الفعال– d.h. wirkliche bezeichnet das wirkliche Wissen der Wissenschaftler. Ibn-Sīnā benennt diese Vernunftsart mit diesem Attribut, weil das gespeicherte Wissen, das sich in ihr befindet, jederzeit abrufen und zu Anwendung bringen kann, ohne große Mühe aufzuwenden – بلا تكلف اكتساب –.

Die andere Vernunftstufe ist die erworbene Vernunft –“العقل المستفاد”–. Bei dieser Vernunft ist schon die vernünftige Form vorhanden, und sie betrachtet sie und denkt sie und begreift, dass sie diese als wirklich denkt. Diese Vernunft heißt erworbene Vernunft –عقل مستفاد–, weil die hyle Vernunft sich von der Potentialität zur Aktualität hin verwirklicht und dadurch aktiv wird. Durch die aktive Vernunft bekommt die hyle Vernunft Formen, die diesen Prozess von der Potentialität zur Aktualität ermöglichen. Auf dieser Stufe vollendet sich das Wesen des Menschen im Vergleich zum Tier: “وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني والنوع الانساني” (Siehe dazu: Ibn-Sīnā, S. 48-50); Übers.: „Bei der erworbenen Vernunft vollendet sich die tierische Gattung und die menschliche Art.“, Alle diese Vernunftstufen heißen nach Ibn-Sīnā die theoretische Vernunft.

An anderen Stellen spricht Ibn-Sīnā von den Vorstellungsarten der vernünftigen Formen (Sechstes Kapitel der fünften Abhandlung: Über die Vernunftstufen und über ihre höchste Stufe die heilige Vernunft; S. 237-239, bis die Behandlung des aktiven Intellekts beginnt). Diesen Vorstellungsarten entsprechen die Vernunftsarten, die wir vorher erwähnten. Die erste Vorstellung der vernünftigen Form, die wirklich in der Seele vorhanden ist, ist aber eingeordnet und mit Einzelheiten des Wissens versehen. Diese Ordnung und diese Einzelheiten des Wissens sind veränderbar (Ibn-Sīnā, S. 237). Diese Art ist mit der erworbenen Vernunft –العقل المستفاد– identisch. Bei dieser Vernunft befinden sich die Formen auch in einem wirklichen Zustand: “وهو ان تكون الصور المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها بالفعل”;

Übers.: „und dass die vernünftigen Formen bei ihnen vorhanden sind, und sie sie wirklich betrachtet.“ Die zweite Vorstellungsart der vernünftigen Formen besetzt schon die Vorstellung, und wird erworben, aber die Vernunft neigt nicht zu diesem Gedachten -المعقول- sondern zu anderen, weil sie nicht alles Gedachte auf einmal denken kann (Ibn-Sīnā, S. 238). Diese Art ist identisch mit der Vernunft, die Ibn-Sīnā die habitus Vernunft -العقل بالملكة- oder die wirkliche Vernunft -العقل بالفعل- nennt (Ibn-Sīnā, S. 47-48). Bei der dritten Vorstellung der vernünftigen Formen sind die abstrakten Formen schon erworben, und die Ausübung dieser geschieht gleichzeitig mit dem Willen der Vernunft, sie zu denken. Die Vernunft verwendet das Wissen oder die vernünftigen Formen, die ihr am schnellsten zur Verfügung stehen. Aber dieses Denken ist im Gegensatz zur ersten Vorstellungsart ungeordnet. Die Ordnung und die ausführliche Vorstellung dieser Formen geschieht erst in dem Moment, in dem die Vernunft zu denken anfängt (Ibn-Sīnā, S. 238). Dieser Vorstellungsart ist mit der erworbenen Vernunft identisch, deren Verständnis bei Ibn-Sīnā schon früher erwähnt.

Wir sehen, wie Ibn-Sīnā, obwohl er die Ansichten Aristoteles über die Stufen des Wissens ausführlichst beschreibt, der aristotelischen Ansicht nahe bleibt. Er kritisiert diese Ansichten zwar, mißt ihnen jedoch grundsätzliche Bedeutung für seine weiteren Ausführungen bei.

32) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (429b10-12), (429b12-16), (429b16-18), S. 73-74 “قول القائل: “ und “وقول القائل: "جسم" غير قوله "للجسم"...وفي طوائف الاشياء يستوي الامر“ 73-74 und “جزء اللحم" و "جزء اللحم" شيء واحد...اذا مر هكذا قضاؤه على ما كان لجزء اللحم وكذلك فيما“ und “يتصل بالكائنات المجردة...ولنفرض انه المثلث...منفصلة عن مادتها فكذلك في عمليات العقل“

In diesem § behandelt Aristoteles die Objekte der Vernunft. Die Themen, die er erklärt, sind:

1.) Er unterscheidet zwischen der Gegenständen selbst wie „جسم“ d.h Grosse, und „ماء“, d.h Wasser und ihren Wesens „للجسم“ d.h der Begriff (intention) der Grösse, und „للماء“, d.h. der Begriff (intention) des Wasser.

Ibn-Sīnā unterscheidet -wie wir vorher erwähnten, als wir den Gemeinssinn und die Vorstellungskraft behandelten- zwischen den sinnlichen Formen, die durch die Sinnesorgane und die inneren Sinne aufgenommen werden, und den Begriffen, die durch die Seele -oder die Vernunft- aufgenommen werden. Die sinnlichen Formen

tragen noch die materiellen Eigenschaften des äußeren Gegenstandes, der Begriff jedoch ist eine gänzlich von der äußeren Welt unabhängige Größe (Ibn-Sīnā, S.43-44). Diese Unterscheidung ist parallel zu dieser oben erwähnten Ansicht des Aristoteles. Doch trotz ihrer grundsätzlichen Übereinstimmungen weist sie doch einige Unterschiede auf, da mit der Seele die höhere Stufe der Vorstellungskraft - القوة الوهمية - astimativa gemeint ist. Im zweiten Kapitel der zweiten Abhandlung behandelt Ibn-Sīnā die Arten der wahrgenommenen Dinge (Ibn-Sīnā, S. 59-68). Nachdem er erwähnt hat, dass die Erfassung - الإدراك - die Aufnahme der Form eines Gegenstandes ist, sagt er, dass diese Form von der Materie abstrahiert sein muß (Ibn-Sīnā, S. 59). Ibn-Sīnā betont in dieser und in anderen Schriften diese Trennung zwischen Materie und Wesen eines Gegenstandes. Dabei gibt es unterschiedliche Abstraktionsstufen. Manchmal bleiben die materiellen Eigenschaften trotz des Abstrahierungsprozesses mehr oder weniger erhalten. In diesen Fällen redet man von Grösse „الجسم“ wie bei Aristoteles. Aber manchmal ist der Begriff ganz bar jeglicher materieller Überreste und entspricht dann der aristotelischen „للجسم“ d.h. die intention der Grösse. Die letzte Abstrahierungsart sehen wir im Falle der „الصورة“; Übers.: „Die Form der Menschheit und das Wesen der Menschheit,“ an der seine Natur und seine Person beteiligt sind, aber eine einzige, in sich geschlossene Gattung bilden. Ibn-Sīnā erklärt diese Ansicht und kommt zu dem Ergebnis, dass die Form der Menschheit keine materiellen Eigenschaften habe, dass diese Eigenschaften von der Materie abhängen, die diese Form begleiten (Ibn-Sīnā, S.60-61). Ibn-Sīnā erklärt auch, dass die materiellen Eigenschaften die abstrahierte Form von der Stufe der Sinnesorgane an bis hin zur höheren Stufe der Vorstellungskraft, auf der die Form von all diesen Eigenschaften befreit ist, begleiten (Ibn-Sīnā, S.60-62). Die absolute Abstrahierung „ولكن مبرئة عن علائق المادة من“ -, wie wenn wir den Begriff Mensch auf viele Personen beziehen: „مثل الانسان الذي يقال على كثيرين وحتى يكون قد اخذ“; Übers.: „Wie der Mensch, der sich auf viele [Menschen] bezieht. Die Vielheit bekommt eine einheitliche Natur, die sie [gemeint ist die Vernunft] von jeder materiellen Menge, Qualität, Verortung und Position scheidet. Wenn sie [gemeint ist die Vernunft] ihn nicht von diesen Dingen abstrahiert, wird es nicht richtig sein, dass sich [der Begriff] auf alle [gemeint sind alle Menschen] beziehen.“ So ist das Form-Materie-Prinzip ein wichtiger Grundstein

der Philosophie Ibn-Sīnās, genauso wie bei Aristoteles. Und dies gilt nicht nur für seine Seelenlehre, sondern bezieht sein gesamtes philosophisches System mit ein.

2.) Nach dieser Vorstellung ist das Wesen des materiellen Gegenstandes, obgleich es sich vom Gegenstand selbst unterscheidet, mit ihm verbunden, kann aber von ihm getrennt werden. So wie das materielle Fleisch und seine Form. Das gilt auch für das materielle Ding, das eine geometrische Gestalt hat, wie die krumme Nase -الافطس-. In diesem Fall ist das Wesen eines Gegenstandes mit dem Gegenstand selbst nicht identisch.

Nach Aristoteles gibt es gemäß dieser Teilung der objekten Vernunft auch zwei Fähigkeiten, um sie aufzunehmen, die eine ist die Wahrnehmung (die Sinnesobjekte) -الحس-, die nur die materielle Seite eines Gegenstandes wahrnimmt, und die andere ist die Vernunft selbst -النطق-, die die andere Seite des Gegenstandes, sein Wesen, denkt.

Wie verhält sich diese Ansicht zur Ansicht von Platon? Der Erklärungsebenenmethode folgend, die wir in dieser Arbeit vertreten, sehen wir, dass dieses Problem die Richtigkeit unserer Arbeitshypothese bestätigt. Aristoteles behandelt die Seelenphänomene bis zur zweiten Abhandlung seiner Schrift „De anima“ in Hinblick auf die materielle Seite der Seele, die sich nur auf die eine Fähigkeit beschränkt: Die Wahrnehmungen, die ihr unterstehen, sind die Sinnesorgane und die inneren Sinne und auch die Vorstellungskraft mit ihren verschiedenen Formen. Aber in diesem Teil der Behandlung der Vernunft beschränkt er sich nur auf die dialektische Seite der Seelenforschung, weil die Objekte der Vernunft keine materiellen Eigenschaften haben, und sie ganz abstrakt sind. Wenn wir nach diesem Erklärungsmuster die Texte des Aristoteles weiter betrachten, dann sehen wir, dass Aristoteles seinem Meister hier nicht widersprach. Auch widerspricht er seinen Ideen aus der ersten und zweiten Abhandlung hier nicht, sondern ergänzt sie vielmehr durch die Einbeziehung einer anderen Erklärungsebene. (Zu den Parallelstellen bei Ibn-Sīnā siehe die Besprechung des nächsten Paragraphen in dieser Arbeit).

3.) Der Fall der mathematischen Gegenstände, wie z.B. eine gerade Linie, die ganz abstrakt sind „الكائنات المجردة“, d.h. „die abstrakte Seienden“. Das Wesen einer mathematischen Gestalt ist mit ihrer Gestalt identisch. Diese Dinge sind kein Teil der Natur. Deshalb können sie nicht auf der biologischen Ebene erklärt und verstanden werden. Sie werden, wie bei Aristoteles und Platon, von der Vernunft

und nicht von den Sinnesorganen wahrgenommen, weil sie keine tatsächlichen Objekte sind. Das gilt auch für die göttlichen Dinge wie die erste Ursache oder die Intellekte, die ihm untergeordnet sind.

Bei der geraden Linie wie bei der krummen Nase kann man zwischen dem Wesen und dem Ding selbst unterscheiden. Die Frage ist also, ob das Wesen der geraden Linie nichts anderes als die Linie selbst ist. Sie ist "مثنى" d.h. eine Zweiheit. Wenn das Wesen der geraden Linie etwas anderes ist als die Linie selbst, dann müsste es eine andere Fähigkeit für das Wesen, die anders als die Fähigkeit für die Linie selbst ist, geben. Oder dieselbe Fähigkeit müsste die beiden Funktionen haben, und zwar gemäß ihrer Tätigkeit, die sie in dieser Zeit oder in einer anderen ausübt. Der letzte Satz läßt sich durch unsere Methode leicht erklären: Die Seele ist eins, aber zur selben Zeit ist sie aus verschiedenen Fähigkeiten zusammengesetzt. Die Vielheit dieser Fähigkeiten tritt in dem Moment in Erscheinung, in dem sie ihre Tätigkeiten ausübt. Die Dinge, die in ihrem Wesen von ihrer Materie getrennt sind, müssten auch in der Vernunft in derselben Weise erscheinen.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā sind: Im zweiten Kapitel der fünften Abhandlung behandelt Ibn-Sīnā diese Ideen. Er unterscheidet zwischen der materiellen Seite eines Dinges und seinem Wesen. Das Wesen ist im Gegensatz zu der materiellen Seite einfach und ungeteilt, d.h. es ist kein Körper. So sagt er hier: „وايضاليس كل معقول يمكن ان ينقسم الى معقولات ابسط منه...ان محل المعقولات جوهر ليس بجسم...فنقول ان القوة العقلية...ان ينظر في ذات هذه الصورة المجردة...بالقياس الى الشئى الماخوذ عنه او بالقياس الى الشئى الاخذ⁷⁶⁵“ (Ibn-Sīnā, S. 210-211); Übers.: „Auch kann sich nicht jedes Gedachte in (andere) Gedachte geteilt werden, die einfacher als er. Es gibt hier Gedachte, die die einfachsten Gedachten sind und als die Prinzipien für die Zusammensetzung aller übrigen Gedachten gelten, und sie haben keine Gattung, keine Teile, sind nicht geteilt in Mengen und nicht in Begriffe [...] denn die vernünftige Form kann nicht geteilt sein [...] und sie muß einen Aufnehmer bei uns haben, denn es muß beurteilt werden, dass die Lokalisierung der Gedachten ein Wesen ist, das kein Körper ist [...] denn wir sagen, dass die vernünftige Fähigkeit eine Abstrahierung der Gedachten von der begrenzten Menge, von der Lokalisierung, von der Position ist [...] denn man muß die Form selbst betrachten, die von der Position abstrahiert wird, wie sie von ihr abstrahiert wird. Sie ist gemäß des Dinges, dessen Form aufgenommen wurde oder gemäß des Dinges, das der

⁷⁶⁵ Es gibt Sätze in Arabischen die in diesem Zitat fehlen, aber in Deutschen sind übersetzt.

Aufnehmer ist [...] Es bleibt uns zu sagen, dass sie abgetrennt von der Position und der Lokalisierung ist, wenn sie sich in der Vernunft befindet; wenn sie sich in der Vernunft befindet, dann wird sie keine Position haben, durch die sie ein Zeichen oder eine Grenze oder eine Teilung oder etwas Ähnliches zu dieser Bedeutung hätte, denn sie kann nicht in einem Körper sein.“ An dieser Stelle sehen wir alle Parallelansichten Ibn-Sīnās zu den oben erwähnten Paragraphen des Aristoteles.

Das Gedachte ist nach Ibn-Sīnā von allen materiellen Eigenschaften seines Gegenstandes getrennt. Dies bedeutet: Das Wesen ist in der Vernunft getrennt von der Materie, wie oben auch Aristoteles meinte. Ibn-Sīnā äußert sich wiederholt zu diesen Ideen. Ibn-Sīnā trennt hier auch zwischen zwei Seelenfähigkeiten. Er sagt, die Vernunft sei der Platz der vernünftigen abstrakten Formen. In seiner Behandlung bezeichnet Ibn-Sīnā die Wahrnehmung von der zweiten Abhandlung bis zum Ende der vierten Abhandlung dahingehend, dass die Sinneswahrnehmung, also die sinnlichen Formen, die Objekte der Sinnesorgane und der inneren Sinne sind, wie der Gemeinsinn und die Vorstellungsarten. Er meint, dass alle diese Seelenfähigkeiten, die die sinnlichen Formen ihrer Objekten sind, mit Hilfe körperlicher Organe funktionieren - الة - (Ibn-Sīnā, S. 83). Auch die Vorstellung, bei der sich die Abstraktion vollzieht, braucht zeitweise, aber nicht in jedem Fall, ein körperliches Organ - الة. Die Form, die sich in der Vorstellung befindet, bewahrt die materiellen Eigenschaften ihres Gegenstandes wie die Form einer Person, die Zayd heißt: „على شكله وتخطيطه ووضع اعضائه بعضها عند بعض التي تتميز في الخيال كالمنظور اليها... الا ان ..“ (S. 184); Übers.: „Nach seiner Form und Linierung, und die Position seiner Organe, wie sie sich zueinander verhalten, die in der Vorstellung anerkannt wurden, als wären sie direkt betrachtet worden, können nicht vorstellbar sein, so wie sie sind. Aber diese Teile und Sachen (Richtungen = d.h. wie seine Organe in seinem Körper geordnet sind) -الجهات- seiner Organe in einen Körper eingepägt sein.“ Denn die sinnlichen Formen brauchen, um sie wahrzunehmen, körperliche Seelenfähigkeiten. An einer weiteren Stelle zeigt Ibn-Sīnā diese Ansicht nochmals auf, um den Unterschied zwischen der Vernunft auf der einen, und der Vorstellungskraft auf der anderen Seite zu betonen. Er sagt: Man kann nicht sagen, dass die Vorstellungskraft endlos Vorstellungen haben könne, wie die Vernunft unendliche vernünftige Formen haben kann, weil die Vorstellungskraft nicht ohne Instrumente tätig sein kann wie die Vernunft (Ibn-Sīnā, S. 212-213). Aber der Fall bei den vernünftigen Formen ist ganz anders. Ibn-Sīnā bestätigt, dass die Vernunft in ihrer Tätigkeit kein körperliches Instrument (Organ) -

–الالة الجسدانية braucht. Denn wenn dem so wäre, dann dürfte sie sich selbst nicht denken können, aber genau das ist es, was geschieht: „فنقول ان القوة العقلية لو كانت تعقل,,“ Übers.: „Denn wir sagen: Wenn die vernünftige Fähigkeit durch ein körperliches Instrument denken könnte, dann müsste sie sich selbst nicht denken können, und nicht ihre Instrument, und nicht denken können, dass sie gedacht hat.“ (Ibn-Sīnā, S. 213. Siehe dazu auch S. 214). Denn Ibn-Sīnā bestätigt wie Aristoteles die Existenz der beiden Fähigkeiten, deren eine für die Wahrnehmung der sinnlichen Formen, d.h. für die Sinnesorgane wie für die inneren Sinne, deren andere aber für das Denken der vernünftigen Formen zuständig ist. Bei der zweiten also handelt es sich um die Vernunft.

Ibn-Sīnā behandelt auch die Art der Aufnahme der geometrischen Gestalten, wie des Quadrats, auf ähnliche Weise, wie Aristoteles das Beispiel der geraden Linie behandelte. Ibn-Sīnā wie Aristoteles meint mit diesem Beispiel, dass das Quadrat in der Vorstellungskraft materielle Spuren hinterläßt, die auch Formen heißen. Aber diese Form des Quadrats ist etwas anderes als das Quadrat selbst. Die Vorstellung der Form des Quadrates ist immer in Bezug zum Quadrat selbst zu sehen. Genauso verhält es sich im Falle der Person Zayds. Aristoteles verglich die gerade Linie mit der krummen Nase auf eine Weise, dass die Formen beider in den Dingen, aus denen sie aufgenommen wurden, existieren. Auf der einen Seite ist dies also die krumme Nase, auf der anderen Seite die Idee der gekrümmten Linie. Die exakte Form des Quadrates existiert nur in einem gezeichneten Quadrat selbst. Ibn-Sīnā erklärt dies in folgender Stelle: „وتختلف جهات تلك الصورة في جهات ذلك الجسم... ولننقل صورة زيد الى صورة,,“
 مربع ا ب ج د المحدود المقدار والجهة والكيفية... والخيال انما يتخيله هكذا لا بسبب شئ يقرنه بل يتخيله كذلك كيف كان... وكيف كان فان الحاصل من هذا القبيل ان الادراك انما يتم بقوة متعلقة بمادة جسمانية فقد اتضح ان
 (S. 184-188); Übers.: „Die Richtungen jenes Bildes unterscheiden sich nach der Richtung jenes Körpers... wir verlegen das Bild von Zayd in ein Quadrat A, B, G, D, das in seinem Mass, in seiner Richtung und in seiner Qualität beschränkt...die Vorstellung stellt es (das Bild) in dieser Weise vor, nicht wegen einer Ursache, die mit ihm verbunden ist, sondern sie (die Vorstellungskraft) stellt es (das Bild) in dieser Weise wie es ist... . Auf jeden Fall das Ergebnis aus dieser Art (der Wahrnehmung) ist Folgendes: die Wahrnehmung geschieht durch eine Fähigkeit, die mit der körperlichen Materie (Etwas) verbunden ist. Dann es ist klar, dass die vorstellende Wahrnehmung geschieht auch durch einer Körper.“

33) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (429b22-31), (429b31-430a2), (430a2-5,6-9), (430a5-6), S. 74 “واللسائل ان يسال فيقول...وايضا ان كان العقل معقولا...وهو يعقله مخلوطا “ und “كسائر الاشياء...وليس هو عقلا بالفعل قبل ان يدرك ما ادرك ويجب ان يكون حال العقل مثل لوح ليس “ und “ وهو ايضا معقول مثل سائر المعقولة...لان البحاث مفكر “ und “فيه كتابة بالفعل وما كان من هذه “ und “ الجملة معلوما فحاله حال واحدة...واما المعقول فانه للعقل ، منسوب اليه “

In der ersten § stellt Aristoteles einige Fragen, auf die er in den anderen Abschnitten Antworten zu geben versucht. Diese Fragen sind: Er geht von den Gedanken des Anaxagoras aus: Wenn die Vernunft einfach und eigenschaftslos, also kein materieller Körper ist, und auch keine Verbindung zu einem anderen Körperteil hat, wie kann sie dann denken, wenn das Denken eine Art von Einfluß der aufgenommenen Formen auf den Aufnehmer, oder wenn das Denken ein Leiden ist?

Die andere Frage lautet: Wenn etwas eine Gemeinsamkeit zwischen dem Denken, d.h. die Vernunft und dem Gedachten, und ihren Objekten ist, dann müsste der eine Teil aktiv und ein Wirkendes - فاعلا - und der andere Teil ein Bewirktes oder Leidendes - مفعولا به - sein.

Dieser Frage folgt eine andere Frage; nämlich die, ob die Vernunft ihr eigenes Objekt sein kann, ob sie sich selbst denken kann. und ايضا ان كان العقل معقولا-. Wenn die Objekte des Selbst-Denkens das Denken ist, und wenn für alle gedachten Objekte eine gemeinsame Eigenschaft vorhanden ist und zwar das Denken -العقل-, dann wird jedes gedachte Objekt mit einer vernünftigen Fähigkeit ausgestattet -العقل-. Wenn das selbst Denken möglich ist, da das Denken -oder die Vernunft- ihren Objekten ähnlich ist, dann müsste ein anderes Element mit dem Denken vermischt sein - واما ان - ويكون له خلط...كسائر الاشياء, und dann wäre das Denken nicht rein und ausschließlich.

Die Antwort auf diese Fragen lautet folgendermaßen:

1.) Die Aussage des Aristoteles - Ishāqs: „وانما قيل انه يالم من قبل التجزئة“, ist schwer zu interpretieren, weil die Übersetzung dieser Aussage nicht klar ist: „Und es wurde gesagt, dass sie [Er meint die Vernunft] durch die Teilung leiden wird.“ Es stellt sich die Frage, welche Teilung hier gemeint ist. Etwa, dass die Vernunft, indem sie beginnt, Formen aufzunehmen, von ihren Objekten getrennt wird? Ich lasse diese Frage offen. In der deutschen Übersetzung von Olof Gigon: liest sich diese Aussage folgendermaßen: „Was nun das Leiden in einem solchen Gemeinsamen betrifft, so ist früher festgelegt worden, daß [...]“⁷⁶⁶ Es ist schwer zu entscheiden, welche der

⁷⁶⁶ Ebd., S. 332.

beiden Varianten die Absicht des Aristoteles besser wiedergibt. Leiden -تالم- bedeutet, dass die Vernunft sich durch die von ihr aufgenommenen Formen selbst verändert.

Auf jeden Fall lautet der Rest seiner Antwort, dass das Denken potentiell identisch bleibt mit den denkbaren Formen. Das Denken wird keine wirkende Vernunft sein, also nicht aktuell, bevor sie die Formen aufgenommen hat. Mit anderen Worten: Die Vernunft wird durch ihre Aktivität nicht leiden, weil die denkbaren Dinge schon potentiell bei ihr sind und weil die Aufnahme nur ein Prozeß der Aktualisierung bei ihr schon potentiell vorhandener Formen bedeutet „وليس هو عقلا بالفعل قبل ان يدرك ما“; Übers.: „Er ist keine wirkliche Vernunft, bevor sie denkt was sie erfasste.“ Die Vernunft als Potentielles wird keinem Einfluß von außen unterliegen, weil sie als Potentielles nicht empfänglich für solche Einflüsse ist. Auch gibt es keine aktuelle Vernunft von Anfang an. Daher ist die Frage nach dem Leiden der Vernunft in diesem Sinne sinnlos. Es gibt keine Änderung in der Natur der Vernunft, sondern einzig Aktualisierungen der potentiellen Vernunft.

2.) Der Zustand dieser potentiellen Vernunft ist ähnlich dem einer Tafel, die zum Schreiben geeignet, aber noch leer ist, auf der also kein Schreiben verwirklicht wurde. Dem Erklärungsweg aus Betrachtung 1.) folgend leidet diese potentielle Vernunft nicht. Wenn auf der Tafel geschrieben wird, dann wird sich die Natur der Tafel nicht ändern. Genauso bleibt die Natur der potentiellen Vernunft konstant, wenn sie die denkbaren Formen in sich aktualisiert. Auch deren Natur bleibt eine aktuelle.

3.) Die Antwort auf das Problem des Selbst-Denkens der Vernunft, d.h. dass sie ein denkbare Objekt für sich selbst ist, lautet: Die Vernunft wird mit ihren Objekten identisch, wenn sie sich im aktualisierten Zustand befinden.

4.) Bei der Aufnahme der immaterieller Dinge ist das Denkende -العاقل- mit dem Gedachten -المعقول- identisch. Ein vernünftiges Denken ist erst verstehbar, wenn es von den materiellen Eigenschaften getrennt ist. Wir haben diese Ansicht vorher § Nr. (429b10-12) bis (429b16-18) folgend erklärt. Die vernünftige Form ist das Wesen eines Dinges, und ihre Aufnahme ist nur durch die Vernunft möglich. Das Verstehen des Wesens eines Dinges ist das Verstehen des Dinges selbst. Diese Verstehensart führt Aristoteles zu der Äußerung, dass das Denkende mit dem Gedachten identisch ist. Diese Identifikation ist der Identifikation der Wissenschaft als Objekt -العلم- und dem Wissenschaftler -بحاث مفكر- ähnlich.

5.) Er gibt zwei Ideen in diesem §. Die eine besagt, dass die Vernunft nicht immer denkt. Er erklärt diese Idee an dieser Stelle nicht. Die andere Idee besagt, dass die materiellen Dinge -المعقول دون الهيولي- potentiell denkbare Objekte sind. Durch ein wirkliches Denken werden die beiden in der Vernunft aktuell identisch. Die materiellen Dinge sind nicht denkbar -عقل- weil die materielle Seite kein Objekt für die Vernunft ist. Ohne die Materie sind sie denkbar aber potentiell - لان العقل من جهة - القوة ليس في هيولي. Denkbar sind sie nur, wenn die denkbaren Objekten in der Vernunft sind -واما المعقول فانه للعقل, منسوب اليه- d.h. die Identität zwischen der Vernunft und den Objekten wird nur realisiert, wenn sie sich von der Potentialität zur Aktualität verwirklichen.

Die Parallelstellen zu den obigen Ansichten des Aristoteles sind:

Die Fragen, die Aristoteles hier diskutiert, finden wir bei Ibn-Sīnā nicht. Deswegen gehen wir direkt auf seine Antworten ein.

1.) Die Ansicht, die besagt, dass die Vernunft potentiell mit den denkbaren Formen identisch ist, finden wir bei Ibn-Sīnā. Bei der Behandlung von § Nr. (429b5-9) erwähnten wir schon einige seiner Ansichten, die zu diesem Themenkreis gehören. Um die verbleibenden Lücken zu schließen, möchte ich diese Ansichten kurz wiederholen. Wenn die Bezeichnung der hylen Vernunft die Bereitschaft, jede Form aufzunehmen, ist, ist sie selbst keine Form von den Formen, d.h. sie ist mit den denkbaren Formen potentiell zwar identisch, nicht aber aktuell. Sie ist mit ihnen identisch, weil sie sie potentiell aufnehmen kann. Ibn-Sīnā sagt: „ فيقال قوة للاستعداد, weiter sagt er: „المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء ولا ايضا حصل ما به يخرج... وهذه القوة“ التي تسمى عقلا هيولانيا موجودة لكل شخص من النوع وانما سميت هيولانية تشبيها اياها باستعداد الهيولي الاولى التي ليست هي بذاتها ذات صورة من الصور وهي موضوعة لكل صورة وليس هو عقلا بالفعل... ما (Ibn-Sīnā, S. 48-49). Ibn-Sīnā erwähnte diese Ansicht an verschiedenen Stellen, z.B. im obigen Satz. Er meint hier, dass die Vernunft eine Hyle ist, wenn sie sich nicht aktualisiert. Wenn die hyle Vernunft die ersten Prinzipien beinhaltet, dann wird sie den ersten Schritt zu ihrer Aktualisierung vollziehen und heißt von nun an habitus Vernunft oder wirkende Vernunft. Diese Benennung als „wirkende“ Vernunft ist relativ zur hylen Vernunft, aber nicht im Verhältnis zur erworbenen Vernunft - العقل المستفاد -, die eine höhere Stufe ist, zu lesen. Er erklärt dies: „وعقلا“ بالفعل بالقياس الى الاول لان القوة الاولى ليس لها ان تعقل شيئا بالفعل واما هذه فان لها ان تعقل اذا اخذت بالقياس الى الاولى لان القوة الاولى ليس لها ان تعقل شيئا بالفعل واما هذه فان لها ان تعقل اذا اخذت بالقياس الى الاولى لان القوة الاولى ليس لها ان تعقل شيئا بالفعل“ (Ibn-Sīnā, S. 49-50); Übers.: „[...] und ein aktuelle-wirkende Vernunft ist sie relativ zur ersten, weil die erste Fähigkeit nichts Aktuelles denken kann. Aber

diese [Er meint die erwerbende Vernunft] kann sie denken, wenn sie beginnt, Aktuelles zu suchen.“

Ibn-Sīnā sagt, wie in den vorherigen Paragraphen erwähnt, dass die angenommenen, denkbaren Dinge, die die Vernunft denkt, potentiell und unendlich sind (Ibn-Sīnā, S. 212). Die Unendlichkeit dieses Denkbaren zeigt, dass die Vernunft potentiell - غير -متناهية بالقوة d.h. die unendliche in ihrer Möglichkeit, mit ihm identisch ist. Wenn die Vernunft wie die Sinnesorgane wäre, die eine bestimmte Menge von Wahrnehmung aufnehmen können, dann würde sie erstens keine Identifikation mit ihrem Denkbaren vollziehen, und zweitens von ihren Objekten beeinflusst werden, also leiden wie die Sinnesorgane. Das Leiden der Sinnesorgane haben wir bei der Besprechung der § Nr. (425b26-426a1) - (426a27-b8) behandelt. An einer anderen Stelle sagt er, dass die Seele am Anfang ein potentiell Denkendes ist -عاقلة بالقوة-, was bedeutet, dass sie die Denkbaren potentiell besitzt, oder dass sie mit diesen potentiellen Denkbaren identisch ist, weil er ja sagt: „فانما يخرج بسبب بالفعل يخرجها، فهنا،“ (Ibn-Sīnā, S. 231); Übers.: „Also wird sie sich verwirklichen aufgrund einer wirklichen Ursache, die sie herausbringt. Hier gibt es eine Ursache, die unsere Seelen in den Denkbaren aus der Potentialität zur Aktualität bringt.“ Nach dieser Aussage sind die Denkbaren und die hyle Vernunft potentiell identisch, und sie wird keine wirkende Vernunft sein, bevor sie die abstrakten Formen vom aktiven Intellekt bekommt. An einer anderen Stelle sagt er: „وكذلك العقل الهولاني ان عني به مطلق الاستعداد للنفس فهي باقية فينا ابدًا ما دمنا في البدن وان عني،“ (Ibn-Sīnā, S. 237); Übers.: „So auch die hyle Vernunft, wenn mit ihr die absolute Bereitschaft der Seele gemeint ist, immer bei uns bleibt, während wir im Körper bleiben, und wenn gemeint wurde in Bezug auf ein Ding zu einem Ding, dann wird die Bereitschaft dies durch die Anwesenheit der Vernunft verneinen.“ Wir sehen an diesen Aussagen Ibn-Sīnās, dass aufgrund der absoluten Bereitschaft die Aufnahme der Denkbaren unbegrenzt ist, und die Vernunft als solche nicht leidet, weil Leiden als Situation nur dann auftreten kann, wenn der Aufnehmer Objekte in seine Leistungsfähigkeit übersetzender Zahl aufnimmt, oder wenn diese Objekten stark und extremst intensiv aufgenommen werden, wie bei den Sinnesorganen unter gewissen Umständen, aber dies ist hier nicht der Fall, weil die Vernunft kein Körper ist und nicht mit einem Körperteil in Verbindung steht.

2.) Zur Aussage des Aristoteles „مثل لوح ليس فيه كتابة“, d.h. „Diese muss so sein wie auf einer Schreiftafel, auf der faktisch noch nichts geschrieben ist.“⁷⁶⁷ finden wir Ähnliches bei Ibn-Sīnā: Wo er die hyle Vernunft mit dem Kind, das das Schreiben noch nicht gelernt hat, aber die Fähigkeit das Schreiben zu lernen schon besitzt, vergleicht: „كقوة الطفل على الكتابة“, (Ibn-Sīnā, S. 48); Übers.: „ähnlich wie die Fähigkeit eines Kindes zu schreiben.“. Die hyle Vernunft ist leer wie die Tafel, und wie die Tafel die Möglichkeit hat, alle Schriften aufzunehmen, ohne ihre Natur zu verändern, so ist auch die hyle Vernunft.

3.) Zur dritten Idee des Aristoteles, die Vernunft sei ihr eigenes Objekt und dass die geschehe, wenn sie sich von der Potentialität zur Aktualität entwickelt. Als Parallelstelle für diese Idee haben wir schon § Nr. (429b5-9) behandelt. Um dieses Thema nun abzuschließen, möchte ich die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā besprechen. Ibn-Sīnā sagt: “ان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقل لما تلك الصورة صورته او لما “ (Ibn-Sīnā, S. 214); Übers. „Die gedachte Form wenn sie im Wesen des Denkende eintritt, dann machte es Denkende, weil jene Form ist seine Form, oder weil jene Form ist etwas, das zu ihm hinzugefügt wurde.“ und einer anderen Stelle nach erklärt er, dass die Vernunft die abstrakte Form aufnimmt. Er sagt: “النفس تتصور ذاتها وتصورها ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا ، واما تصورها لهذه الصور فلا “ (Ibn-Sīnā, S. 235-236); Übers.: „Die Seele denkt sich selbst, und ihr Selbstdenken mach ihr: Denken, Denkende, und Gedachte, aber was ihre Betrachtung diese Formen umgeht, macht ihr nicht so. Weil ihr Wesen im Körper ist immer potentielle Vernunft, auch wenn sie sich in einigen Gelegenheiten verwirklicht wird.“ Die Selbstbetrachtung der Seele, die Ibn-Sīnā hier darstellt, ist nichts anderes als die Entwicklung der Vernunft von der Potentialität zur Aktualität. Wenn sie dies vollzieht, dann wird sie Vernunft, Denkendes und Gedachtes. Mit anderen Worten: Sie wird ihr eigenes Objekt. Ibn-Sīnā betont, dass es nicht die Betrachtung ihrer abstrakten Formen ist, was sie zum Objekt ihres eigenen Betrachtens macht.

4.) Die Idee des Aristoteles, dass bei den immateriellen Dingen die Vernunft und das Gedachte eins sind, d.h. dass sie nur dann zu verstehen sind, wenn sie von der Materie getrennt sind. Im dritten Kapitel der fünften Abhandlung zeigt Ibn-Sīnā den Prozess, in dem die Vernunft die sinnliche Fähigkeit nutzt, um ihre Betrachtung und Bestätigungen auszuüben -التصور والتصديق- (Ibn-Sīnā, S. 218-220). Ibn-Sīnā erwähnt

⁷⁶⁷ Ebd.

an verschiedenen Stellen seiner Schrift „Über die Seele“ diese Ideen. Auch hier verwendet er sie in Bezug auf die absoluten Tätigkeiten der Vernunft, wie die Veneinung und die Bejahung -السلب والايجاب-. Die Vernunft zieht nach Ibn-Sīnā -انتزاع- die Universalen -الكليات- aus den Einzellenen -الجزئيات- heraus. Es gibt vier Ergebnisse dieser Extraktion: 1.) Wir erhalten Universalen -كليات- aus den Einzellenen -الجزئيات- 2.) Zusammensetzung -ايجاب- oder Bejahung und Trennung -سلب-, Verneinung dieser Allgemeinheiten. 3.) Der Erfahrung der ersten Prinzipien. 4.) Die Bestätigung der Informationen, die die Vernunft erhält: „الايخبار التي يقع بها“, (Siehe zu diesen Angaben, S. 218-219); Übers.: „Die Informationen die bestätigt wird, und zwar wegen der Häufigkeit (ihrer Erzählung), so die Seele braucht die Hilfe des Körpers, um diese Prinzipien zu bekommen, und zwar für die Betrachtung und für die Bestätigung.“. Durch diese Arten des Denkens sehen wir, dass die Vernunft ihre Objekte nicht aufnehmen kann, ohne dass sie sie von der Materie scheidet.

Ein entscheidender Punkt, den Ibn-Sīnā hinsichtlich der Identifikation der Vernunft mit den denkbaren Dingen erwähnt, ist dass die Vernunft - er sagt nicht die Vernunft, sondern die Seele, meint aber eindeutig die Vernunft - eine Denken (Vernunft) und ein Denkendes -العاقلة- (gemeint ist ihre Möglichkeit -قوتها-) ist, aber nicht sie selbst oder die Formen der denkbaren Dinge - صور هذه المعقولات- die in ihrer Seele sind, weil sie sich in der Seele befinden. Dann sind sie Gedachte -معقولة- er drückt diese Idee Folgendes aus “ بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني بها قوتها التي بها تعقل او “ (Ibn-Sīnā, S. 237); Übers.: „Sondern die Seele ist der Denkende, das Denken, ist damit gemeint: Ihre Möglichkeit die durch sie denkt, oder: Die Form dieser Gedachten in sich selbst. Und weil sie in der Seele sich befindet ist sie Gedachte.“ Diese Aussage ist eine zusätzliche Erklärung für die oben erwähnten Aussagen, die die Identifikation der Vernunft mit ihren Objekten bestätigt.

Wir finden keine Parallelstellen bei Ibn-Sīnā die mit dieser Aussage des Aristoteles übereinstimmen würden. Aber wahrscheinlich finden wir eine parallele Stelle bei Ibn-Sīnā im Zusammenhang mit seiner Besprechung der verschiedenen Vorstellungsarten der Vernunftstufen. Die höhere menschliche Entwicklung ist die erworbene Vernunft -العقل المستفاد- (Ibn-Sīnā, S. 237-238). Der Unterschied zwischen dieser Vernunft und den ihr untergeordneten Stufen ist, dass sie tatsächlich auf die denkbaren Formen blickt und sie nicht, wie die habitus Vernunft behandelt, die sie

و يخالف الثاني بانه لا يكون معرضا عنه ،، zwar besitzt, aber in Wirklichkeit nicht verwendet: „Und sie unterscheidet sich von der zweiten [der habitus] Vernunft.“ Der Ausdruck „العقل بالملكة“ bedeutet, dass sie sich nicht von ihm, meint dem denkbaren Ding, das sie mit ihr -شيئ مخزون- vergleicht, abwendet -معرضا- sondern dass sie es betrachtet mit einem bestimmten, wirklichen Blick.“ Wer diese Vernunft hat, dann ist das, als besäße er ein Wissen, aber nicht als Potentielles, sondern vielmehr als aktuelles und wirkliches Wissen: „فان قال قائل ان ذلك علم ايضا بالقوة ولكن قوة قريبة من الفعل فذلك باطل لان لصاحبه يقينا بالفعل حاصل لا ،، (Ibn-Sīnā, S.238-239); Übers.: „Wenn jemand sagt, dass dies ein potentielles Wissen ist, aber auch in der Potentialität, die sich näher an der Aktualität befindet, dann ist das falsch. Da sein Besitzer eine aktuelle Gewissheit erworben hat, durch die er keine nahe oder ferne Fähigkeit braucht, um sie zu erreichen [...], dann wird seine aktuelle Gewissheit sein, dass dies als aktuelle Gewissheit geschieht.“ Ibn-Sīnā sieht den Erwerb des Denkbaren, den die erworbene Vernunft vollzieht, als wäre er mit dieser Vernunft identisch. Da diese Denkbaren nicht mehr potentiell, sondern immer als Aktuelle für die Vernunft vorhanden sind.

5.) Zu der Idee des Aristoteles, dass die materiellen Dinge denkbare Dinge aber potentiell sind, finden wir auch bei Ibn-Sīnā an verschiedenen Stellen Angaben. Alle oben erwähnten Aussagen bestätigen diese Annahme. Die materiellen Dinge sind potentiell denkbasre Objekte für die Vernunft, während sie noch nicht von ihren materiellen Eigenschaften abstrahiert sind. Wenn sie abstrahiert werden, werden sie aktualisierte Formen. Dies kann durch einen aktiven Intellekt geschehen (Siehe Ibn-Sīnā, S. 231-232, fünftes Kapitel der fünften Abhandlung).

Er sagt:

“فبقول انه سنبين بعد ان هذه القوى كلها لنفس واحدة وانها خوادم للنفس ،... ولنعلم ان اشتغال النفس ببعض هذه يصرفها عن اعانة القوى الاخرى على فعلها او عن ضبطها عن زيفها او عن حملها على الصواب ، فان من الشان النفس اذا اشتغلت بالامور الباطنة ان تغفل عن استنابات الامور الخارجة... وهذا الذي يعرض للنفس من ان لا تكون مشغلة بفعل قوة او قوى فقد يكون لافة اولضعف شاغل عن الاستكمال كما في الامراض وكما في الخوف واما ان يكون لاستراحة ما كما في النوم واما ان يكون لكثرة انصراف الهمة الى استعمال القوة المنصرف اليها عن غيرها... فان شغلت المتخيلة من الجهتين جميعا ضعف فعلها وان زال عنها الشغل من الجهتين كليهما كما يكون في حال النوم او من جهة واحدة كما يكون عند الامراض التي تضعف البدن وتشغل النفس عن العقل والتميز وكما عند الخوف حتى تضعف النفس ، ويكاد يجوز ما لا يكون وتكون منصرفة عن العقل جملة لتضعفها ولخوفها وقوع امور جسدية فكانها تترك العقل وتديره امكن التخيل حينئذ ان يقوى ويقبل

...على الصورة...“ (Ibn-Sīnā, S. 164-167); Übers.: „Wir sagen, wir werden nachher verdeutlichen dass all diese Fähigkeiten zu einer Seele gehören und Diener der Seele sind, [...] und lass uns wissen, dass die Beschäftigung der Seele mit solchen Dingen sie von der Hilfe der anderen Fähigkeiten in ihrer Tätigkeit ablenkt, oder sie von ihrer Kontrolle der anderen Fähigkeiten und ihrer Verfälschung ablenkt; oder sie lenkt sie die anderen Fähigkeiten auf den richtigen Weg zu bringen. Eines der Interessen der Seele ist, dass sie sich, wenn sie sich mit den inneren Belangen beschäftigt, der Festhaltung der äußeren Belangen unbewußt wird [...] Und was dies für die Seele hervorbringt, ist, dass sie sich mit einer der Tätigkeiten einer Fähigkeit oder einigen Fähigkeiten nicht beschäftigt. Das kann sein aufgrund einer Krankheit oder wegen einer Schwachheit, die zu einer Situation der Unvollkommenheit führt, wie bei Krankheiten oder bei Angst, oder wegen einer Ruhe wie im Schlaf, oder weil sie ihr Interesse einzig auf die Ausnutzung einer bestimmten Fähigkeit konzentriert, neben den anderen [Fähigkeiten ...] Wenn die Kombinierende von allen Seiten her beschäftigt wird, dann wird ihre Tätigkeit schwach sein, und wenn die Beschäftigung von allen Seiten von ihr weggenommen wird, wie im Schlaf, oder nur von einer Seite, wie bei Krankheiten, die den Körper schwächen, und die die Seele in ihrer Beschäftigung mit der Vernunft und von den Unterscheidungen ablenken, und wie bei Angst, bis die Seele schwach wird, dann wird geschehen was nicht sein darf: Die Seele wird ganz von ihrer Beschäftigung mit der Vernunft abgelenkt, wegen ihrer Schwachheit und wegen ihrer Angst, dass körperliche Dinge geschehen werden, als wäre sie dann die Vernunft und es ihr Interesse, verlassen zu sein, dann wird das die Verstärkung der Vorstellung zu ermöglichen, und sie auf die Formgebende lenken [...].“

Die Vernunfttätigkeit wird absolut abgestellt während des Schlafs, wo die Vorstellungskraft sich in erhöhter Tätigkeit befindet. Auch wenn eine Krankheit oder Angst vorhanden ist, denkt die Vernunft nicht. Dieser Stelle folgend, können wir sagen, dass Ibn-Sīnā wie Aristoteles meint, dass die Vernunft nicht immer denkt und dass der Mensch sich in seiner Seele in dauerhafter Arbeit befindet.

Platon unterscheidet wie Aristoteles in „Timaous“ zwischen der Tätigkeit der Sinneswahrnehmung, die nur auf die materielle Seite der Dinge gerichtet ist, und der Vernunft, die auf die Wesenheiten der Dinge abzielt. Die Rede bei Platon von den Ideen als den Objekten der Vernunft bedeutet, dass er seine Seelenlehre in diesem Fall nur auf die Erklärungsebene der Vernunft beschränkt. Man kann sagen: Das behandelte Objekt bestimmt seine Erklärungsart und die Dinge, die zu ihm gehören.

Wir sehen, Platon, Aristoteles und auch Ibn-Sīnā bestimmen, dass die Wesenheiten die Wahrheit der Dinge sind, und nicht die Materie, weil die Wahrheit etwas Unveränderbares ist, wogegen die Form nur die Konstitution der Dinge ist. Und weil das Wesen der Vernunft identisch ist mit der Vernunft selbst, und weil sie nicht leidet, und weil sie auch immateriell ist und keine Verbindung zu einem materiellen Organ hat, muß ihr Objekt ihr ähnlich sein. Bei Platon wird dies meist Idee genannt, aber auch Wesen, bei Aristoteles und Ibn-Sīnā wird dies als das Wesen oder die vernünftige Form bezeichnet. Alle diese Eigenschaften des Wesens der Dinge bezeichnet zeichnen dieses als Wahrheit aus.

Das Selbst-Denken der Vernunft bei Aristoteles und Ibn-Sīnā korreliert mit der Gottheitslehre des Platon, in der Gott sich selbst denkt. Und der platonische Satz „Erkenne dich selbst!“ bezieht sich auf diese Ansicht des Aristoteles und Ibn-Sīnā. Auch Aristoteles betonte in seiner Metaphysik diese Idee und schrieb sie Gott zu (Aristoteles, Metaphysik, XII, Teil 7, Das erste Bewegende und seine Tätigkeit).

5.3.5. DER AKTIVE INTELLEKT

العقل الفعال

34) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. A- (430a10-14), B- (430a12-13), C-(430a15-17), D- (430a17-18,22,3), E- (430a19-21), F- (430a23-25) S. 74-75: A- “ وكما ان في جميع الطبائع “ und B- “ كذلك نجد “ und B- “ شينين احدهما هيولي...والاخر علة فاعلة...ان هذه الفصول للنفس وحالهما كحال الصناعة...فان الصورة تجعل الالوان التي في حد القوة “ und C- “ باضطرار ان هذه الفصول للنفس فالعقل الموصوف بجهة كذا...فان الصورة تجعل الالوان التي في حد القوة “ und C- “ و هذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولي...وكذلك حال العقل الفعال...ولست اقول انه مرة “ und D- “ الوانا بالفعل und D- (430a22-23)⁷⁶⁸ “ فاما العقل الذي حاله حال قوة...واما في الجملة فلا زمان “ und E- “ يفعل...غير ميت والذي دعانا الان الى ان قلنا...وانه يفسد “ und F- “ ولست اقول انه مرة يفعل...وبذلك صار روحانيا غير ميت “ وليس يدرك العقل ولا يفهم شيئا بغير توهم

Diese Paragraphen sind die wichtigste Ursache für die interpretativen Unklarheiten. Hier hauptsächlich entzündete sich der Streit zwischen den Kommentatoren von „De anima.“ Sie fragen: Was meint Aristoteles tatsächlich in diesen Paragraphen?

In diesem Paragraphen sagt Aristoteles:

A) dass bei allen Dingen ein Passives, das alles aufnimmt, und ein Aktives, das auf den Passiven wirkt, vorhanden ist. Diese Ansicht findet ihre Fortsetzung auch in der Vernunftlehre. Er unterscheidet zwischen zwei Vernunftarten: Die eine, die hyle Vernunft, die alles sein kann, weil sie Vernunft nach der Möglichkeit ist. Die andere Vernunft ist die bewirkende, aktive Vernunft, die der hylen Vernunft die Aktualisierung ihrer Möglichkeiten ermöglicht. Diese Ideen verknüpfen sich mit der Behandlung des vorherigen § Nr. (429b5-9).

B) Dieses Verhältnis ist dem Verhältnis der Kunst zu ihrem Material ähnlich, die sie gestaltet oder aus dem ihre verschiedenen Produktionsarten entstanden.

C) So wird als Folge von 1.) und 2.) die bewirkende, aktive Vernunft in ihrer Wirkung auf die hylen Vernunft mit dem Licht verglichen. Das Licht lässt die Farben sehbar werden, und genau so verhält es sich mit dem aktiven Intellekt, der die potentiellen Formen in der hylen Vernunft wirklich werden und ihr Gedachtwerden ermöglicht. Der aktive Intellekt strahlt für die hyle Vernunft ihre

vernünftigen Objekten an, um ihr Wesen für sie klar werden zu lassen, damit sie diese Objekte weiter aktualisieren kann.

Was meinte Aristoteles mit dem Licht? Ist dies nur eine Wirkung, die ohne Inhalt ist, wie einige Forscher meinten, d.h. geschieht, ohne dass dieser Intellekt vernünftige Formen zur hylem Vernunft bringt, oder ist diese Wirkung doch mit vernünftigen Formen versehen? Meiner Meinung nach geht Aristoteles, wenn wir von seinem Vergleich am Anfang des Kapitels ausgehen, von einer allgemeinen Ansicht aus, die er auf die Vernunftlehre anwendet: In allen Dingen gibt es Ursache und Wirkung. Die Ursache enthält in sich die Kraft, die auf die Materie wirkt - diese Kraft ist die Vollkommenheit, die die Möglichkeit verwirklicht. Das andere Beispiel -die Kunst mit der Materie- entspricht dieser Meinung. Die Materie, wie die hylem Vernunft, ist eine Unvollkommene. Beides sind Möglichkeiten, sie können sich nicht verwirklichen, ohne dass es eine Ursache dafür gibt, ohne dass etwas ihnen Vollkommenheit verleiht. Diese Vollkommenheit kann nicht ohne Inhalt und ohne vernünftige Formen existieren, da Wirkung bedeutet, dass etwas mit seinem Inhalt aus etwas Anderem hervorgeht. Das Licht ist nicht nur ein reizendes Element, sondern das Licht ist die volle Bedeutung in diesem Sinne. Ohne es werden keine Farben sichtbar sein. Er ist das dominante Element und nicht die Farben, erst durch es wird entschieden, ob die Farben gesehen werden oder nicht. Genau das ist der Fall beim aktiven Intellekt: Nur durch die Wirkung seiner vernünftigen Formen werden die potentiellen Objekte der hylem Vernunft denkbar und aktuell. Es ist richtig, dass der aktive Intellekt dieser Ansicht nach nicht wie ein Gott vorgestellt wird, der diese Formen aus sich selbst entwickelt, aber wir finden dieselbe Meinung auch bei Ibn-Sīnā und bei al-Fārābī: Er ist nur Vermittler zwischen der ersten Ursache, die Aristoteles hier nicht erwähnt, die aber - wir aus seiner Metaphysik wissen der Ursprung aller Formen ist. Diese Ideen sind nicht weit von der platonischen Ideenlehre entfernt. Platon wie Aristoteles vor ihm meinte, dass die Seele wie die Ideen, die Wesen oder die vernünftigen Formen (in aristotelischer Terminologie) zuerst in der Ideenwelt, der Welt aller Intellekte, waren, und dann mit dem Leben auf die Erde in die menschlichen Körper herabgefallen sind. Er spricht nicht vom aktiven Intellekt, erklärt diesen aber indirekt auf der eingangs erwähnten mythologischen Erklärungsebene. Aristoteles jedoch verwendet die Terminologie der Logiker und der Naturwissenschaftler und der Dialektiker. Diese Spracharten zwingen ihn, die Erklärung des Aktualisierungsprozesses anders als Platon zu erklären: Statt des Herabfallens Ideen verwendet er die Idee des aktiven Intellekts, der, wie er weiter sagt, von der Materie abgetrennt ist, was nichts anderes heißt, als dass er nicht zur materiellen sondern zur immateriellen Welt gehört. Dies kann nur die göttliche Welt sein. Er erklärt sein Verhältnis

gemäß des Verhältnisses der natürlichen Dinge, bei denen Ursache und Wirkung beobachtbar sind.

D) Der aktive Intellekt ist getrennt von der Materie. Die Übersetzung seiner Aussage: „وهذا العقل الفعال مفارق لجوهر الهيولي“ d.h. „Dies (er meint: der Geist alles wird) ist der abgetrennte Geist, der leidenlos ist und unvermischt und seinem Wesen nach Wirklichkeit“⁷⁶⁹ bedeutet, dass diese Trennung des aktiven Intellekts nicht einfach von der Materie als einzelnes, sondern von der Materie überhaupt zu verstehen ist. Das Wort „جوهر“ d.h. „Wesen“ das sich auf die Materie bezieht, unterstützt diese Meinung. Zweitens bedeutet die Bezeichnung des aktiven Intellekts mit dem Wort „فعال“ Bewirkende und nicht mit dem Wort „فعل“ Wirkung, dass diese Vernunft in ihrer Aktivität eine Art von neuer Verwirklichung ist. Die erzeugt die vernünftigen Formen ist eine dauerhafte Aktivität. Als solche ist diese Vernunft eigenschaftlos, unbewirkbar, oder leidenlos – „غير معروف“ - und unvermischt - ولا مفارق لشيئ. Diese Charakterisierung des aktiven Intellekts ist ähnlich wie die Charakterisierung der Vernunft im vorherigen Abschnitt, aber hier ist der aktive Intellekt im Wesen seiner Aktivität - فعال - aktiv und denkt nicht einmal wie die hyle Vernunft. Auch die ist ein Beweis dafür, dass dieser aktive Intellekt nicht zur natürlichen Welt gehört und kein Teil der menschlichen Seele ist.

E) Der aktive Intellekt als Ursache, Ursprung und Leidenloses steht auf einer höheren Stufe der Wesenheiten als die Materie oder als die hyle Vernunft, die Wirkungen im Vergleich zu ihm sind.

F) Die hyle Vernunft -oder die Potentialität- ist zeitlich und befindet sich im Körper oder im Individuum -في الواحد- vor dem aktiven Intellekt oder seiner vernünftigen Formen - oder vor der Aktualität. Diese Idee entspricht der Definition der Seele bei Aristoteles, die besagt, dass die Seele die erste Vollkommenheit eines organischen Körpers, der potentiell Leben hat, ist. Die Rede von der Potentialität oder der hyle Vernunft bezieht sich nur auf die Situation, in der ein Mensch entsteht, d.h. nur in Bezug auf die natürliche Welt. In dieser Welt gibt es nach dieser Definition erst die Potentialität der Seele, die mit dem Leben identisch ist. Deswegen liegt die Apriorität der Potentialität –oder der hyle Vernunft- zeitlich vor der Aktualität - dem aktiven Intellekt und der Entstehung der Seele - der Menschen. Im Allgemein befindet sich die Aktualität zeitlich vor der Potentialität, weil die Vollkommenheit die Ursache ist, Ursprung liegt vor dem Unvollkommenen, der Wirkung, der Folge.

⁷⁶⁹ Ebd., O.Gigon, S. 333.

D.h. metaphysisch und logisch befindet sich der aktive Intellekt vor der hyle Vernunft, aber auf der natürlich-biologischen Erklärungsebene befindet sie sich zeitlich vor ihm.

G) Der aktive Intellekt denkt immer, im Gegensatz zur menschlichen Vernunft, die einmal denkt und einmal nicht, weswegen er nicht zur materiellen Welt, sondern zur göttlichen Welt gehört, oder zur Welt der aktiven Intellekte der Ideenwelt in der Terminologie Platons. Diese Vernunft ist immer aktiv, auch wenn sie mit der hyle Vernunft in Kontakt steht, weswegen sie unsterblich, ewig und leidenlos -روحانيا- geistig ist.

H) Der aktive Intellekt leidet nicht, ist demnach also nicht vergänglich wie die Vernunft, die leidet wenn sie gibt, und vergänglich ist in ihrem Geben. Ich habe betont, dass sie, wenn sie gibt und wenn die hyle Vernunft mit dem aktiven Intellekt in Verbindung steht, sich aktualisieren und dieselben Charakteristika bekommt. Aber wenn nicht, bleibt sie vergänglich und unvollkommen.

I) Die Vernunft kann nicht ohne die Vorstellungskraft denken. Obwohl die Vernunft ihre Tätigkeit auf die abstrakten Objekte richtet, kann sie nicht auf die Hilfe der Vorstellungskräfte verzichten.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā lesen sich folgendermaßen: Es ist besser, die ganze Ansicht Ibn-Sīnās über den aktiven Intellekt vorzustellen und während dieser Vorstellung an die oben erwähnten Punkte des Aristoteles zu erinnern.

Aber vorher sei daran erinnert, dass wir in § Nr. (429b5-9), den wir vorher behandelten, sagten, dass die menschliche Vernunft auf ihrer ersten Stufe eine hyle Vernunft ist, die nur passiv ist (Siehe auch Ibn-Sīnā, S. 48-50). Auch finden sich Teile dieser Erklärung im vierten Kapitel.

Im sechsten Kapitel der fünften Abhandlung vom Buch „ Die Wissenschaft der Seele “ erklärt Ibn-Sīnā die menschlichen Vernunftstufen (Siehe diese Erklärung in § Nr. (429b5-9)). Er erklärt die hyle Vernunft folgendermaßen: „ وكذلك العقل الهيلواني ان ,,عني به مطلق الاستعداد يبطل مع وجود الفعل (Ibn-Sīnā, S. 237); Übers.: „So wird auch die hyle Vernunft, wenn mit ihr die absolute Bereitschaft gemeint ist, verneint durch die Existenz der Aktivität.“ Diese Verneinung der absoluten Bereitschaft erklärt er durch die drei Vorstellungsarten des Denkbaren (Ibn-Sīnā, S. 237-239), die wir vorher vorstellten und die nichts anderes als seine Vorstellung der Vernunftarten in § Nr. (429b5-9) darstellen. In diesen Vernunftarten beginnt die Vernunft, ihre Aktivität auszuüben, d.h. sie wird nicht mehr als hyle Vernunft bezeichnet.

An einer Stelle im fünften Kapitel der fünften Abhandlung von „ Die Wissenschaft der Seele “ Ibn- Sīnās erklärt er fast alle oben erwähnten Punkte des Aristoteles. Er sagt: „ نقول ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل ، وكل ما خرج الى من القوة الى ،: الفعل فانما يخرج بسبب بالفعل يخرجها فهنا سبب هو الذي يخرج نفوسنا في المعقولات من القوة الى الفعل واذ هو السبب في اعطاء الصور العقلية فليس الا عقلا بالفعل عنده مبادئ الصور العقلية مجردة ، ونسبته الى نفوسنا كنسبة الشمس الى ابصارنا فكما ان الشمس تبصر بذاتها بالفعل ويبصر بنورها بالفعل ما ليس مبصرا بالفعل وذلك حال هذا العقل عند نفوسنا...بل على معنى ان مطالعتها تعد النفس لان يفيض عليها المجرّد من العقل الفعال ، فان الافكار والتاملات حركات معدة للنفس نحو قبول الفيض...فتكون النفس الناطقة اذا وقعت لها نسبة ما الى هذه الصور بتوسط اشراق العقل الفعال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه وليس من جنسها من وجه كما انه اذا وقع الضوء على الملونات فعل في البصر منها اثر ليس على جملتها من كل وجه. فالخيالات التي هي معقولات بالقوة تصير معقولات بالفعل لا انفسها بل ما يلتقط عنها كما ان الاثر المتأدى بواسطة الضوء من الصور المحسوسة ليس هو نفس تلك الصور بل شيء اخر مناسب لها يتولد بتوسط الضوء في القابل المقابل ، كذلك النفس الناطقة اذا طالعت تلك الصور الخيالية واتصل بها نور العقل الفعال ضربا من “الاتصال استعدادت لان تحدث فيها من ضوء العقل الفعال مجردات تلك الصور عن الشوائب (Ibn-Sīnā, S. 231-232); Übers: „Wir sagen, die menschliche Seele kann ein potentiell Denkendes sein; dann kann sie ein aktuell Denkendes werden. Alles was von der Potentialität zur Aktualität hin entsteht, wird erzeugt durch eine aktuelle Ursache, die es erzeugt. Hier gibt es eine Ursache, die unsere Seelen im Denkbaren von der Potentialität zur Aktualität hin erzeugt. Und weil sie die Ursache für die Verleihung der vernünftigen Formen ist, kann sie nichts anderes sein als die aktuelle Vernunft, bei der die abstrakten vernünftigen Prinzipien der Formen sind. Ihr Verhältnis zu unseren Seelen ist wie das Verhältnis der Sonne zu unserem Sehen. Wie die Sonne durch sich selbst aktuell sieht, wird durch ihr Licht aktuell, was nicht aktuell sehbar gesehen wird. Und so ist auch die Situation dieser Vernunft bei unseren Seelen. / Die vernünftige Fähigkeit wird, wenn sie auf die Einzelheiten, die sich in der Vorstellung befinden, blickt, und wenn inzwischen das Licht des aktiven Intellekts auf sie, die sich in uns befindet, einstrahlt, diese Einzelheiten ändern, indem sie von der Materie und ihren Zugehörigen -علائق- abstrahiert, und wird der vernünftigen Seele eingepägt, aber nicht als wäre sie selbst von der Vorstellung zur Vernunft, die sich in uns befindet, bewegt worden, und nicht nach dem Begriff, der durch die Zugehörigen abgedeckt ist. Und dieser Begriff ist abstrakt, und er ahmt sich selbst nach ⁷⁷⁰-يفعل مثل نفسه- . Sondern ihre Anschauung -مطالعتها- bereitet die Seele vor, damit sie das Abstrakte

⁷⁷⁰ Die Sätze von „ Die vernünftige Fähigkeit wird...“ bis „ und er ahmt sich selbst nach- يفعل مثل نفسه“ ist nicht im arabischen Zitat hier erwähnt, aber sie sind im originalen Text vorhanden.

des aktiven Intellekts emaniert. Die Gedanken und die Betrachtungen sind Bewegungen, die für die Seele vorbereitet sind, um die Emanation aufzunehmen [...] dann wird die vernünftige Seele, wenn sie einen bestimmten Anteil an diesen Formen durch die Vermittlung der Erleuchtung des aktiven Intellekts hat, von einer Seite her einem Einfluss von etwas unterliegen, das mit ihrer Gattung identisch ist [Er meint identisch mit ihrer Natur] und von der anderen Seite nicht mit ihr identisch ist. Ähnlich wie, wenn das Licht auf die Farben fällt, es im Sehen bei ihnen [Er meint bei den Farben] ein Spüren erregt, das insgesamt überhaupt nicht identisch mit ihnen ist. Die vorstellbaren Dinge, die potentiell Denkbare sind, werden aktuell Denkbare, aber nicht sie selbst, sondern was von ihnen aufgenommen wurde, wie die aufgenommene Spur, die von den sinnlichen Formen durch das Licht vermittelt wird, nicht dasselbe ist wie diese Formen, sondern etwas Anderes, das ihr entspricht, das durch die Vermittlung des Lichtes im gegenüberliegenden Aufnehmer erzeugt wird. So bereitet sich auch die vernünftige Seele, wenn sie die vorstellbaren Formen anschaut, und das Licht den aktiven Intellekt mit ihr auf eine bestimmte Weise verbindet, sich vor, die ihr vom aktiven Intellekt gegebenen und abstrahierten Abstrakta dieser Formen – مجردات تلك الصور عن الشوائب – geschehen zu lassen.“

In diesem Text sagt Ibn-Sīnā, dass die Seele von der Potentialität zur Aktualität überwechselt. Diese Erzeugung geschieht durch den aktiven Intellekt, der als Ursache gilt (Ibn-Sīnā, S. 231). Diese Ideen entsprechen dem ersten Punkt bei Aristoteles, der das Ursache-Wirkung-Prinzip erklärt und zwar in der Vernunft. Diese Seele als Potential ist die Hyle, die alles potentiell aufnimmt. Der aktive Intellekt ist die aktive Ursache (Ibn-Sīnā, S. 231). Ibn-Sīnā übernimmt in anderen Schriften die Ansicht des Aristoteles, dass bei allen natürlichen Dingen das Ursache-Wirkung-Prinzip herrsche.

Diese Vernunft verleiht der potentiellen Vernunft die vernünftigen Formen, um diese Erzeugung zu verursachen (Dies entspricht Punkt C bei Aristoteles). Daher ist der aktive Intellekt ranghöher als die potentielle Vernunft (Ibn-Sīnā, S. 231; Entspricht Punkt E bei Aristoteles). Bei beiden ist der aktive Intellekt nicht nur Vermittler, sondern beeinflusst auch den Inhalt der menschlichen Vernunft (Dies entspricht Punkt C bei Aristoteles). Wie sich die Kunst zu ihrem Material verhält, so verhält sich die aktive Vernunft zur menschlichen Vernunft durch diese Formen. Die Materie kann alles sein gemäß der Kunstart, die sie benutzt. So kann auch die hyle Vernunft alles sein, je nach dem Maß der Emanation der vernünftigen Formen durch den aktiven Intellekt (Siehe Punkt C bei Aristoteles).

Ibn-Sīnā erwähnt als Beispiel für das Verhältnis des aktiven Intellekts zu unserer Seele die Sonne und ihr Licht (Entspricht Punkt C bei Aristoteles). Erst dieses Beispiel entspricht dem Punkt C über das Licht und die Farben. Zweitens zeigt uns dieses Beispiel, dass der aktive Intellekt sich außerhalb der menschlichen Vernunft befindet, genau wie die Sonne sich außerhalb des Sehens befindet und nicht ein Teil der angesehenen Dinge ist. Dieses Beispiel und die vorherigen Beschreibungen des aktiven Intellekts zeigen uns deutlich, dass der aktive Intellekt keine Materie ist und nicht zur materiellen Welt gehört (Siehe Punkt D bei Aristoteles) wie man durch das Licht der Sonne sehen kann, so denkt der aktive Intellekt, und durch seine Formen kann die hyle Vernunft denken. Diese Ansicht entspricht auch den Überlegungen Aristoteles' in Punkt D. Ibn-Sīnā beschreibt diesen Intellekt als aktuellen Intellekt. Diese Charakterisierung und das Sich-Selbst-Denken bedeuten, dass dieser Intellekt sich außerhalb der menschlichen Seele befindet und bedeuten außerdem, dass dieser Intellekt immer denkt, und nicht wie die hyle Vernunft einmal denkt und einmal nicht (Siehe Punkt D bei Aristoteles). Als solche Charakterisierung ist der aktive Intellekt höher in seinem Wesen als die menschliche Vernunft (Vgl. dazu Punkt E bei Aristoteles).

Wenn nach diesen Beschreibungen der aktive Intellekt 1.) Ursache für das Denken der menschlichen Vernunft ist, und 2.) in sich die abstrakten Formen enthält, dazu 3.) immer denkt und schließlich 4.) nicht zur materiellen Welt gehört, dann folgt aus diesen Punkten, dass dieser Intellekt unvermischt und leidenlos und von der Materie getrennt ist, d.h. er verdirbt nicht wie die Materie, weil er immer aktuell ist und dazu noch ranghöher als die menschliche Vernunft ist (Siehe dazu die Punkte D, E, H, I bei Aristoteles).

Ibn-Sīnā verwendet dasselbe Beispiel wie Aristoteles, um diesen Intellekt zu erklären: Nämlich das Licht und die Farben (Siehe Punkt 3.) bei Aristoteles). Aristoteles erklärt dieses Beispiel nicht in allen Einzelheiten. Ibn-Sīnā ergänzt ihn hier. Die Funktion des Lichtes ist es nicht, die sinnlichen Formen der angesehenen Gegenstände an unser Sehen zu übertragen, sondern nur deren Spuren. Diese Spuren, die durch das Licht erzeugt werden, entsprechen den sinnlichen Formen. Die Stärke der Intensität des Lichtes und seine Farbe werden die Spuren der sinnlichen Formen bestimmen. Die Betonung muss hier auf das Wort „Spuren“ gelegt werden und nicht auf die sinnlichen Formen.

Ibn-Sīnā erklärt diesen Prozess im Verhältnis des aktiven Intellekts mit der menschlichen Vernunft (Siehe Ibn-Sīnā, S. 231-232, siehe die Übersetzung oben).

Ibn-Sīnā sagt, dass der aktive Intellekt, während die menschliche Vernunft in der Vorstellung die Details betrachtet, diese erleuchtet, um sie von den materiellen Eigenschaften zu abstrahieren. Diese Einzelheiten werden nicht von der Vorstellung zur Vernunft verschoben, sondern die Tatsache, dass die menschliche Vernunft die Details der Vernunft betrachtet, bringt den aktiven Intellekt dazu, seine abstrakten Formen auf sie hin zu emanieren - تقيض. Alle Gedanken und Betrachtungen sind potentiell die Objekte dieser Emanation - فيض. Die Aufgabe des aktiven Intellekts ist es dann, die unbefreiten Formen von der Materie zu befreien, indem er sie mit Hilfe seiner abstrakten Formen abstrahiert. Die menschliche Vernunft bekommt von ihm dann etwas, das ihren Formen entspricht, aber auch sie bewahrt die Formen der Gegenstände, die sie aufgenommen hat, und durch die Emanation werden sie absolute Denkbare und Allgemeine. Die vorstellbaren Formen – selbst die, die nicht abstrahiert werden - werden durch diese Emanation nicht abstrahiert. Abstrahiert wird vielmehr, was die menschliche Vernunft von diesen Formen durch die Erleuchtung des aktiven Intellekts bekommen hat, nämlich die Spuren dieser Formen, nämlich ihre Wesen, ihre Allgemeinheit.

Aristoteles erwähnt, dass die hyle Vernunft in Bezug auf die Persönlichkeitsprägung -التشخص- zeitlich vom aktiven Intellekt getrennt ist. Für diese Idee kann man keine direkte Parallelstelle bei Ibn-Sīnā finden, aber durch den Syllogismus und aufgrund dessen, was wir bis jetzt erklärt haben, können wir sagen, dass Ibn-Sīnā, wenn er über die menschliche Vernunft, die ein Potentielles ist, redet, diese im Prozess der Aktualisierung vor dem aktiven Intellekt einordnet (Siehe Punkt G bei Aristoteles). Dieser Prozess gehört zur menschlichen Vernunft, und deswegen kommt sie in diesem Prozess zeitlich vor dem aktiven Intellekt. Aber Aristoteles meint auch, dass die oben erwähnten Charakterisierungen des aktiven Intellekts alle zeigen, dass dieser Intellekt, wenn wir ihn nicht nach diesem Prozess der Aktualisierung der menschlichen Vernunft betrachten, sondern nach der allgemeinen Betrachtung der gesamten Wesenheiten, die sich in der Leiter der Natur befinden, nach der Vernunft kommt, da alle diese Dinge auf dieser Leiter nach ihrer Würdigkeit und nach ihrem Voraufgehen aufgetragen sind. Auf der ersten und höchsten Stufe steht Gott, dann kommt der erste Intellekt bis neunte Intellekt bei Ibn-Sīnā, (wobei der neunte Intellekt der aktive Intellekt ist), dann folgt die Welt des Werdens und Vergehens. Auf jeden Fall sind die obigen Charakterisierungen des aktiven Intellekts ein Zeichen dafür, dass dieser Intellekt im allgemeinen zeitlich nach der hyle Vernunft kommt - اسبق منه زمنا -

Man kann dieses Thema mit der Frage des Eintretens (Schöpfung) der Seele - حدوث - verbinden, die Ibn-Sīnā im dritten Kapitel der fünften Abhandlung stellt. Er behandelt dieses Thema im Hinblick auf das Eintreten der Seele, d.h. ihres Eintretens in die zeitliche Form, die mit der Schöpfung X oder Y der Menschen verbunden ist. Ich will hiermit sagen, dass seine Behandlung des Eintretens der Seele, die eigentlich mit der Entstehung der menschlichen Vernunft verbunden ist, sich auf die biologische Erklärungsebene der Seele bezieht und sie und den Körper als zwei Seiten einer Persönlichkeit betrachtet. Deswegen ist die Seele in diesem Sinne gleichzeitig mit dem Moment der Schöpfung des Körpers entrittet. Er sagt: „ونقول ان النفس الانسانية لم تكن قائمة مفارقة للابدان ثم حصلت في البدن لان الانفس الانسانية متفقة في ..“ (Ibn-Sīnā, S. 220-222); Übers.: „Wir sagen, dass die menschliche Seele nicht existiert, als wäre sie getrennt vom Körper, und dann ist sie in den Körper eintreten, weil die menschlichen Seelen in der Gattung und Begrifflichkeit übereinstimmen. Wenn behauptet wurde, dass sie eine eingetretene Existenz ist, die mit der Schöpfung des Körpers gleichzeitig geschieht, sondern ist sie eine einzelne Existenz [...].“ Die Rede von der Gleichzeitigkeit des Eintretens der Seele und des Körpers bezieht sich nur auf die Beziehung der Seele zum Körper, aber aus dieser Argumentation geht nicht deutlich hervor, dass er behauptet, dass die Seele - oder besser die Vernunft - im allgemeinen ohne diese Verbindung mit dem Körper nicht vorher existierte. Genau dies ist der Fall bei Aristoteles. Wir müssen die Aussagen der beiden nach ihren jeweiligen Erklärungsebenen behandeln und nicht so, als wären sie getrennt von jedem Kontext zu verstehen. Deswegen möchte ich darauf hinweisen, dass Ibn-Sīnā in seiner Rede über das gleichzeitige Eintreten der Seele mit dem Körper meint, dass die menschliche hyle Vernunft als eine Seelenfähigkeit zu eben diesem Prozess gehört. So folgt: Wenn die Rede vom Anfang der Schöpfung X oder Y des Menschen ist, dann heißt das, dass die hyle Vernunft zeitlich vor dem aktiven Intellekt kommt, der nicht zu diesem Prozess gehört, sondern erst dann entsteht, wenn die Seele schon eine Verbindung zum Körper hat.

Ibn-Sīnā verwendet, wenn er über diesen Prozess spricht, das Wort “ تشخص ” d.h. die Persönlichkeitsprägung das auf die Beziehung der Seele mit dem Körper hinweist. Er sagt: „ونقول بعبارة اخرى ان هذه النفس انما تتشخص نفسا واحدة من جملة احوال تلحقها ..“ ليست لازمة لها بما هي نفس والا لاشترك فيها جميعها والاعراض اللاحقة تلحق عن ابتداء لا محالة زماني لانها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض فيكون تشخص الانفس ايضا امرا حادثا فلا تكون قديمة لم تزل ويكون حدوثها مع بدن فقد صح اذن ان النفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها ايها ويكون في

جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن استحق حدوثها من المبادئ الاولى هيئة نزاع طبيعي الى الاشتغال به“ (Ibn-Sīnā, S. 221); Übers.: „Wir sagen mit anderer Form, dass diese Seele sich als einige Seelen in einer Person repräsentieren ~~تتشخص~~ wird, und zwar durch einige Situationen, die ihr folgen, die nicht unbedingt zu ihr als Seele gehören, sonst werden alle [er meint diese Situationen] an ihr beteiligt sein. Die folgenden Eigenschaften folgen im Anfang, der unbedingt zeitlich ist, weil sie einem Grund folgen, der bei einigen von ihnen repräsentiert wurde, aber nicht bei anderen. Denn die Repräsentation der Seelen in einigen Persönlichkeiten ist auch eine Sache des Eintritts; denn sie wird nicht alt, die ewig existiert. So ist ihr Eintreten mit dem Körper verbunden. Denn es wurde richtig gezeigt, dass die Seele eintritt, wie eine körperliche Materie eintritt, die ihre Verwendung ihm anpasst ~~صالحة لاستعمالها اياها~~. Dann wird im Wesen der Seele, das mit dem Körper eingetreten ist, was sich in diesem Körper befindet und ihr Eintreten erlaubt, und zwar von den ersten Prinzipien⁷⁷¹ eine Struktur der natürlichen Neigung ist, die Seele dazu gebracht, sich mit dem Körper zu beschäftigen.“ Es ist also klar, dass die Rede über das Eintreten der Seele nur im Kontext ihrer Beziehung mit dem Körper, also im Kontext der Welt des Werdens und Vergehens und nicht im Kontext der ewigen Welt der Intellekte, zu der der aktive Intellekt gehört, möglich ist. So bedeutet ein solche Rede über die Spezifika der Seele also, dass die hyle Vernunft zeitlich vor dem aktiven Intellekt existiert. Wenn die Rede sich aber auf die materielle Welt bezieht, dann existiert der aktive Intellekt vor der hyle Vernunft. Ibn-Sīnā erwähnt diese Punkte nicht explizit, es ist aber deutlich erkennbar, dass sie sich versteckt im Unterbau seiner Gedanken finden.

Es bleibt noch ein Punkt mit Ibn-Sīnās Text zu vergleichen: Nämlich die aristotelische Aussage, dass die Vernunft, obwohl sie die abstrakten Formen denkt, nicht auf die aestimativa verzichten kann. Hier ist die menschliche Vernunft und nicht der aktive Intellekt gemeint. Zweitens ist spezifisch die praktische Vernunft, die die Verbindung mit der aestimativa hat und mit dem Körper hat, und die theoretische Vernunft, die von ihm gänzlich unabhängig ist, gemeint. Im fünften Kapitel der ersten Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ erwähnt Ibn-Sīnā diese Beziehung der praktischen Vernunft mit der aestimativa. Die praktische Vernunft dient allen Vernunftsarten, aber sie wird von der Vorstellungskraft bedient: „والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملي يخدمه الوهم“ (Ibn-Sīnā, S. 52); Übers.: „Die praktische Vernunft ist der Organisator dieser Beziehung, und die praktische

⁷⁷¹ Er meint: dieser Körper hat sich eine Bereitschaft, ohne sie wird die Schöpfung der Seele nicht geschehen.

Vernunft ist von der aestimativa bedient.“ Die aestimativa ist die höhere Stufe der Vorstellungskraft, die bei den Tieren als Denkende „المفكرة#“ vorhanden ist. Der Grund für diese Beziehung ist die Vollendung der theoretischen Vernunft „تكميل العقل“ und ihre Reinigung „وتزكيتة وتطهيره“, d.h. sie zu einer Denkenden zu machen „والعقل العملي هو مدبر هذه العلاقة“, d.h.: Die praktische Vernunft ist die Organisator dieser Beziehung (Ibn-Sīnā, S. 50-51).

Im dritten Kapitel der fünften Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ erwähnt Ibn-Sīnā diese Beziehung aber nicht in Bezug auf die praktische Vernunft, sondern in Bezug auf die Produkte dieser Beziehung (Ibn-Sīnā, S. 218-220). Im ersten Kapitel der fünften Abhandlung betont Ibn-Sīnā die Beziehung der praktischen Vernunft zum Körper und zu den Seelenfähigkeiten, die mit ihm verbunden sind (Ibn-Sīnā, S. 204-206). Ibn-Sīnā zufolge ist die aestimativa unter die tierischen Fähigkeiten der Seele einzuordnen, um sie von den menschlichen Fähigkeiten zu unterscheiden, nämlich von der Vernunft. Die tierischen Fähigkeiten liefern der vernünftigen Seele, was sie von der Sinneswahrnehmung bekommt: Die Einzelheiten -الجزئيات-, die nicht ganz von den materiellen Eigenschaften befreit sind. Aus dieser Lieferung entstehen vier Ereignisse, die eigentlich zur Tätigkeit der Vernunft gehören: 1.) Die Vernunft extrahiert aus den Einzelheiten die Allgemeinheiten. Diese geschieht, wie Ibn-Sīnā sagt, mit Hilfe der Vorstellungskraft und die aestimativa: “فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم“ 2.) Durch diese Lieferungsbeziehung wird die Vernunft zwischen diesen Allgemeinheiten vergleichen Verneinung und Bejahung -سلب وإيجاب-. 3.) Die Vernunft erhält die ersten Prinzipien der Erfahrung aus diesen gelieferten Einzelheiten. 4.) Durch die Vernunft werden die Informationen -الأخبار- bestätigt, -التي يقع بها التصديق (Siehe alle diese Punkte bei Ibn-Sīnā, S. 218-219). Im fünften Kapitel der fünften Abhandlung erklärt Ibn-Sīnā diese Beziehung der Vernunft mit der Vorstellungskraft in Bezug zum aktiven Intellekt. Der aktive Intellekt erleuchtet seine abstrakten Formen erst, wenn die Vernunft zuvor die Formen der Vorstellungskraft betrachtet. Dann werden diese aufgenommenen Formen durch den aktiven Intellekt abstrahiert (Ibn-Sīnā, S. 231).

Die leidende Vernunft, die Aristoteles erwähnt, ist die Vernunft, die keine Verbindung zum aktiven Intellekt hat (Siehe Punkt 8 bei Aristoteles). Diese Vernunft, die in diesem Kontext in der aestimativa inbegriffen ist, kann nichts Anderes sein als die Vernunft der Menschen im Sinne der praktischen Vernunft, die als Vermittler fungiert, wie wir bei Ibn-Sīnā sahen.

Platon erklärt in seiner Ideenlehre, die mit seiner Seelenlehre verbunden ist, nicht, wie die Seele - oder besser die Vernunft und ihre denkbaren und allgemeinen Begriffe – zu ihrer Verbindung mit dem Körper kommen. Er erwähnt diesen Prozess auf der Erklärungsebene des Mythos, die bildlich oder symbolisch ist. Der Fall der Seele und die Wiedererinnerung, durch die der Ursprung der allgemeinen Begriffe erklärt wird, ist nichts Anderes als die Lehre vom aktiven Intellekt, der diese Erinnerung vermittelt. Platon erklärt nicht, wie dieser Prozess geschieht. Meiner Meinung nach liegt der Grund hierfür darin, dass er in allen seinen Schriften, außer Timaios, die sich mehr auf die biologische Erklärung der Seele bezieht, und die Aristoteles in seiner Erklärung der biologischen Seelenfähigkeiten sehr eng eingeschlossen hat, die Beziehung der menschlichen Seele zur göttlichen Welt und nicht zum Vergänglichen im Mittelpunkt seiner Erklärung stand. Aristoteles und nach ihm Ibn-Sīnā füllen als Nachfolger Platons diese Lücke. Daher stehen sie nicht im Widerspruch zu seiner Philosophie, sondern ergänzen sie nur.

Die Abtrennung der Vernunft bezieht sich in diesem § eigentlich direkt auf den aktiven Intellekt und nicht auf die menschliche Vernunft. Aber der Einfluß, den der aktive Intellekt auf die hyle Vernunft ausübt, macht die hyle Vernunft zu einer aktuellen Vernunft, die identisch mit dem aktiven Intellekt ist, weil sie von ihm seine abstrakten allgemeinen Formen bekommen hat. Mit anderen Worten: Die aktuelle menschliche Vernunft wird durch ihre Verbindung mit dem aktiven Intellekt unsterblich wie er selbst.

5.3.6. DIE TÄTIGKEITEN DER VERNUNFT; DAS DENKENDE DER ZUSAMMENSETZENDEN DINGE UND DAS DENKENDE DER EINFACHEN DINGE

افعال العقل : تعقل المركبات, وتعقل البسائط

35) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. A- (430a26-31, 430a31-b1,4-5, 430b1-4,5-6),

B- (430b6-14), C- (430b14-15), D- (430b16-17), E- (430b17-20), F- (430b20-23), G-

(430b23-24, 430b24-26), H- (430b26-30), S. 75-76: A- (فالادراك لما لا تجزئة له لا يكون الا بما لا كذب)

ومتى كان كونها في الان اوسيكون...والعقل المميز هو الذي يفعل هذا في كل واحد “ und “فيه... او ذو تقدير وقطر

“والذي لا تجزئة له مقول على جهتين:...وكذلك الزمان ذو قسمة ولا قسمة له من جهة الطول“ B- und “) منهما

وبالعرض يتجزأ...فان“ und D- “ واما الذي لا تجزئة له من جهة الصور...وبجزء لا قسمة له من النفس“ -C und
 “ او عسى ان يكون فيها جزء غير مفارق...على هذا النحو في كل متصل من زمان وطول“ -E und “ فيها ما لا يتجزأ
 ولا محال انه“ -G und “ومن العدم يستبين حال ما كان بهذه الجهة...كيف يعرف العقل السواد والاسود“ -F und
 فكل سالبة اما صادقة“ -H und “) بالضد يعرفه ويجب ان تكون المعرفة بحد القوة...وكان موجودا بالعقل انه مفارق
 واما كاذبة...بل كمثله صدق النظر من العين فيما كان خالصا لها من المنظور اليه...وهكذا حال ما كان ابدا معرى من
 “ الهبولي

In diesem § behandelt Aristoteles die Frage nach der Falschheit und der Wahrheit in Bezug auf die Vernunftlehre.

A:

1.) (430a26-31): Das Wesen des Dinges ist das ungeteilte Objekt des Denkens. Beim Urteil, das sich auf die Wesen der Dinge (Ungeteilte) bezieht, kann es keinen Irrtum geben: „لا يكون الا بما لا كذب فيه“ d.h. „wo es keinen Irrtum geben kann.“⁷⁷² Die Vernunft verbindet und scheidet zwischen verschiedenen Gedanken bzw. Formen, aber wenn sie sich mit dem Ungeteilten beschäftigt, gibt es keinen Irrtum, weil es sich um pure Wesen handelt.

2.) (430a31-b1, 4, 5) Jedes Urteil, das sich auf die Begriffe der zusammensetzenden Dinge - „لها تركيب معان“ d.h. „eine Zusammensetzungen von Gedanken“⁷⁷³ - bezieht, kann einen Irrtum hervorbringen. D.h. das Urteil kann falsch oder wahr sein. Wenn die Urteile sich auf Gegenstände, die mit der Zeit verbunden sind, beziehen, dann verbindet die Vernunft die Zeit mit diesen Gegenständen, was das Entstehen eines Irrtums ermöglicht. In jeder Verbindung gibt es die Möglichkeit des Irrtums: „لان الكذب ابدا في التركيب“ d.h. „Das Fälsche liegt immer in der Verbindung“⁷⁷⁴ (430b1-4, 5, 6). Aristoteles will damit sagen, dass es in diesem Prozess eine Tätigkeit der Vernunft gibt; d.h., wenn die Vernunft sich mit den aufgenommenen Dingen mischt, dann tritt entweder ein Irrtum oder eine Wahrheit auf. Das Wort „ابدا“ d.h. immer bedeutet nicht, dass es in solchen Fällen immer zu einem Irrtum kommt, sondern dass dieser möglich ist. Wenn die aufgenommenen Dinge ohne Mischung der Vernunft aufgenommen werden, dann sind sie immer wahr. Aber jedes Objekt, das aufgenommen wird, sagt Aristoteles, muss durch die Vernunft beurteilt werden: „والعقل المميز هو الذي يفعل هذا في كل“

⁷⁷² Ebd., O. Gigon, S. 333.

⁷⁷³ Ebd., S. 333.

⁷⁷⁴ Ebd., S. 334.

775 „Was aber die Einheit macht ist jedes Mal der Geist“ (430b1-4,5,6) d.h. „, Was aber die Einheit macht ist jedes Mal der Geist“ und Wahrheit und Irrtum sind die Produkte dieser Mischung. Das Wort „Einheit“ bezeichnet die Unterscheidung die Vernunft übt.

3.) Der Vergleich mit Empedokles weist darauf hin, dass die Vernunft, wie die Liebe die verschiedenen Teile des Organismus „تركيب المتفرقة“ d.h. „abgesonderte Dinge zusammengesetzt“⁷⁷⁶ aneinander bindet und ihnen ermöglicht, ihre Funktionen auszuüben, ebenso alle verschiedenen Gedankenteile zu einem klaren, denkbaren Objekt, das einheitlich und nicht zusammengesetzt ist, verbindet.

4.) (430b1-4, 5, 6): Diese Verbindung ist wahr, wenn sie der Realität entspricht: Diese Realität faßt Aristoteles in unseren übersetzten Texten mit den Worten: „ان الابيض ليس...“ d.h. „denn auch wenn man etwas Wissen nicht weiss nennt, so hat man es mit dem Wissen verbunden. Man kann natürlich auch alles eine Aufteilung nennen. ..., das Kleon weiss ist,...“⁷⁷⁷

5.) (430b1-4, 5, 6): An jeder Aktivität der Vernunft ist die Zeit beteiligt: „ومتى...“ d.h. „Wenn es vergangen oder zukünftige Gegenstände sind, so denkt man auch die Zeit dazu und setzt sie mit zusammen“⁷⁷⁸

B) (430b6-14) und C: (430b14-15): Was als ungeteilt gilt, kann man entweder als Möglichkeit oder als Wirklichkeit verstehen – „والذي لا تجزئة...، واما بفعل...“ d.h. „, Da das Ungeteilte...als Möglichkeit und als Wirklichkeit“⁷⁷⁹ Das Ungeteilte bezeichnet die Einheitlichkeit der Dinge. In Bezug auf die Vernunfttätigkeiten gibt es ihm zufolge drei Arten dieses Einheitlichen. 1.) die Länge wie bei der Linie. Die Länge ist aktuell ungeteilt, aber potentiel geteilt – „وليس يمنع العقل... غير منقسم...“ d.h. „,so besteht kein Hinderungsgrund, das Ungeteilte zu denken...denn sie ist der Wirklichkeit nach ungeteilt“⁷⁸⁰ Was für die Länge in diesem Zusammenhang gilt, gilt auch für die Zeit: „وفي الزمان...جهة الطول“ d.h. „, und in einer ungeteilten Zeit. Denn die Zeit ist in derselben Weise geteilt und ungeteilt wie die Länge“⁷⁸¹ Wenn die Länge als Einheit gedacht wird, dann ist auch die Vernunft einheitlich, und ihre Tätigkeit wird in einer

⁷⁷⁵ Ebd.

⁷⁷⁶ Ebd.

⁷⁷⁷ Ebd., S. 334.

⁷⁷⁸ Ebd.

⁷⁷⁹ Ebd.

⁷⁸⁰ Ebd.

⁷⁸¹ Ebd.

einheitlichen Zeit ausgeübt werden „واما الذي لا تجزئة له...من النفس“ d.h. „, was aber nicht der Größe nach ungeteilt ist, ..., das denkt man in ungeteilter Zeit und mit ungeteilter Seele.“⁷⁸²

Aristoteles wollte damit sagen: Es ist unmöglich, über die Teilung der Vernunftstätigkeit zu reden, als dächte jemand seine Gedanken erst zur Hälfte, um später die zweite Hälfte zu denken. Die Vernunftstätigkeit ist einheitlich.

D und E) Die zweite Art der Einheitlichkeit ist die Einheit der Teile. Wie kann man das erklären? Diese Einheit kann nicht nach der Größe geteilt werden „لا كتلك...فان“ (430b16-17) d.h. „Nur zuwilligerweise und nicht dem Wesen der Gegenstand entsprechend ist das teilbar...Denn es befindet sich auch darin etwas Ungeteiltes“⁷⁸³; aber man kann ihre Teile denken, wie Aristoteles dies ausdrückt – „بالعرض يتجزا“ d.h. „Nur zufälligerweise...teilbar“ Das Denken der Teile ist nur auf akzidentielle Weise möglich und wird daher nicht in einheitlicher Zeit gedacht, sondern in verschiedenen Zeiteilen. Das Verstehen der Teile eines Dinges ist nur in Bezug auf das Ganze möglich. Wenn dieses Ganze gedacht ist, wie z.B. ein Haus, das aus verschiedenen elementaren Teilen erbaut ist, kann man die elementaren Teile auch ohne das Ganze denken (siehe bei Aristoteles – Ishāq Paragraph (430b17-20))

Diese Art der Einheit ist der ersten Einheitsart ähnlich. Die Art der Betrachtung des Objektes der Vernunft (ob akzidentuell oder aktuell) bestimmt auch die Einheit und die Zeitart des Denkens. Dies gilt auch bei jedem anderen Kontinuum.

F und G): Die dritte Art der Einheit ist der Punkt. Der Punkt, der an sich eine Einheit ist, bezeichnet die Grenze, die zwischen den Dinge ist. Aufgrund dieser Grenzfunktion verweist der Punkt auf die Privation – „ومن العدم يستبين...النقطة وكل قسمة“ (430b20-3) d.h. „Der Punkt, aber und jede Zerteilung und das in diesem Sinne Ungeteilte wird sichtbar wie die Privation.“⁷⁸⁴

Mit anderen Worten: Viele Dinge sind bekannt wegen ihrer Negation-Privation – „كقولك: كيف يعرف العقل السواد والاسود ، ولا محالة انه بالضد يعرفه“ (430b23-24) d.h. „wie man

⁷⁸² Ebd.

⁷⁸³ Ebd.

⁷⁸⁴ Ebd.

das Schlechte erkenne oder das Schwarze. Denn man erkennt sozusagen durch das Gegenteil.“⁷⁸⁵

Was gewußt ist -das Erkannte- muss potentiell beim Wissenden vorhanden sein – „ويجب ان تكون المعرفة بحد القوة.“ (430b25-26) d.h. „Das Erkennende muss sich in der Möglichkeit befinden.“⁷⁸⁶

Es gibt Dinge, die keine Gegenteile besitzen, aber das verhindert nicht, dass sie von der Vernunft erkannt und gewusst werden. Diese Dinge sind von der Materie getrennt.

Diese letzte Aussage betrifft meiner Meinung nach alles, was in dieser Kategorie von der aktuellen menschlichen Vernunft bis zu den getrennten Intellekten und der ersten Ursache vorhanden ist. Wahrscheinlich wollte er damit sagen, dass die potentielle menschliche Vernunft alles potentielle Wissen enthält und dies durch die Wirkung des aktiven Intellekt aktualisiert. Dann wird sie ungeteilt, einheitlich, von der Materie getrennt.

H) (430b26-30) Jede Bejahung oder Negation ist entweder falsch oder wahr – „فكل“ d.h. „Die Aussage von etwas über etwas, wie etwa die Bejahung, ist immer wahr oder Falsch.“⁷⁸⁷ Nur das Denken des Wesens ist wahr, aber nicht jedes Denken ist wahr – „وليس كل ادراك... ابدا معرى من الهولي“ d.h. „Der Geist dagegen nicht immer, sondern jener, der das Was von einem Wesen ausgesagt, ..., die ohne Materie sind.“⁷⁸⁸ Aristoteles vergleicht die Urteile, die sich auf die Objekte der Sinnesorgane beziehen, mit den Objekten der Vernunft, nämlich die Wesen der Dinge. Bei den Urteilen, die sich auf die Wesen beziehen, gibt es keinen Irrtum.

Aristoteles will damit sagen, dass der Irrtum auftritt, wenn die Vernunft sich auf die natürlichen Dinge bezieht, d.h. auf Dinge, die empirisch sind, die geteilt sind, die zusammengesetzt sind. Denn nur wenn es bei ihrer Zusammensetzung oder Trennung zwischen den Dingen gibt, besteht die Möglichkeit eines Fehlers. Aber bei den Abstrakta gibt es keine Fehler, weil sie ungeteilt sind. Mit anderen Worten: Ein Fehler kann auftreten, wenn es einen Versuch der Anpassung zwischen dem Vernunftsurteil und zwischen den Objekten, auf die sich diese Gedanken beziehen gibt. Wenn die Vernunft ihre Urteile auf die empirischen Verhältnisse bezieht, dann

⁷⁸⁵ Ebd., S. 335.

⁷⁸⁶ Ebd.

⁷⁸⁷ Ebd.

⁷⁸⁸ Ebd.

ist es möglich, dass diese Urteile entweder falsch oder wahr sind. Dies ist jedoch nicht der Fall bei Abstrakta, weil es zwischen ihnen keine empirischen Verhältnisse gibt, die mit den Gedanken der Vernunft überhaupt vergleichbar wären, oder die ihnen angepasst werden müssten, da sie ja selbst vernünftig sind.

Die Ansicht Platons ist identisch mit dieser Ansicht von Aristoteles.

Die Parallelstellen für die oben erwähnten Punkte des Aristoteles bei Ibn-Sīnā sind:

A: 1.) Das Wesen ist das ungeteilte Objekt des Denkens.

Ibn-Sīnā sagt, dass die spezielle Eigenschaft des Menschen, die ihn von allem Lebendigen unterscheidet, ist, dass er die allgemeinen Vernünftigen von der Materie abstrahieren kann: „واخص الخواص بالانسان تصور المعاني العقلية المجردة عن المادة كل التجريد.“ (Ibn-Sīnā, S. 203); Übers.: „Das Besondere der Besonderheit des Menschen ist die Vorstellung der vernünftigen Begriffe, die von der Materie abstrahiert auf allen Stufen der Abstrahierung.“ Er verbindet diesen Prozess mit der Tätigkeit der Vernunft, die das Unwissen zu Wissen macht, und zwar durch zwei Arten von Urteilen, die die Betrachtung und die Bestätigung -التصور والتصديق- aus wahren Informationen sind: „والتوصل الى معرفة المجهولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحقيقية.“ (Ibn-Sīnā, S.203); Übers. „das Erreichen des Wissens über die Unbekannten, und zwar entweder in einer Bestätigungsweise oder in einer Betrachtungsweise (gescheht) aus den wirklichen Informationen.“

Das Wesen eines Dinges ist die vernünftige Form. Ibn-Sīnā erwähnt, dass diese vernünftigen Formen ungeteilt sind. Durch seine Beweise, dass diese Formen ungeteilt sind, folgt, dass auch die Vernunft ungeteilt sein muss und daher kein Körper ist (S. 210).

Im zweiten Kapitel der fünften Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ erklärt Ibn-Sīnā den oben erwähnten Punkt A: 1) bei Aristoteles. Ibn-Sīnā versucht zu beweisen, dass die Vernunft ungeteilt ist. Er zeigt, dass die Objekte und Formen der Vernunft ungeteilt sein. Er verwendet als Beispiel den Punkt, dem wir noch an anderen Vergleichsstellen dieses § begegnen werden (Ibn-Sīnā, S. 206-208). Es gibt Denkbare -معقولات-, die ungeteilt sind, die als Prinzipien für die Zusammensetzungen aller anderen Denkbaren fungieren. Diese Denkbaren haben keine Gattungen und keine Teile und sind nicht nach der Größe geteilt und nicht nach der Begrifflichkeit: „فان ههنا معقولات هي ابسط المعقولات وهي مبادئ للتركيب في سائر المعقولات وليس لها اجناس ولا ..“ (Ibn-Sīnā, S. 210); Übers.: „Hier gibt es Denkbare, die die einfachsten Denkbaren sind und die die Prinzipien der

Zusammensetzungen aller übrigen Denkbaren sind, die keine Gattungen und keine Teile haben und ungeteilt sind nach der Größe und ungeteilt nach der intention.“ Ibn-Sīnā führt in diesem Kapitel verschiedene Argumente an, um diese Ansicht zu bestätigen: Die Vernunft ist kein Körper und hat keine Verbindung mit einem Körperteil. Sie ist ungeteilt, weil ihre vernünftigen Objekte abstrakt, ungeteilt und allgemein sind und nichts Anderes als das Wesens des Dinges darstellen (Siehe das ganze Kapitel der fünften Abhandlung, Ibn-Sīnā, S. 206-218).

Für den anderen oben erwähnten Punkt des Aristoteles: Die Wahrheit findet sich nur beim Wesen, niemals aber ein Irrtum:

Hierzu finden wir keine Angaben bei Ibn-Sīnā in „Die Wissenschaft der Seele“ Er sagt aber: “ فالقوة الاولى للنفس الانسانية قوة تنسب الى النظر فتقال عقل نظري وهذه الثانية تنسب الى العمل فتقال عقل عملي وذلك للصدق والكذب وهذا للخير والشر (Ibn-Sīnā, S. 204); Übers.: „Die erste Fähigkeit der menschlichen Seele ist eine Fähigkeit, die der Theorie zugeschrieben wird, die eine theoretische Vernunft genannt wurde, und diese ist die Zweite und wird dem Praktikum zugeschrieben und die praktische Vernunft genannt, und diese [Er meint die erste] ist für die Wahrheit und für die Falschheit zuständig, und diese [Er meint die zweite] ist für das Gute und das Böse zuständig.“

Ob die Wahrheit sich nur auf die Urteile über die Wesen der Dinge bezieht, geht aus Ibn-Sīnās Text nicht deutlich hervor. Aber wenn er über die ungeteilte Formen spricht, sie sind immer wahr - trotz dem er diese Annahme nicht erwähnt.

Für den anderen oben erwähnten Punkt des Aristoteles: Beim Wesen gibt es keinen Irrtum:

Ibn-Sīnā behandelt den Irrtum nicht in Bezug auf die Urteile über das Wesen. Aber wir haben im dritten Kapitel der dritten Abhandlung von „De anima“ das Thema des Irrtums schon aus Aristoteles' und Ibn-Sīnās Sichtweise behandelt. Wir haben die Arten des Irrtums bei beiden aufgezeigt. Besonders erwähnten wir, dass der Irrtum bei akzidentiellen sinnlichen Gegenständen -المحسوسات العرضية- aber nicht bei direkten sinnlichen Gegenständen -المحسوسات الذاتية- auftreten kann. Zur Erinnerung sei gesagt, dass beide Philosophen bestätigen, dass der Irrtum bei der Tätigkeit der Fähigkeiten der Vorstellungskraft (aestimativa), also bei der Vorstellungskraft und der aestimativa -الوهم- oder bei der Erinnerung auftreten kann. D.h. bei den zusammengesetzten sinnlichen Formen, die noch nicht ganz von den materiellen Eigenschaften abstrahiert wurden. Der Grund für das Auftreten des Irrtums ist, dass es bei diesen sinnlichen Formen einen Anpassungsprozess zwischen ihnen und dem

äußeren Gegenstand, über den geurteilt wird, gibt. D.h. zwischen dem rein materiellen Gegenstand und der nicht abstrahierten Form. Wie beim Beispiel des Urteils über den Honig. Wenn wir eine gelbe Farbe sehen, werden wir diese Farbe als Honig und süß beurteilen. Dieses Urteil wurde nicht durch das Sinnesorgan an die aestimativa in diesem Moment weitergeleitet. Dieses Urteil wird nicht im Moment der Überstellung der Formen an die aestimativa wahrgenommen, sondern kann ein irrtümliches Urteil sein (Ibn-Sīnā, S. 160-161). Ibn-Sīnā gibt uns noch ein anderes Beispiel für das Auftreten des Irrtums bei den zusammengesetzten Dingen, also bei denen, die kein Wesen sind. Wenn wir einen weißen Mann sehen und wir zuvor seine Stimme gehört haben, als er gesungen hat, doch sein Bild, seine Farbe nicht sahen, dann werden wir, wenn wir seine Farbe im Moment seines Singens hören, diese Stimme immer als zu etwas Weißem zugehörig erinnern (Ibn-Sīnā, S. 157-158). Diese Beispiele und die vorherig Erklärung im oben erwähnten dritten Kapitel zeigen uns, dass der Irrtum nur in Bezug auf die nicht ganz abstrakten Dinge auftreten kann.

Die Ansicht, dass die Urteile über das Wesen immer wahr sind, vertritt auch Ibn-Sīnā in seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ aber behandelte sie nicht direkt. Aber wir können diese Ansicht durch andere Aussagen indirekt erschließen. 1.) Ibn-Sīnā erwähnt, dass die Objekte der Vernunft -الصور المعقولة- die vernünftigen Formen sind, welche ungeteilt und abstrakt sind. So gibt es bei den Urteilen über sie keinen Anpassungsprozess zwischen ihnen und einem äußeren Gegenstand, weil sie einfach und nicht zusammengesetzt sind. Sie sind selbst die Gedachten, die Objekte der Vernunft, und eben durch sie wird die Vernunft zur Denkenden – „لان الصورة المعقولة“ – „اذا حلت الجوهر العاقل جعلته عاقلًا“ (Ibn-Sīnā, S. 214. Siehe vorher S.210-212). Es gibt also Ähnlichkeiten zwischen den vernünftigen Formen und der Vernunft. Die Identität zwischen ihnen lehnte Ibn-Sīnā an der Stelle ab, an der er Prophyrius bezüglich dieser Ansicht kritisiert (Ibn-Sīnā, S. 236). Aufgrund dieser Charakterisierung kann man sagen, dass die Urteile über die vernünftigen Formen immer wahr sind, weil es auch keine Verbindung in diesem Prozess mit der Vorstellungskraft oder mit einem körperlichen Teil gibt.

Eine weitere Bemerkung bei Ibn-Sīnā, die zu dieser Ansicht passt, ist, dass die menschliche Vernunft sich durch die abstrakten Formen, die sie von dem aktiven Intellekt bekommt, aktualisiert. Die Aktualisierung ist nichts Anderes als die Abstrahierung der Formen, die noch nicht von der Materie abstrahiert wurden. Die abstrakte Formen des aktiven Intellekts können nur wahr sein, und ihre Aufnahme

durch die menschliche Vernunft führt zu einem wahren Urteil der Vernunft im Aktualisierungsprozess, weil ihre Formen nach dem Emanationsprozess ähnlich wie die des aktiven Intellekts sind, also rein und abstrakt (Siehe fünftes und sechstes Kapitel der fünften Abhandlung in Ibn-Sīnās Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ S. 231-246). Daher sie sind wahr. Die Wirklichkeit ist mit der Wahrheit identisch, d.h. die wirkliche Vernunft, die die wirklichen Formen hat, ist in ihren Formen mit der Wahrheit identisch. Ibn-Sīnā erwähnt diese Ideen, wie sie hier vorgestellt sind, nicht, seine Ansicht kann indirekt erschlossen werden.

Diese Ideen = Formen sind bei beiden Philosophen den Formen Platons ähnlich. Die Ideen Platons sind unkörperlich, ungeteilt und bezeichnen die Wirklichkeit. Sie sind also nichts Anderes als die Wahrheit. Die Ideen, die allgemein sind, sind das Wesen der Dinge und daher immer wahr.

A: 2.) Im o.g. zweiten Punkt dieses § des Aristoteles wurde gesagt, dass der Irrtum nur bei den zusammengesetzten Dingen auftreten kann. Die Parallel zu dieser Ansicht bei Ibn-Sīnā haben wir schon im vorherigen § aufgezeigt.

Aber es steht noch die Erklärung der Ansicht aus, die besagt, dass der Irrtum auftreten kann, wenn die von der Vernunft beurteilten Dinge mit der Zeit verbunden sind. Nochmals behandelt Ibn-Sīnā dieses Thema in „Die Wissenschaft der Seele“ direkt nicht. Aber unter Punkt A: 1.) haben wir schon Parallelstellen bei Ibn-Sīnā aufgezeigt und erwähnt, dass der Irrtum bei Formen auftreten kann, die sich in der Vorstellungskraft (aestimativa) oder in der Erinnerung befinden. Ibn-Sīnā sagt: „ومن شأن هذه القوة المتخيلة...مبتدئة من صورة محسوسة او مذكورة...اذا جمعت بين مراعات المعاني والصور انتقلت من المعنى الى الصورة...ولاجل احوال مقارن من العادة او لقرب العهد ببعض الصور والمعاني. وقد يكون ذلك لحوال سماوية وقد يكون لطوالع العقل والحس (Ibn-Sīnā, S. 169); Übers.: „Und was sich auf diese kombinierende Fähigkeit bezieht [...] fängt von einer sinnlichen Form oder erinnernden Form an [...] wenn sie zwischen der Anpassung der intentiones und der Formen verbunden hat, dann wird sie sich von einer intention zu einer Form bewegen [...] aufgrund von Vergleichssituationen, die sich auf die Gewohnheit oder auf die Zeitnähe einiger der Formen oder intentiones beziehen. Und das nicht aus himmlischen Situationen oder aus Ergebnissen der Vernunft oder der Sinnenswahrnehmung hervorgehen.“ Nach dieser Aussage sehen wir die Zeitelemente im Prozess der aestimativa, die der praktischen Vernunft dient, und diese Vernunft wieder dient der der theoretischen Vernunft und ist ein Teil dieses Prozesses. In manchen Fällen benötigt die theoretische Vernunft die aestimativa für ihre Tätigkeit; Ibn-Sīnā sagt, nachdem er die Arten der Tätigkeiten der Vernunft, die

in Bezug auf die Seelenfähigkeiten in Verbindung mit dem Körper stehen: „فالنفس الانسانية تستعين بالبدن لتحصيل هذه المبادئ للتصور والتصديق، ثم اذا حصلت رجع على ذاتها... وان لم تشغلها فلا تحتاج اليها بعد ذلك في خاص افعالها الا في امور تحتاج فيها خاصة الى ان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى وذلك لاقتباض مبدا غير الذي حصل او معاونة تمثيل الغرض في الخيال فيستحكم تمثله بمعونته في العقل وهذا مما يقع في الابتداء ولا يقع بعده الا قليلا فاما الذي اذا استكملت النفس وقويت فانها تنفرد بافاعيلها على الاطلاق“ (Ibn-Sīnā, S. 219); Übers.: „Die menschliche Seele benötigt die Hilfe des Körpers, um diese Prinzipien für die Betrachtung und für die Bestätigung zu erreichen. Wenn sie sie erreicht, geht sie zu sich selbst zurück [...] Wenn sie sie [Er meint die Seelenfähigkeiten, die mit dem Körper verbunden sind] mit ihnen [Er meint mit diesen Seelenfähigkeiten] nicht beschäftigt, dann braucht sie [die Vernunft] sie später in ihren eigenen Tätigkeiten nicht. Aber sie braucht sie bei einigen Dingen, die sie besonders bis zur Rückkehr der Vorstellungskräfte noch einmal, und zwar um ein anderes Prinzip festzuhalten -اقتباض- das etwas Anderes ist, als was (sie) bekam, oder um eine Hilfe für die Repräsentation des Etwas in der Vorstellungskraft zu üben. Dann wird seine Repräsentation durch ihre Hilfe [Er meint die Hilfe der Vorstellungskräfte] in der Vernunft verstärkt. Das geschieht am Anfang, später wird nur wenig von dieser Sache geschehen. Wenn die Seele [Er meint die Vernunft] ihre Vollkommenheit erfüllt und stark geworden ist, dann wird sie ihre Tätigkeit absolut allein ausführen.“

–“استرجاع“ - Ibn-Sīnā nennt die Beteiligung der Zeit am Denkprozess - Zurückholen. Wenn die Vernunft bei einigen ihrer Tätigkeitsarten, wie Ibn-Sīnā in der oben erwähnten Aussage zeigt - die Vorstellungskraft braucht, dann muss das Element der Zeit an diesem Prozess beteiligt sein. Die Vernunft schaut nach der Vorstellungskraft oder nach der Erinnerung und übt den Zurückholprozess durch zwei Methoden aus: Die eine ist ”التجسس“ d.h. die Spionage -, die andere ist die ”التذكر“ d.h. die Erinnerung. In der aestimativa oder in der Erinnerung sind die Objekte, die die Vernunft braucht. Ibn-Sīnā sagt hierzu: „اذارجعت القوة الدراكة الحاكمة،، اليها وهي الوهم والنفس او العقل وجدها حاصلة فان لم يجدها احتاجت الى الاسترجاع بتجسس او بتذكر“ (Ibn-Sīnā, S. 240); Übers.: „Wenn die Fähigkeit der Urteilskraft zu ihr zurückkehrt entweder die aestimativa oder die Seele, oder die Vernunft, dann findet sie sie – d.h. die Urteilskraft findet die vorgestellte Formen - als schon vorhanden; wenn sie nicht vorhanden sind, dann muss sie sie zurückholen durch die Spionage oder durch die Erinnerung.“ Wir sehen, wie das Zeitelement bei Ibn-Sīnā in der Denkart, die sich mit den zusammengesetzten Dingen beschäftigt, aber nicht bei den Wesen vorhanden ist.

Beim Wesen gibt es kein Vorne und kein Hinten, keinen Anfang und kein Ende, weil es nicht zu den entstehenden und vergehenden Dingen geht. Sein erstes Charakteristikum ist die Bewegung.

A: Die Punkte 3.) und 4.) haben wir bereits oben behandelt.

A: 5.) An jeder Vernunfttätigkeit ist die Zeit beteiligt, und so gibt es bei all diesen Prozessen die Möglichkeit von Wahrheit und Irrtum. In Punkt 2.) behandelten wir die Beteiligung der Zeit an einigen Arten der Vernunfttätigkeiten, erwähnten besonderes, dass die Vernunft die Vorstellungskraft benötigt und erwähnten den Prozess des Zurückholens.

An einer anderen Stelle erwähnt Ibn-Sīnā, dass die Vernunft bei einigen ihrer Tätigkeiten die Zeit mit denkt; aber er erklärt diese Ansicht anders, als wir es vorher bei ihm sahen. Er sagt: „ومن شأن العقل اذا ادرك اشياء فيها تقدم وتاخر ان يعقل معها الزمان ضرورة، وذلك لا في زمان بل في ان، وان العقل يعقل الزمان في ان، واما تركيبه القياس والحد فهو يكون لا محالة في زمان الا ان تصوره النتيجة والمحدود يكون دفعة“ (Ibn-Sīnā, S.234) Übers.: „Eine Charakterisierung der Vernunft ist; dass wenn sie Dinge begreift hat, die bei ihr ein Vorne und Hinten besitzen (d.h zeitlich), dann muß sie notwendigerweise die Zeit mitdenken, aber nicht in einer Zeit, sondern in einem Moment. Die Vernunft denkt die Zeit in einem Moment. Aber ihre Zusammensetzung der Syllogismus und ihre Definition wird unbedingt in der Zeit sein, aber ihre Betrachtung der Ergebnisse und das Definierte wird auf einmal sein.“

Die Beteiligung der Zeit an den Vernunftstätigkeiten bezieht sich auf die Objekte, die durch die Vorstellungskraft an die Vernunft übersetzt werden. Hier geschieht die Zusammensetzung der Schlußfolgerung und der Definition. Aber beim Urteil der Vernunft geschieht dies auf einmal. Die Wurzel des Irrtums oder der Wahrheit liegt bei den oben erwähnten Zusammensetzungen da, wo die Zeit vorhanden ist. Aber diese Urteile geschehen erst im Urteil, in der letzten Phase dieses Denkprozesses also.

Die Arten der Einheiten - انواع الوحدة

Die Punkte B-C) D) F) Dass das Ungeteilte ein Wesen ist und einheitlich, finden wir auch bei Ibn-Sīnā. Diese Idee haben wir schon erwähnt, als wir die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā für die §§ Nr. (429b10-12) - (430a5-6) des Aristoteles im vierten Kapitel der dritten Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ behandelten. Aber zusätzlich erwähnen wir eine andere Stelle bei ihm, an der er die Ungeteiltheit der

Seele durch die Ungeteiltheit der vernünftigen Formen beweisen will. Er nennt diese Einheit der Vernunft und ihrer Objekte – „ثبينا وحدانيا“ - ein einheitliches Etwas.

Für die drei Arten von Einheiten bei Aristoteles, wie wir sie unter den Punkten B-C), D) und F) beschrieben, finden wir keine Parallelstellen bei Ibn-Sīnā.

Aber es geht in diesen §§ um die Vernunftarten, die die Vernunft aufnehmen kann und die ungeteilt sein müssen und eine Einheit in sich selbst bilden. Die Ansicht haben wir schon vorher, als wir die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā für die Paragraphen im vierten und fünften Kapitel betrachtet haben (Siehe besonderes das zweiten Kapitel der fünften Abhandlung bei Ibn-Sīnā; S. 206-218).

H) Über die Ansicht, dass jede Bejahung oder Negation entweder falsch oder wahr ist. Eigentlich behandelt Ibn-Sīnā dieses Thema wie Aristoteles in diesem Kapitel nicht. Wie wir zeigten, behandelt Ibn-Sīnā die Arten der Fehler in Bezug auf die Vorstellungstätigkeiten, aber nicht auf die Vernunfttätigkeiten.

Aber wir finden an einer Stelle bei Ibn-Sīnā eine Erwähnung dieser Idee. Er sagt, dass, nachdem die Vernunft die Wesen aus den Einzelheiten abstrahiert hat, bleiben diese als Allgemeinheiten in der Vernunft. Die Vernunft wird zwischen diesen Wesen vergleichen, sie zusammensetzen oder voneinander trennen durch die Bejahung - ايجاب - und durch die Verneinung - سلب. Er sagt: „والثاني بايقاع النفس مناسبات, بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب او ايجاب فما كان التاليف فيها بسلب او ايجاب اوليا بينا بنفسه اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة“ (Ibn-Sīnā, S. 218-219); Übers.: „Die zweite ist, dass die Seele [Er meint die Vernunft] zwischen diesen einzelnen Allgemeinheiten vergleicht, wie Verneinung oder Bejahung. Bei diesen [Er meint die Allgemeinheiten], die die Zusammensetzung durch Verneinung oder der Bejahung geschieht, und apriori und durch sich selbst klar ist, dann wird sie sie aufnehmen, aber was nicht so ist, lässt sie für die Vermittlung eines Zufalles.“

Dasselbe gilt für die Ideen, die besagen, dass das Urteil über die Objekte der Sinneswahrnehmung nicht immer wahr ist, und dass die denkbaren Objekte immer wahr sind, weil sie sich auf die Wesen beziehen. Die Parallelstelle bei Ibn-Sīnā behandelten wir in den oben erwähnten §§ dieses Kapitels.

Was die übrigen Ideen dieses § betrifft, so haben wir Ibn-Sīnās Ansichten schon behandelt.

Man kann sagen, dass dieses sechste Kapitel von „De anima“ des Aristoteles und die oben erwähnten Parallelstellen bei Ibn-Sīnā zeigen, dass es der Gedanke beider

Philosophen ist, dass die vernünftigen Formen und die Tätigkeit der Vernunft, die sich in diesem Sinne selbst denkt, weil ihr Objekt gleichzeitig ihre Natur ist, ungeteilt, einheitlich, unkörperlich, ihr ähnlich aber nicht mit ihr identisch sind, denn die Vernunft denkt nicht etwas, das anders ist als sie, sondern etwas, das ähnlich ist. Diese Charakterisierung dieser Ideen der beiden ist nichts anderes als die Charakterisierung Gottes bei Platon.

5.3.7.- DIE PRAKTISCHE VERNUNFT -

العقل العملي

36) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (431a4-7), S. 67-77 “ وكذلك حال العلم
بالفعل...لان الحركة انما هي فعل ناقص...وانما شئ متمم

Die meisten Ideen, die dieses Kapitel behandelt, sind Wiederholungen der Ideen, die vorher erwähnt wurden. Aristoteles erwähnt in diesem § die folgenden Punkte:

- 1.) Er unterscheidet zwischen der wirklichen Wissenschaft und der potentiellen Wissenschaft. Mit der Wissenschaft ist hier das Wissen und nicht die Wissenschaft nach unserem heutigen Verständnis gemeint.
- 2.) Die wirkliche Wissenschaft entwickelt sich bei den Individuen erst später - im Gegensatz zur potentiellen Wissenschaft, die schon früher als Potential angelegt ist. Wenn man sie aber allgemein betrachtet, so ist es die frühe Wissenschaft, die die tatsächliche Wissenschaft ist (Siehe dieselbe Diskussion § Nr. (430a19-21)).
- 3.) Die wirkliche Wissenschaft ist identisch mit den wirklichen Formen = Wissen, und als solche ist sie identisch mit ihrem Gegenstand (Siehe § Nr. (429b5-9)).
- 4.) Erklärung für diese Argumente; weil alles Mögliche aus der Entelechie entsteht, d.h. aus der Wirklichkeit. Deswegen ist die Wirklichkeit im Grunde früher anzusiedeln als die Potentielle.
- 5.) Was als Wahrnehmungsgegenstand gilt, bringt das Wahrnehmungsorgan zur Aktualisierung. Vorher war das Wahrnehmungsorgan in einem potentiellen Status, in dem es nicht leidet und sich nicht verändert. In diesem Prozess der Aktualisierung gibt es keine totale Veränderung des Wahrnehmungsorganes. Deshalb sagte er, dass es nicht leidet und sich nicht verändert.
- 6.) Dieser Unterschied bezieht sich auf die andere Art des Unterschiedes zwischen zwei Tätigkeiten. Eine Tätigkeit, die man nach dem allgemeinen Sinne betrachtet, enthält unvollendete Bewegung, und eine andere, die nach dem spezifischen, einfachen Sinne betrachtet wird, enthält die vollendete Bewegung. Aristoteles behandelt dieses Thema in § Nr. (427a14).

Die Parallelstellen zu den oben erwähnten Punkten des Aristoteles bei Ibn-Sīnā sind die folgenden:

1.) Die wirkliche Wissenschaft ist bei Aristoteles die Denkbare. Dieser Begriff ist identisch mit dem Begriff - المعقولات - die Gedachten, den Ibn-Sīnā verwendet. Diese Denkbaren sind die Ergebnisse des Abstraktionsprozesses (Ibn-Sīnā behandelt dieses Thema an verschiedenen Stellen seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ wie z.B. siehe bei ihm, S. 49-50) dort, wo er die Vernunftstufen mit ihren Funktionen und Objekten erklärt. Wo er das potentielle Wissen mit der ersten Vernunftstufe - der hylen Vernunft - identifiziert. Als Beispiel für diese Stufe und Wissensart ist nach Ibn-Sīnā ist die Fähigkeit zu schreiben, die das Kind hat, aber nicht aktualisiert. Die höchste Stufe der Vernunft, d.h. der Abstrahierung, die sich in der Denkbaren entwickelt, ist die „العقل المستفاد“ die erworbene Vernunft (Wir haben dieses Thema schon zuvor behandeln. Siehe § Nr. 429b31-430a2. Siehe auch S. 59-60, wo Ibn-Sīnā über die Stufen der Wahrnehmung - اصناف الادراكات - spricht) Die Vernunft - القوة العقلية - abstrahiert die wirkliche Wissenschaften - المعقولات - (die Gedachten) von ihren materiellen Eigenschaften, wie die Qualität, die Position, die Gestalt, und was den materiellen Eigenschaften zugehörig ist (Ibn-Sīnā, S. 210-211). Ibn-Sīnā nennt die wirkliche Wissenschaft „الكليات المفردة“ d.h. die einzelnen Allgemeinheiten (Ibn-Sīnā, S. 218). Es gibt eine direkte Verbindung zwischen den wirklichen Wissenschaften und dem aktiven Intellekt bei Ibn-Sīnā. Ihm zufolge ist der aktive Intellekt die Ursache für die Änderung des Vernunftstatus von der hylen Vernunft, dem potentiellen Wissen, zur aktuellen Vernunft, dem wirklichen Wissen (Siehe Ibn-Sīnā, S. 231-234. Siehe auch die Diskussion des Vergleichs des 5. Kapitels mit Aristoteles). Ibn-Sīnā erwähnt im sechsten Kapitel der fünften Abhandlung die Stufen der Vernunft bis zur höchsten Stufe, die der normale Mensch nicht mehr erreicht und die nur Auserwählten zugänglich ist: Gemeint ist die heilige Vernunft - العقل القدسي. Es gibt zwei Wege, auf denen die vernünftigen Formen zur Vernunft kommen: Entweder durch den Abstrahierungsprozess, oder aber die Vernunft erhält Formen, die schon in sich selbst abstrahiert sind (Ibn-Sīnā, S. 235). Nach Ibn-Sīnā ist die Vernunft in dieser Behandlung die vernünftige Form selbst, nach Aristoteles Sprache ist sie die wirkliche Wissenschaft. Er sagte über diese Idee: بل النفس هي العاقلة والعقل انما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صورة هذه المعقولات في انفسها ,, (Ibn-Sīnā, S. 237); Übers.: „Die Seele ist die Vernünftige (Denkende). Und mit der Vernunft ist ihre Fähigkeit gemeint, durch die sie denkt, oder gemeint ist die Form dieser Denkbaren in sich selbst, und weil sie in der Seele sind, sind sie Denkbare.“

2.) Diese Ideen entsprechen den Stellen, die wir bis jetzt über die potentielle Vernunft und die aktuelle Vernunft bei Ibn-Sīnā vorgestellt haben. Nach diesen erwähnten Stellen gilt: Die potentielle Vernunft ist zeitlich vor der wirklichen Vernunft anzusiedeln. Dieses Argument bezieht sich auf die Betrachtung der Seele, die schon eine Verbindung zum Körper hat. Wenn Ibn-Sīnā seine Ansicht über den Übergang von der potentiellen Vernunft zur aktuellen Vernunft beschreibt, dann nur in Bezug auf - النفس الانسانية - die menschliche Seele. Er sagt: „نقول ان النفس الانسانية قد تكون عاقلة بالقوة ثم تصير عاقلة بالفعل“ (Ibn-Sīnā, S. 231); Übers.: „Wir sagen, dass die menschliche Seele potentiell vernünftig sein kann, dann wird sie ein wirklich Vernünftiges sein.“ Das Potentialität-Argument bezieht sich also immer auf diese Menschheit. Die Menschheit bezeichnet diejenigen, deren Seele X oder Y unter die Kategorie „Menschheit“ eingeordnet werden.

Das wirkliche Wissen bekommt der Mensch erst durch den aktiven Intellekt, d.h. nachdem er den potentiellen Intellekt erworben hat, den er von Anfang seines Lebens an besitzt. Die Verwirklichung der potentiellen Vernunft geschieht durch einen wirklichen Grund, der der aktive Intellekt ist. Sie verleiht der menschlichen Seele die - الصور العقلية - die vernünftigen Formen - (Ibn-Sīnā, S. 231), die nichts Anderes als das wirkliche Wissen sind (Siehe fünftes Kapitel der fünften Abhandlung, S. 231-235).

An einer Stelle definiert Ibn-Sīnā das Wissen als den Kontakt mit dem aktiven Intellekt: „ويكون التعلم طلب الاستعداد التام للاتصال به حتى يكون منه العقل الذي هو البسيط فتقيض منه“ (Ibn-Sīnā, S. 243); Übers.: „Das Lernen ist die Forderung der absoluten Bereitschaft um eine Verbindung mit ihm [gemeint ist der aktive Intellekt], um aus ihm die Vernunft zu erzeugen, die einfach ist. Dann werden aus ihm die Formen mit den Einzelheiten in der Seele emanieren. Denn die Bereitschaft, die vor dem Lernen ist, ist Mangel. Und die Bereitschaft, die nach dem Lernen ist, ist vollkommen.“ Das potentielle Wissen ist an dieser Stelle „الاستعداد التام“ d.h. die absolute Bereitschaft gezeichnet, d.h. diese erste absolute Bereitschaftsart ist früher in der Zeit als die Aktualesierung. Die andere absolute Bereitschaft geschieht erst nach der Verbindung mit dem aktiven Intellekt. Das potentielle Wissen ist vor dieser Verbindung kein vollkommenes Wissen und nach dieser Verbindung wird es ein vollkommenes Wissen sein, d.h. das wirkliche Wissen. Und weil das vollkommene Wissen aus dem aktiven Intellekt stammt, ist das wirkliche Wissen, wenn wir es außerhalb dieser Verbindung zur menschlichen Seele betrachten, zeitlich vor dem potentiellen Wissen anzusiedeln,

das, während es keine Verbindung zum aktiven Intellekt hat, zur vergänglichen Welt gehört. Die vergängliche Welt entsteht nach Ibn-Sīnā und nach Aristoteles später als die Welt der Nous, der Intellekte. Der Satz “وفي الجملة لافي الزمان“ d.h. „, Die mögliche Wissenschaft ist im einzelnen Menschen zeitlich früher; im ganzen aber ist sie nicht einmal zeitlich früher.“⁷⁸⁹ bezieht sich auf diese allgemeine Betrachtung, die das wirkliche Wissen nur in seiner Verbindung zum aktiven Intellekt betrachtet.

3.) Wir haben diese Ansicht schon zuvor in § Nr. (430a2-5-6-9) behandelt.

Wir haben den Satz Ibn-Sīnās erwähnt, der lautet: „ لان الصورة المعقولة اذا حلت الجوهر ,, العاقل جعلته عاقلا لما تلك الصورة صورته ولما تلك الصورة مضافة اليه (Ibn-Sīnā, S.214); Übers.: „Die vernünftige Form, wenn sie in das denkende Wesen eintritt, macht es Denkende, weil diese Form seine Form ist, und weil diese Form zusätzlich zu ihm ist.“

In den vorherigen Punkten dieses Kapitels haben wir diese Ideen und ihren Vergleich mit Ibn-Sīnās Ansichten behandelt.

In § Nr. (425b26-426a1) in Kapitel 2 behandeln wir die Idee, dass in der Wahrnehmung das Sinnesorgan mit dem wahrgenommenen Gegenstand ähnlich sein wird. Dasselbe kann man über die denkbaren Dinge und das Denkende, die Vernunft sagen.

4.) Dieselbe Erklärung für diese Ansicht finden wir bei Ibn-Sīnā. Siehe dazu die Einzelpunkte in Kapitel 5 der dritten Abhandlung von “ De anima “ des Aristoteles.) über den aktiven Intellekt, besonders der parallel Stellen des Ibn Sīnā für § Nr. (430a17-18-22-23) von “ De anima „, des Aristoteles..

5.) Zu dieser Ansicht siehe die Diskussion zu § Nr. (425b26-426a1) in Kapitel 2. von “ De anima „, des Aristoteles.

Ibn-Sīnā erwähnt diese Ansicht in Kapitel 1 und 2 der ersten Abhandlung von „ Die Wissenschaft der Seele “. Er sagt: „ فان الاحساس انفعال ما لانه قبول منها لصورة المحسوس ,, وانفعال الحس من المحسوس ليس على سبيل ,, واستحالة الى مشاكلة المحسوس بالفعل.. الحركة اذ ليس هناك تغير من ضد الى ضد بل هو استكمال اعني ان يكون الكمال الذي كان بالقوة قد صار بالفعل من غير ان بطل فعل الى القوة (Ibn-Sīnā, S. 67. Siehe die Übersetzungen und die Erklärungen dieser Sätze in den §§ Nr. (425b26-426a1) und (425a14-16) sowie (426a2-20)).

⁷⁸⁹ Ebd., S. 335.

Das Wort - مشاكلة - bedeutet - ähnlich zu sein -, aber nicht identisch. Mit anderen Worten: Das Wahrnehmungsorgan wird seine Natur in diesem Prozess bewahren. Wenn gesagt wurde, dass sie identisch wird, dann bedeutet dies, dass sie ihre Natur verliert. Eine Meinung, die auch Aristoteles bestreitet. Im zweiten Satz finden wird die Aussage „ليس تغير من ضد الى ضد“; d.h. es ist keine Änderung von einem Gegenteil zu einem (anderem) Gegenteil. Dies bedeutet, dass das Wahrnehmungsorgan sich nicht total verändert. Es bleibt in seiner Natur, deswegen heißt dieser Prozess Vervollkommnung, bezeichnet also eine Entwicklung, in der sich die Natur der entwickelten Dinge noch bewahrt, oder wie Ibn-Sīnā am Ende dieses Satzes sagt: „من غير ان يطل فعل الى القوة“; d.h. ohne das die Aktivität der Möglichkeit aufhören zu sein. Die Potentialität, die als Natur des Dinges zu sehen ist, bleibt in diesem Prozess der Vervollkommnung unangetastet.

Aristoteles sagt in den oben erwähnten §§ Nr. (425b26-426a1) - (426a2-20) in zweiten Kapitel der dritten Abhandlung von „De anima“ dass es eine Art Leiden des Sinnesorganes im Wahrnehmungsprozess gibt. Aber er meint, dass es keine Art von Leiden gibt. Wie kann man das erklären?

Wahrscheinlich bezieht sich das Nicht-Leiden des Wahrnehmungsorgan hier auf ein Argument, mit dem er die Bewahrung der Natur des Wahrnehmungsorgans betonen will. Im oben erwähnten zweiten Kapitel wollte er betonen, dass das Leiden des Sinnesorganes vorhanden ist. Ibn-Sīnā betont sowohl das Leiden im Prozess, als auch das Unleiden des Wahrnehmungsorganes.

B) Die potentielle Vernunft ist ein Mangel. Diese Ansicht wird an allen Stellen, die wir bisher erwähnten auch von Ibn-Sīnā bestätigt. Daher befindet sich diese Vernunft in Bewegung auf die Vervollkommnung hin (Siehe die oben vorgestellte Diskussion unter Punkt A: 5.). In der erworbenen Vernunft - العقل المستفاد - hat die Aktivität der Vernunft ihre Vollkommenheit erreicht, eben wegen der Emanation des aktiven Intellekts. Er ist der Ursprung der Vollkommenheit der erworbenen Vernunft. Er ist die vollendete Vollkommenheit (Siehe besonders das fünfte Kapitel der sechsten Abhandlung und das zweite Kapitel der ersten Abhandlung über die Vernunftsstufen).

Wir können nicht im Rahmen dieser Arbeit die parallele Stellen bei Ibn Sīnā für den Rest der oben erwähnten Punkte C – H bei Aristoteles behandeln. Deswegen wir lassen diese Punkte für andere Gelegenheit einer Untersuchung.

37) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (431a8-14) und (431a14-17), S. 77 “ فالادراك بالفعل “
 واما عند النفس “ und “ شبيهه ان يقال انه قول فقط...فيكون الانسان اما طالبا واما هاربا...وهما غير من جهة الانية
 “; d.h. „, Die Wahrnehmen
 also ist nicht ähnlich wie das blossen Aussagen...dann begehrt oder meidet...Nur das Sein
 ist ein anderes.“⁷⁹⁰, und „Der denkenden Seele sind die Vorstellungsbilder wie
 Wahrnehmungseindrücke gegeben., so flieht oder erstrebt sie.“⁷⁹¹

§ Nr. (431a8-14):

1.) Folge der oben erwähnten Punkte ist, dass die Wahrnehmung dem Denken ähnlich, aber nicht identisch mit ihm ist. Nach der Übersetzung Aristoteles ist das Denken mit dem Wort „قول“ wiederzugeben. Diese Ähnlichkeit betrifft die Art und Weise der Funktion der beiden Seelentätigkeiten, d.h. nicht die Ähnlichkeit in ihren Objekten oder in ihrer Natur. Die folgenden Punkte der folgenden Paragraphen erklären diese Idee. Aristoteles beginnt, um diese Aussage zu bestätigen, mit der Behandlung der Wahrnehmung.

2.) In der Wahrnehmung gibt es schon, wie im Denken, eine Art von Unterscheidung zwischen den Wahrgenommenen. Die Wahrnehmung des Angenehmen und des Hasses zum Beispiel. Das Angenehme verlangt vom Wahrnehmer, dass er haben, es suchen will. Die ist ähnlich wie die Bejahungs-Aktivität der Vernunft.

Aber der Haß verlangt vom Wahrnehmer, dass er es meiden will. Dies ist wie die Verneinungsaktivität der Vernunft.

3.) Die Lust und die Häßlichkeit werden durch die Sinneswahrnehmung als gut oder schlecht beurteilt. Was lustig für ein Lebewesen ist, ist gut. Und was häßlich ist für es, ist schlecht. Das Gute bedeutet, dass es seiner Natur entspricht, und das Schlechte bedeutet, dass es seiner Natur fremd ist.

4.) Die Triebe wie das Begehren verhalten sich nach diesem Prinzip des Bejahens und Verneinens. Er will damit sagen, dass das Begehren mit dem Meiden identisch ist, und damit ihr Verhältnis identisch mit der Sinneswahrnehmung ist. Wenn jemand etwas begehrt, dann bedeutet dies, dass er anderes vermeidet.

⁷⁹⁰ Ebd., S. 336.

⁷⁹¹ Ebd.

§ Nr. (431a14- 17):

5.) Es gibt eine notwendige Verbindung zwischen den Vorstellungen und der Vernunft. Die Vorstellungen sind für die Vernunft mit den wahrgenommenen Dingen identisch. Das Prinzip des Bejahens und des Verneinens verhält sich in dieser Verbindung der Vernunft mit den Vorstellungen so, wie es sich bei der Sinneswahrnehmung verhält; etwas Gutes wird das Lebewesen haben und etwas Schlechtes wird es vermeiden wollen.

6.) Die Vernunft kann ohne die Tätigkeit der Vorstellungskraft nicht denken. Die Vorstellungskraft ist nur Vermittler für die Vernunft, wie die Luft für das Auge und wie beim Gehör, aber sie ist normalerweise bei der Betrachtung der Seinsebene verschieden und voneinander getrennt.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā haben folgenden Inhalt:

1.) Vorher haben wir den Unterschied zwischen dem Denken und der Wahrnehmung behandelt.

Wie wir oben unter Punkt 1.) erwähnten, betrifft diese Ähnlichkeit nur die Funktion der beiden Seelentätigkeiten, nicht aber ihre Natur und nicht ihre Objekte. Aufgrund dieser Erklärung verweisen wir auf die Punkte 2.) bis 6.) der dortigen Erklärung.

2.) Über die Idee, dass es bei der Wahrnehmung eine Art von Denken gibt, die auf keinen Fall mit dem Denken der Vernunft identisch ist, weil bei ihm die Formen der materiellen Eigenschaften noch nicht ganz abstrahiert sind. Man nennt diese Wahrnehmungstätigkeit heute Perception. Der Gemeinsinn, wie die Sinnesorgane, können zwischen den wahrgenommenen Formen unterscheiden. Als wir den Gemeinsinn im ersten und zweiten Kapitel der dritten Abhandlung der Schrift „De anima“ des Aristoteles behandelt haben, erwähnten wir die beiden Ansichten des Aristoteles und Ibn-Sīnās über diese Idee. Wir haben auch erwähnt, dass beide bestätigen, dass die Sinnesorgane wie das Auge, auch eine Art von Denken haben, obwohl diese Denkart nicht mit dem Denken der Vernunft identisch ist. Über die Ansicht der beiden zu den Sinnesorganen siehe die Diskussion in § Nr. (425b12-17) und (425b17-22). Über die Ansicht zum Gemeinsinn siehe die Diskussion in § Nr. (426b8-17) und das erste Kapitel der ersten Abhandlung und § Nr. (425a14-16) bis (425b4-11).

Wir werden einige Stellen bei Ibn-Sīnā aus diesen §§ vorstellen, um einen besseren Blick über die Parallelität zwischen den beiden Philosophen zu erhalten:

Ibn-Sīnā sagt: „فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة والخيال وليس لها الحكم البتة بل حفظ واما الحس المشترك والحواس الظاهرة فانها تحكم بجهة ما او بحكم ما فيقال ان هذا المتحرك اسود وان هذا الاحمر حامض... ثم انا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها اما ان لا تكون في طبائعها محسوسة البتة واما ان تكون محسوسة لكنها لا نحسها وقت الحكم . اما التي لا تكن محسوسة في طبائعها فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يؤنسها به . وهذه امور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها على شئ منها . فاذا القوة التي بها يدرك قوة اخرى ولتسم الوهم واما التي تكون محسوسة فانا نرى مثلا شيئا اصفر فنحكم انه عسل وحلو، فان هذا ليس يؤديه الحاس اليه في هذا الوقت وهو من جنس المحسوس على ان الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة وان كانت اجزاء من جنس المحسوس وليس يدركه في الحال انما هو حكم نحكم به .“ (Ibn-Sīnā, S. 159-161); Übers.: „Die Form des sinnlichen Gegenstände bewahrt die Fähigkeit, die man die Formgebende und die Vorstellungskraft nennt, und sie hat überhaupt keine Aufgabe des Urteiles, sondern nur die Bewahrung. Aber der Gemeinsinn und die äußeren Sinnesorgane urteilen in einer bestimmten Richtung (Art) oder in einem bestimmten Urteil. Dann wird gesagt, dass dieser Beweger Schwarz oder saures Rot ist [...] dann werden wir die Sinnlichen durch intentiones, die wir nicht wahrnehmen, die entweder in ihrer Natur überhaupt unwahrnehmbare oder wahrnehmbare sind, aber wir nehmen sie in der Zeit des Urteiles nicht an. Einige, die in ihrer Natur nicht wahrnehmbar sind, wie die Feindheit und das Schlechtsein und die Ablehnung, in der das Schaf die Form des Wolfes wahrnimmt, und im ganzen die intention, die es von ihm wegschiebt, und die Übereinstimmung, die es von ihrem Besitzer wahrnimmt, oder die intention, mit ihr es sich gesellig macht. Dies sind Dinge, die die tierische Seele wahrnimmt und die das Sinnesorgan überhaupt nicht wahrnimmt. Dann nennt man die Fähigkeit, durch die sie die anderen Fähigkeiten wahrnimmt, die aestimativa. Und die Wahrgenommen sind so, wie wenn wir z.B. etwas Gelbes sehen und dann urteilen, dass es Honig und süß ist. Und diese liefert nicht das Sinnesorgan in dieser Zeit (der Wahrnehmung), und es ist eine Art von den Wahrgenommenen, aber das Urteil selbst ist überhaupt nicht wahrnehmbar, auch wenn seine Teile zur Art der Wahrgenommenen gehören, und sie wird es nicht gleich wahrnehmen, sondern es ist ein Urteil, das wir urteilen, und vielleicht werden wir dabei irren, und es gehört auch zu dieser Fähigkeit.“

Die Sinnesorgane und der Gemeinsinn aber fällen dieses Urteil, das kein vernünftiges Urteil ist, sondern sich nur auf die sinnliche Seite des wahrgenommenen Dinges beschränkt. Ibn-Sīnā will durch die Aussage „تحكم بجهة ما“ d.h. „die äussere Sinnesorgane urteilen in einer bestimmten Richtung (Art)

oder in einem bestimmten Urteil“ sagen, dass diese Urteilsart nicht mit dem vernünftigen Urteil identisch ist. Die Urteile dieser Wahrnehmungsorgane beziehen sich erst auf die Formen, die wir empfinden, wie die akzedentiellen Wahrnehmungen. Die zweite Urteilsart bezieht sich auf die intentiones, die wir nicht empfinden. Bei diesen beiden Urteilsarten finden wir die Urteile, die Aristoteles für die Sinneswahrnehmungen in oben erwähntem Punkt 2.) beschreibt. Bei beiden Urteilsarten finden wir die Wahrnehmung eines Dinges, das lustig - لذيد - oder häßlich ist. Die Wahrnehmung des Bewegers, der eine schwarze Farbe hat, oder des roten Dinges, das sauer ist, ist eine Reizung und ruft beim Wahrnehmer eine Reaktion hervor. Dasselbe gilt bei den intentiones, die wir oder die Tiere haben ohne den Wahrnehmungsprozess, sie gehören zur Trieben. Das Schaf wird, wenn es den Wolf sieht, eine Urteilsart - Reaktion zeigen: Vor ihm fliehen - und zwar aufgrund die intention der Feindheit, der sich durch dieses Sehen bei ihm entwickelt und zwar in der aestimativa, die der Ersatz der Vernunft bei den Tieren ist. Aufgrund dieser Erklärung könnte man sagen, dass wenn das Schaf ein anderes Tier sieht, das bei ihm den Freundlichkeitsbegriff erregt, es versuchen wird, in seiner Nähe zu sein.

Ibn-Sīnās will sagen, dass es bei den Urteilen, die sich schon in der Sinneswahrnehmung befinden, schon das Prinzip des Verneinens und des Bejahens gibt. Das betrifft auch die Urteile der Sinnesorgane. Wenn das Sinnesorgan – das Auge - ein starkes Licht wahrnimmt, dann wird es eine Art von Verneinen beim Wahrnehmer geben oder umgekehrt bei der angenehmen Farbe oder Ton oder Geruch oder Tasten; Siehe dazu die §§ im zweiten Kapitel der dritten Abhandlung von „De anima“, besonders die §§ Nr. (425b12-17) und (425b17-22) und die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā zu diesen Ideen des Aristoteles. Beide bestätigen, dass das Auge sich dessen, was es wahrnimmt, bewußt ist, d.h. es unterscheidet zwischen schwarz und weiß.

Ibn-Sīnā identifiziert die aestimativa - الوهم - bei den Tieren mit der Urteilskraft: „ان الوهم هو الحاكم الاكبر في الحيوان، ويحكم هلى سبيل انبعاث تخيلي من غير ان يكون ذلك محققا وهذا مثل ما يعرض للانسان من استقذار العسل لمشابهة المرار فان الوهم يحكم بانه في حكم ذلك وتتبع النفس ذلك الوهم وان كان العقل يكذبه. والحيوانات واشباهها من الناس انما يتبعون في افعالهم هذا الحكم من الوهم الذي لا تفصيل نطقيا له بل هو على سبيل انبعاث ما فقط، وان كان الانسان قد يعرض لحواسه وقواه لسبب مجاورة النطق ما يكاد ان تصير قواه الباطنة نطقية مخالفة للبهائم فلذلك يصيب من فوائد الاصوات المؤلفة والالوان المؤلفة والروائح والطعوم المؤلفة ومن الرجاء والتمني امور لا تصيها الحيوانات الاخرى لان نور النطق كانه“ (Ibn-Sīnā, S. 177-178), Übers.: „Die aestimativa ist der größte Herrscher (Urteilende) beim Tier, und sie beurteilt aufgrund einer

instinktiven Vorstellung, ohne dass diese realisiert würde, wie z.B. beim Menschen, wenn er den Honig verabscheut, (weil er glaubt), dass sein Geschmack dem Bitteren ähnlich ist. Die aestimativa beurteilt ihn, als wäre er mit diesem Urteil identisch. Die Seele (Vernunft) folgt dieser aestimativa, obwohl die Vernunft dieses Urteil leugnet. Die Tiere und ihnen ähnliche Menschen folgen in ihren Taten diesem Urteil der aestimativa, die keine logische Argumentation hat, sondern nur als ein bestimmter Instinkt gilt. Wenn sich die Sinnesorgane und ihre Fähigkeiten beim Menschen dennoch in der Nähe der Vernunft befinden, bedeutet dies, dass es von den Tieren unterscheidet, dass er seine inneren Fähigkeiten vernünftig werden. Deswegen besitzt er die Möglichkeit der Nützlichkeit der zusammensetzenden Töne und der zusammensetzenden Farben, der zusammensetzenden Gerüche und Geschmäcker und des Bittens und der Hoffnung, zu denen die anderen Tiere die Möglichkeit nicht haben, weil das Licht der Vernunft, als wäre es auf diese Fähigkeit emaniert, strahlt.“

Am Beispiel des Honigs sehen wir, dass die - استقذار - Verabscheuung des Honigs eine Art von Urteil ist, das wie bei Aristoteles, mit dem Meiden, oder - مكروه - identisch ist. Dieses Urteil ist die Aufgabe der aestimativa. Die Ergebnisse dieses Urteils gehört zur Seele - وتتبع النفس ذلك الوهم - mit der Seele ist die praktische Vernunft gemeint, aber nicht die theoretische Vernunft. Wenn der Honig den Wahrnehmer nicht an die Bitterlichkeit erinnert, dann wird er ihn haben - طالبا -.

Nach dieser Erklärung sehen wir, dass die Abneigung vom Honig eine Verneinungsart ist, und dass die andere Reaktionsart - wenn wir mit Logik dieses Argument Ibn-Sīnās weiterführen -, die Neigung zum Honig also, eine Bejahungsart ist.

Ibn-Sīnā schreibt diese Urteilsart dem Menschen wie dem Tiere zu: „والحيوانات“ „واشباهاها من الناس“. Aber die Menschen, die bei diesem Prozess keine Überlegung, reagieren in einer spontanen Reaktion, d.h. mit Instinkt - انبعاث -.

Auf jeden Fall muss dieser Prozess, wenn es keine Einmischung der vernünftigen Seite in diesen Prozess gibt, dann unter die Sinneswahrnehmungs- Aufgaben eingeordnet werden und nicht unter die Vernunft. Wir sehen an diesem Beispiel und an den vorherigen Beispielen, dass Ibn-Sīnā wie Aristoteles bestätigt, dass diese Ähnlichkeitsart zwischen der Vernunft und der Sinneswahrnehmung besteht.

Ibn-Sīnā erwähnt an dieser Stelle auch die Seite der Vernunft in diesem Prozess: „وان كان الانسان...لسبب مجاورة النطق“; d.h. „, Wenn sich die Sinnesorgane...Nähe der

Vernunft befinden“. Die Urteile der Vernunft beziehen sich auf die Nützlichkeit - فوائد - der wahrgenommenen Dinge wie die Wahrnehmung der zusammengesetzten Töne, Farben, Gerüche, Tasten und der Sachen, die nur für den Mensch sind, wie die Bitten - الرجاء - und das Hoffen - التمني.

3.) – 4.) Zu dieser Ansicht des Aristoteles finden wir Ibn-Sīnās Ansichten unter Punkt 1.) und 2.). Was als Lust für das Lebewesen scheint, ist gut, und was als häßlich erscheint, ist schlecht. Das Wort - استقذار العسل - „Wenn er den Honig verabscheut“ an der oben erwähnten Stelle bezeichnet, was als schlecht ist. Deswegen ist der Honig für diesen Wahrnehmer häßlich. Ibn-Sīnā erwähnt an einer anderen Stelle diesen Prozess in Bezug auf die Triebe, oder nach Aristoteles’ Ausdrucksweise: - الشهوة - Begehren. Die Lebewesen verhalten sich nach den intentiones, die sie durch die Aufnahme der sinnlichen Dinge bekommen. Aber dieses Verhalten entspricht dem, was diesen Lebewesen schadet oder nützlich ist - فيما يضر وينفع. Das Schaden und das Nutzen sind Begriffe, die Aristoteles in diesen §§ verwendet. Was dem Tier schadet, wird gemieden, wie im oben erwähnten Beispiel vom Schaf und dem Wolf.

Dann erklärt Ibn-Sīnā, wie der Mensch die intentiones, die er nicht wahrnimmt bekommt, die ihm in einer Art von göttlicher Offenbarung, die auf aus Gott emaniert: z.B. das Kind, das im Moment seiner Geburt sofort an der Brust der Mutter hängt, als habe es keine Wahl. Und dasselbe gibt bei den Tieren. Er unterscheidet zwischen zwei Urteilsarten: Die eine ist mit den sinnlichen Wahrnehmungen verbunden: وكذلك للحيوانات الهامات غريزية والسبب في ذلك مناسبات موجودة, „ بين الانفس ومبادئها هي دائما... وهذه الالهامات يقف بها الوهم على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فيكون الذئب تحذره الشاة وان لم تره قط ولا اصابتها منه نكبة وتحذر الاسد حيوانات كثيرة وجوارح الطير تحذرها سائر الطير, (Ibn-Sīnā, S. 179-178); Übers.: „Auch bei den Tieren gibt es triebbasierte Inspirationen. Der Grund dafür ist Gelegenheiten, die zwischen den Seelen und ihren Prinzipien stehen, die immer da sind [...] Diese Inspirationen benutzt die aestimativa, um durch sie die intentiones, die mit den Sinneswahrnehmungen gemischt sind und die sich auf was schadet oder was nützlich ist, beziehen, zu unterscheiden. So achtet das Schaf vor dem Wolf, auch wenn es ihn überhaupt nicht gesehen hat, auch wenn es von ihm nicht verletzt wurde. Vor dem Löwen halten viele Tiere Abstand, und von den fressenden Vögel halten die übrigen Vögel Abstand. “

Die andere Urteilsart liest sich bei ihm folgendermaßen: „ وقسم اخر يكون لشيئ كالتجربة ,, وذلك ان الحيوان اذا اصابه الم او لذة او وصل اليه نافع حسي او ضار حسي مقارنة بصورة حسية فارتسم في المصورة صورة الشيء وصورة ما يقارنه وارتسم في الذكر معنى النسبة بينهما والحكم فيهما فان الذكر لذاته وبجملته ينال ذلك. فاذا لاح للمتخيلة تلك الصورة من خارج تحركت في المصورة وتحرك معها ما قارنها من المعاني النافعة او الضارة ، وبالجملة المعنى الذي في الذكر على سبيل الانتقال والاستعراض الذي في طبيعة القوة المتخيلة فاحس الوهم بجميع ذلك معا فراى المعنى مع تلك الصورة وهذا على سبيل تقارن التجربة ولهذا (Ibn-Sīnā, S. 179-180); Übers.: „Ein anderer Teil gehört zu einem Ding dem, wie die Erfahrung. Wenn ein Tier einen Schmerz oder ein Begehren, eine Lust empfindet, oder wenn ihm eine sinnliche Nützlichkeit oder sinnliche Schädlichkeit zugekommen ist, die mit der sinnlichen Form Ähnlichkeit aufweist, dann wird das in der Formgebende eine Form eines Dinges geprägt (hervorrufen), und auch die Form, die ihm ähnlich ist, und wird im Gedächtnis die intention der Verhältnisse zwischen denen und dem Urteil, das sich auf sie bezieht geprägt (hervorrufen), dann wird das Gedächtnis dies für sich und in seiner Ganzheit haben. Wenn für die Kombinierende diese Form von außen scheint, dann wird diese Form sich in die Formgebende bewegen, und wird sich das, was ihr ähnlich von den schädlichen oder nützlichen intentiones ist, bewegen. In Ganzheit wird die intention, der sich im Gedächtnis befindet, sich bewegen - nach der Weise des Überganges und der Representation, die sich in der Natur der Fähigkeit der Kombinierende befindet. Dann wird die aestimativa dies alles zusammen empfinden, dann wird sie die intention mit der Form sehen - und das geschieht aufgrund des Vergleichs der Erfahrung. Deswegen haben die Hunde keine Angst von Lehm - المدر - und vor dem Holz und und vor anderen Dingen als diesen.“

Die Sachen, die schädlich oder nützlich sind, sind die Kriterien für das Verhalten des Lebewesens. Die Aufgabe dieser Kriterien ist es, das Leben des Lebewesens zu schützen. Deswegen ist es die Reaktion des Lebewesens entweder, diese Sache zu haben, oder sich von ihr zu entfernen. Wenn wir das Vokabular dieser beiden Texte (Ibn Sīnā und Aristoteles) parallel betrachten, finden wir nicht nur wörtliche Übereinstimmungen, sondern auch inhaltliche:

Aristoteles - Ibn-Sīnā

Lust - لذة - التلذذ - يتلذذ -

Meiden - الم - الاستبشاع - يكره -

Schlecht - ردى -

Gut - جيد - نافع -

Wir sehen, dass auch das Begehren - الشهوة - wie bei Ibn-Sīnā - الالهامات - die Instinkte (Ispirationen), unter diesen Verhaltensarten eingeordnet ist. Ihre „Urteile“ sind auch mit Verneinen und Bejahen bezeichnet. Die Vorsichtig des Schafes bezüglich des Wolfes ist eine Art von Verneinen, weil es vor ihm flieht. Er ist schlecht, weil er Schmerzen verursachen kann und eine Gefahr für das Leben des Schafes darstellt. Am Beispiel der Hunde, die keine Angst vor Holz haben, kann gezeigt werden, dass sie bei diesen Objekten bleiben, weil diese nützlich sein können, oder zumindest keinen Schaden verursachen.

Die Identität des Begehrens mit dem Fliehen bei Ibn-Sīnā ist nicht anders als bei Aristoteles. Wenn das Schaf vor dem Wolf flieht, dann bedeutet das, dass sie etwas Anderes, das Gegenteil der Wolfsvorstellung begehrt, das nicht lebensbedrohlich ist. Indem wir etwas Gelbes sehen, und unsere Vorstellung den Honig assoziiert, beurteilen wir das, was wir sehen, als Honig und süß (Siehe bei Ibn Sīnā an der oben erwähnten Stelle, S. 161). Das Begehren des Honigs in diesem Fall bedeutet, dass wir das Gegenteil von Honig, also was nicht süß ist, vermeiden wollen oder vor ihm fliehen. Ibn-Sīnā verwendete folgende Worte bei dem Beispiel des Schafes mit dem Wolf: „عداوة، منافرة،...وبالجملة المعنى الذي يؤنسها“; d.h. Feindheit, Ablehnung, und im ganzen die intention mit ihr es sich gesellig macht (Siehe oben die Stelle bei Ibn-Sīnās, S. 160-161). Die Wahrnehmungsorgane sind identisch mit dem Begehren und mit dem Fliehen, weil durch sie, d.h. durch die Sinnesorgane und durch die Arten der Vorstellungskräfte, d.h. von der Stufe des Gemeinsinnes über die Vorstellungskraft - الخيال - bis zur aestimativa - الوهم - mit Hilfe der Erinnerungskraft dieser Prozess vonstatten geht, d.h. es gibt ein Verneinen und Bejahen. Ibn-Sīnā erklärt diese Ansicht an der oben erwähnten Stelle (Ibn-Sīnā, S.179-180). Durch diese Wahrnehmungsorgane wird das Begehren und das Fliehen beim Lebewesen möglich sein.

Wir haben erwähnt, was die Tiere in dieser Ansicht betrifft, aber nicht gesagt, wie es sich beim Menschen verhält. Ibn-Sīnā schreibt der praktischen Vernunft dasselbe Verhaltensmuster wie bei den Tiere zu, mit einem Unterschied, dass dies bei den Menschen nicht durch den Instinkt geschieht, obwohl es einige Menschen gibt, die das tun, wie die Tiere, die sich also „ähnlich“ den Tieren verhalten. Es geschieht vielmehr durch Überlegung, d.h. durch das Denken. Als er zwischen der theoretischen Vernunft und der parktischen Vernunft unterschied, sagte er, dass die Theoretische für die allgemeinen Meinungen verantwortlich sei, d.h. für die

vernünftigen abstrahierten Formen, und die Praktische für die einzelnen Meinungen, die uns zeigen, was man darf und nicht darf, was nützlich und was schädlich ist, und was schön und was häßlich ist und was gute ist und was schlecht. Die Urteile dieser Vernunft müssen der Bewegung der Fähigkeit, die er die beschliessende (délibérative) Fähigkeit – الاجماعية – nannte, folgen, die den Körper in Bewegung bringt. Er sagt: „ فتكون قوة تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل او يترك مما ينفع ويضر وفيما هو جميل وقبيح وخير وشر ويكون ذلك بضرب من القياس والتامل صحيح او سقيم...واذا حكمت هذه القوة تتبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن...“ (Ibn-Sīnā, S. 203-204); Übers.: „Dann wird eine Fähigkeit, die für die allgemeinen Meinungen verantwortlich ist, und eine Fähigkeit, die für die Überlegung, die sich auf die einzelne Angelegenheiten bezieht, verantwortlich ist, vorhanden sein, um zu zeigen, was man tun soll und was man nicht tun soll, und was nützlich ist, und was schädlich ist, und was schön ist, und was häßlich ist, und was gut ist, und was böse ist. Diese Urteile geschehen nach dem Syllogismus und der Betrachtung, die entweder richtig ist oder falsch [...] Wenn diese Fähigkeit ein Urteil abgibt, dann wird ihr Urteil der Bewegung der beschliessenden Fähigkeit - القوة الاجماعية - folgen, die den Körper bewegt.“ Wir sehen an dieser Stelle bei Ibn-Sīnā auch das Verneinen und das Bejahen als dasselbe wie bei den Wahrnehmungsorganen, durch die die Urteile die über die einzelene Angelgenheiten und die Instinkte geschehen, und nicht mit der Überlegung.

5.) – 6.) Diese Punkte betonen die Notwendigkeit der Verbindung der Vorstellung (aestimativa) mit der Vernunft. Ohne die aestimativa wird die Vernunft nicht denken. Ibn-Sīnā erwähnt während seiner Erklärung der Vorstellung (aestimativa) immer wieder diese Verbindung. Im dritten Kapitel der dritten Abhandlung des Aristoteles behandelten wir dieses Thema in einige Paragraphen: §§ Nr. (427b16-17,24-26) und (427b27-428a5) und besonderes (429a4-8).

Ibn-Sīnā erwähnt diese Ansicht auch an anderen Stellen, von denen wir eine schon vorgestellt haben, bei der Besprechung des dritten Kapitels der fünften Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ des Ibn-Sīnā.

38) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (431a17-20)⁷⁹², S. 77 “ لذلك لا تفهم النفس شيئا ابدا “

„;“, **Dann denkt die Seele niemals ohne ein**

Vorstellungsbild...das Sein ist aber verschieden.“⁷⁹³

1.) Als Teil der Vorstellungen ist das Wahrgenommene dem Gemein Sinn zugehörig. Aristoteles wiederholt, was er schon im zweiten Kapitel der dritten Abhandlung über die Aufgabe des Gemeinsinnes gesagt hat. Nämlich, dass er zwischen den gegenteiligen Wahrnehmungen - wie süß und sauer – unterscheidet, und dass der Gemein Sinn nicht aus verschiedenen Sinneswahrnehmungen bestünde, sondern eine Einheit sei. Zu dieser Aufgabe des Gemeinsinnes, siehe die behandelten §§ Nr. (426b8-17) bis (427a3-9). Zur Idee der Einheit des Gemeinsinnes siehe § Nr. (427a9-14); in diesem § des zweiten Kapitels verwendet er den Punkt „ النقطة “ als Beispiel für die Einheit des Gemeinsinnes, und im hier behandelten § verwendet er stattdessen die Zahl.

Nach Ibn-Sīnā bekommen die Wahrnehmungsorgane die sinnlichen Formen von den Sinnesorganen und überstellen diese Einzelheiten an die Vernunft. Durch die Bearbeitung dieser Einzelheiten durch die Vernunft geschehen vier Dinge. Das erste Ergebnis und die Voraussetzung für die anderen drei sind nur möglich mit Hilfe der Vorstellungskraft und der aestimativa. Er erklärt: „ احداها انتزاع الذهن الكليات المفردة من الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيتها عن المادة وعلائق المادة ولواحقها مراعاة المشترك فيه والمتباين به “والذاتي وجوده والعرضي وجوده فتحدث من ذلك مبادئ التصور وذلك بمعاونة استعمال الخيال والوهم“ (Ibn-Sīnā, S. 218); Übers.: „Eine von denen ist das Herausziehen der einzelnen Allgemeinheiten aus den Einzelheiten durch die Vernunft, und zwar, indem sie ihre intentiones von der Materie und ihren Begleitern abstrahiert und indem sie, die Ähnlichkeit und der Unterschied zwischen denen, und was als Eigenes oder was als Akzidentielles existiert zu berücksichtigen (in Betracht zieht). Dann wird durch diesen Prozess ein vorstellendes Prinzipien durch die Hilfe der Vorstellungskraft und der aestimativa.“

Wenn Ibn-Sīnā im fünften Kapitel der fünften Abhandlung von „ Die Wissenschaft der Seele “ über die Verbindung des aktiven Intellekts und der menschlichen Vernunft spricht, zeigt er, wie die Vernunft sich von der Potentialität zur Aktualität

⁷⁹² Dieser Paragraph und die folgenden bis dem Paragraph (432b2-12) sind nicht beim Themistius Kommentar vorhanden, aber sind bei Ishāq vorhanden.

⁷⁹³ Olof Gigon, Ebd., S. 336.

entwickelt einzig mit Hilfe des aktiven Intellekts. Der aktive Intellekt emaniiert seine allgemeinen Prinzipien in einem Teil der menschlichen Seele und zwar in der Vorstellungskraft. Dann muß die Vernunft sich an die Vorstellungskraft wenden, um von ihr diese Prinzipien zu bekommen und sich aus ihrem potentiellen Zustand zu einem aktuellen Zustand weiter zu entwickeln. Ohne diese Anwendung wird es kein Denken geben. Ibn-Sīnā sagt: „ فان القوة العقلية اذا اطلعت على الجزئيات التي في الخيال واشرق ,, ,, عليها نور العقل الفعال فينا الذي ذكرناه استحالت مجردة عن المادة وعلائقها وانطبعت في النفس الناطقة ,, (Ibn-Sīnā, S. 231. Wir haben diese Stelle schon gezeigt und übersetzt und erklärt. Siehe daher das fünfte Kapitel der dritten Abhandlung des Aristoteles: § Nr. 430a17 – 18,22,23. Ibn-Sīnā betont in diesem Kapitel, dass ohne die Emanation des aktiven Intellekts auf die menschliche Seele kein Denken möglich ist. Siehe weiter in diesem Kapitel bis Seite 235).

Er sagt: „ والثاني بايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثال سلب او ايجاب فما كان التاليف ,, ,, فيها بسلب او ايجاب اوليا بينا بنفسه اخذه وما كان ليس كذلك تركه الى مصادفة الواسطة (Ibn-Sīnā, S. 218-219); Übers. : „ Das zweite (Ergebnis), durch das die Seele zwischen diesen einzelnen Allgemeinhaten Beziehungen einführt, wie z.B. das Verneinen oder Bejahen. Was (als die Ergebnisse) der Zusammensetzung zwischen ihnen entsteht, entweder Verneinen oder Bejahen, die apriore und durch sich selbst klar sind, nimmt die Vernunft es auf, und was nicht als solches, hat für eine Gelegenheit des Vermittlers gelassen.“.

Die Vernunft verneint also das, was ihr von den Bildern der Vorstellungskraft und der aestimativa nicht gefällt, und vice versa.

Die Vorstellungskraft ist der Vermittler für die Vernunft, aber das bedeutet noch nicht, dass sie mit der Vernunft identisch ist. Ibn-Sīnā betont diese Ansicht, wenn er die Vorstellungskraft oder, wie wir erwähnten, alle Seelenfähigkeiten von den Sinnesorgane bis zu den höheren Stufen, die unter der menschlichen Vernunft stehen, bespricht und sagt, dass die aestimativa zu den tierischen Seelenfähigkeit gehört. Im ersten Kapitel der fünften Abhandlung von „ Die Wissenschaft der Seele “ erwähnt Ibn-Sīnā den Unterschied zwischen den Tieren und dem Mensch (Ibn-Sīnā, S.199-206). Das Verhalten der Tiere beschränkt sich nur auf den Instinkt – الجيلة . تسخير ، الالهام ، ، طباع . Wie wir vorher erklärten, ist die aestimativa für die Funktion des Instinktes zuständig. Beim Mensch sind andere Arten von Verhalten, die auf Überlegung, Meinung, Denken basieren, vorhanden, d.h. dieses Verhalten gehört

nicht mehr zum Bereich der tierischen Seelenfähigkeiten, obwohl es der Vernunft in ihrer Tätigkeit hilft.

39) Aristoteles – *Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (431a17-431b2), S. 77 “ وقد قيل اولا بماذا يميز العقل “
“; ,” **اشياء فيعرف فصل الحلو والحامض...كيف يقضي العقل على الاضداد...”** **والباء” دلالة الابيض**
beurteilt, worin sich süß und warm unterscheiden, das haben wir auch schon früher
gesagt., oder wie die Gegensätze, etwas Weiss und Schwarz, beurteilt? ... und B das
Weisse.“⁷⁹⁴

1.) Aristoteles erwähnt die Aufgabe des Gemeinsinnes: Nämlich, zwischen den Wahrnehmungen der Gegensätze - wie schwarz und weiß - und den Ungleichen - wie süß und weiß - zu unterscheiden.

In § Nr. (426b8-17) behandelt Aristoteles diese Ansicht. Ihm zufolge ist das Auge für diese Unterscheidung verantwortlich und nicht der Gemeinsinn. Und zwischen den ungleichartig Wahrgenommenen, wie süß und weiß, unterscheidet der Gemeinsinn (Siehe den folgenden § Nr. (426b23-4).

Aristoteles will sagen, dass die Arten von Unterscheidungen zwischen Gegensätzen und Ungleichem einander ähnlich sind. Mit anderen Worten: Es sollte etwas geben, das dem Sinnesorgan und dem Gemeinsinn gemeinsam ist.

2.) Das Beispiel der Buchstaben (A, B, G, D)⁷⁹⁵ ist von einer Seite dazu da, um zwischen zwei verschiedenen Fähigkeiten zu vergleichen, die verschiedenen Wahrnehmungen süß und weiß wahrzunehmen, und zu zeigen, wie sich dieser Vergleich der beider Fähigkeiten zu ihren Objekten verhält. Dieses Beispiel der Buchstaben bezieht sich auch auf den Vergleich zwischen den Fähigkeiten, die das Weiß und das Schwarz wahrnehmen, und zeigt, wie sich dieser Vergleich zu seinen Objekten verhält. Als Beispiel: Wenn G und D die verschiedenen Fähigkeiten und A das Weiß und B das Schwarz ist, dann sind G und D die Fähigkeiten, A und B die Objekte. Wie sich G zu seinem Objekt A verhält, so muß sich auch D zu seinem Objekt B verhalten.

⁷⁹⁴ Ebd., S. 336.

⁷⁹⁵ Ebd.

Dasselbe Verhalten finden wir bei ungleichartigen Wahrnehmungen wie Süß und Weiß.

Das Reden von zwei verschiedenen Fähigkeiten bedeutet nicht, dass wir zwei verschiedene Teile haben, sondern bezeichnet nur Arten von Funktionen eines Teils, einer Einheit. Schwarz und Weiß sind Farben und werden durch ein Sinnesorgan, das eine Einheit ist, wahrgenommen, das zwischen ihnen unterscheidet.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā sind:

1.) Eigentlich sind dies, wie ich vorher erwähnte, Ansichten über den Gemeinsinn und seine Tätigkeitsarten. Über die Unterscheidung zwischen Weiß und Schwarz siehe das erste Kapitel der dritten Abhandlung Von „ De anima “ des Aristoteles, § Nr. (425a27-b4). In diesem § zeigten wir die Ansicht der beiden Philosophen zur Tätigkeit des Gemeinsinnes auf, der zwischen der Farbe der Galle und ihrem bitteren Geschmack unterscheidet. Wir haben auch die Parallelstelle bei Ibn-Sīnā zu dieser Ansicht vorgestellt. Siehe auch in diesem Kapitel den folgenden von „ De anima “ § Nr. (425b4-11). In diesem § finden wir die Ansicht über den Unterschied zwischen den oben erwähnten Eigenschaften. Das Auge oder ein anderes Sinnesorgan kann nur seine Objekte wahrnehmen, nicht aber die anderen Eigenschaften, die dieses Objekt begleiten, wie z.B. die Gestalt oder die Bewegung usw. Denn diese Aufgabe fällt dem Gemeinsinn zu.

Wir haben über den Unterschied zwischen Weiß und Schwarz und Süß und Bitter und über den Unterschied zwischen Weiß und Süß gesprochen und zwar im zweiten Kapitel der dritten Abhandlung, § Nr. (426b8-17).

Das Ziel dieser Behandlung ist es, zu zeigen, dass die Unterschiedsart beim Gemeinsinn und bei den Sinnesorganen ähnlich ist. Wie das Sinnesorgan, z.B. das Auge, zwischen Weiß und Schwarz unterscheidet, so tut dies auch der Gemeinsinn bei der Unterscheidung zwischen Weiß und Süß. Ibn-Sīnā bestätigt diese Ansicht.

2.) Über das Beispiel der Buchstaben, das die oben erwähnten Ansichten logisch erklärte, finden wir bei Ibn-Sīnā keine Angaben. Aber diese Logik wird Ibn-Sīnā nicht leugnen, weil er die Ansicht, die diese Logik des Beispiels der Buchstaben erklärt, akzeptierte.

40) *Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn*: § Nr. (431b2-12), (431b12-17), (431b17-19)
S. 77-78 “ فالعقل يدرك صور الاشياء بما يصير اليه من تخيل التوهم...في حال توهمه...والاخر كربه...الا “

وادراك العقل الاشياء المعرارة من الهيولي...وكذلك الاشياء المعلوماتية ليست “ und “ ان هناك فصلا في الجملة ,, “ وفي الجملة العقل يدرك الاشياء ادراك فعل...او ليس يمكنه ذلك “ und “ بمفارقة الهيولي الابالتوهم Die Formen denkt das Debkorgan in den Vorstellungsbildern und so wie durch jene das zu Begehrende und zu Meidende für das Denken bestimmt ist,...Es unterscheidet sich nur durch seine Einfachheit und durch die Beziehung, in der es steht.⁷⁹⁶, und ,, Das durch Abstraktion Bezeichnete wird gedacht,... So denkt man die mathematischen Dinge, die nicht abgesondert sind, als abgesondert, wenn man sie denkt.⁷⁹⁷, und ,, Allgemein ist der faktisch die Gegenstände denkende Geist diesen gleich. Ob es möglich ist, ..., das wird später zu prüfen sein.⁷⁹⁸

1.) Aristoteles setzt in diesem § (431b2-12) die Erklärung seiner Ansicht aus § Nr. (431a14-17) fort und wendet sich nun dem Gemeinssinn zu.

Nach Aristoteles sind die vorstellenden Formen - صور الاشياء - der Vorstellungskraft die Objekte der Vernunft.

2.) § (431b2-12) Was durch diese Formen wahrgenommen wird, ist entweder ein Begehrende - اما مطلوبيا oder ein Meidende - مهروبا - und diese Arten von Formen sind ohne Sinnesorgane wahrgenommen - بغير حس. Aristoteles gibt ein Beispiel, um diese Ansicht zu erklären. Dieses Beispiel betrifft die Vorstellungskraft - في حال توهمه - und direkt die Vernunft. Dieses Beispiel ist das Folgende: Wenn jemand das Feuer auf dem Brand sieht, wird dies ein Zeichen für den Anfang des Krieges sein. Derjenige, der das sah, wird sich bewegen, als hätte er das Feuer gespürt, es also als bedrohliches Feuer wahrnehmen. Wenn er das Feuer wieder sieht, wird er gleich denken, dass dieses Feuer den Anfang des Kriegs verkündet. Der Gemeinssinn ist für diese Denkensart verantwortlich.

Aristoteles will damit sagen, dass der Mensch die Gefahr des Feuers spüren - احس - kann, indem er es sieht und ohne es zu berühren oder mit ihm Kontakt zu haben. Dasselbe gilt, wenn man an diese Gefahr denkt - يعلم -, ohne dass man sie spürt. Dieselben Ergebnisse ergeben sich also aus den beiden seelischen Tätigkeitsarten.

3.) § (431b2-12) Wenn jemand zwischen zwei Dinge entscheiden (التفكر والارتياح) - Denken und Überlegung) muss. Was ihm angenehme scheint, wird er haben, und was schmerzlich scheint, wird er vermeiden wollen. Der Gemeinssinn und nicht die

⁷⁹⁶ Ebd., S. 336-337.

⁷⁹⁷ Ebd., S. 337.

⁷⁹⁸ Ebd.

Vernunft macht diesen Unterschied, d.h. der Urteil, was angenehm und was schlecht ist, ist seine Aufgabe.

Die Bewegung, die Aristoteles in diesem Kontext erwähnt, ist eigentlich ein Merkmal für die Tätigkeit des Gemeinsinnes. Die Tätigkeit der Vernunft wird nicht durch Bewegung bezeichnet, sondern durch Denken.

4.) § (431b2-12) Die Art und Weise des Denkens des Wahre und des Falschen der theoretischen Vernunft ist ähnlich wie das Denken des Guten und des Schlechten der praktischen Vernunft. Der Unterschied ist - هناك فصلا - dass es sich beim Wahren und Falschen also um Sachen handelt, die einfach, d.h. ohne Materie, sind, und deren Beziehung anders ist als das Gute und das Schlechte.

5.) § (431b12-17) Der Erklärung aus Punkt 4.) folgend ist das Denken - ادراك العقل - des Wahren auf eine absolute - المعرأة من الهيولي - d.h. von der Materie abstrahierte Sache bezogen. Es sind also allgemeine Begriffe - الاثياء المعلوماتية - d.h. die mathematischen Dinge, aber sie sind nicht von der Materie getrennt, wenn sie sich in der Vorstellungskraft befindet, wo der Abstrahierungsprozess richtig anfängt. Damit ist die theoretische Vernunft gemeint.

6.) § (431b17-19) Die Vernunft denkt ihre Objekt auf aktuelle Weise - ادراك فعل - d.h. faktisch, mit anderen Worten ohne Materie.

Beim Denken des Gutes bezieht sich das Denken auf ein bestimmtes Objekt. Er fragt, ob die Vernunft die Dinge, die von ihr abgetrennt sind, denkt oder nicht und sagt, dass er dies später behandeln wird, hält sein Versprechen aber nicht.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā:

1.) Ibn-Sīnā bestätigt an verschiedenen Stellen diese Annahme des Aristoteles. Wir haben diese Annahme schon vorher behandelt im zweiten Kapitel der dritten Abhandlung in § Nr. (429a4-8), auch in diesem Kapitel der dritten Abhandlung § Nr. (431a14-17) und bei der Behandlung von § Nr. (431a17-20) stellten wir eine Stelle Ibn-Sīnās vor, die dieser Ansicht entspricht (Siehe bei Ibn-Sīnā, S. 218-219).

2.) Die Ansicht zu diesem Punkt finden wir in einem Beispiel in „Die Wissenschaft der Seele“ des Ibn Sīnā. Dieses Beispiel zeigt die Verbindung zwischen die intentiones und den Urteilen auf, die durch die aestimativa erzeugt sind. Mit der intention - المعنى - meint er, was nicht durch die Sinnesorgane zur Vorstellungskraft überstellt wird. Er sagt: „ ان الصورة يدركها الحس الظاهر والحس الباطن معا لكن الحس الظاهر يدركه , اولاً ويؤديه الى الحس الباطن مثل ادراك الشاة لصورة الذئب اعني تشكله وهيئته ولونه فان الحس الباطن من

الشاة يدركها لكن انما يدركها اولا حسها الظاهر. اما المعنى فهو الشئ الذي تدركه النفس من المحسوس من خوفها اياه غير ان يدركه الحس الظاهر اولا مثل ادراك الشاة للمعنى المضاد في الذئب وللمعنى الموجب (Ibn-Sīnā, S. 43-44); Übers.: „ Die Formen nehmen die äußeren Sinnesorgane und die inneren Sinne zusammen wahr, aber das äußere Sinnesorgan nimmt sie zuerst wahr und liefert sie zum inneren Sinn, wie die Wahrnehmung des Schafes der Form des Wolfes; ich meine seine Formung und sein Aussehen und seine Farbe. Der innere Sinn des Schafs nimmt sie wahr, aber erst nachdem sie das äußere Sinnesorgan wahrgenommen hat. Aber die intention ist das Ding, das die Seele vom Wahrgenommenen begreift, ohne dass zunächst das äußere Sinnesorgan wahrnimmt, wie die Wahrnehmung des Schafes des Feindheitsintention, die es beim Wolf findet, und der intention, der es vor ihm ängstlich macht, und zwar in Art von zwangsweise, und es flieht vor ihm, ohne dass das Sinnesorgan dies überhaupt wahrnimmt.“ Nach dieser Aussage sehen wir, dass die Wahrnehmung des Wolfes durch das Schaf auf die intentiones beruht, die nicht unsinnlich sind. Die Reaktion des Schafs in diesem Beispiel ist das Meiden –Fliehen - الهرب - vor dem Wolf. Wir finden an dieser Stelle dieselbe Reaktion, die durch denselben Prozess wie im oben erwähnten zweiten Punkt des Aristoteles ausgelöst wird. Die Reaktion geschieht durch die inneren Sinne, die nichts Anderes in diesem Fall als die aestimativa ist. Wenn das Schaf ein anderes Tier gesehen hätte als den Wolf, eines, das ihm sympathisch ist, dann wäre es nicht geflohen, sondern in seiner Nähe geblieben. Das Schaf flieht vor dem Wolf, weil es ihn als Feind sieht, ähnlich wie jemand, der das Feuer sieht und gleich denkt, dass es den Krieg verkündigt. Die Verkündigung des Krieges und die Feindheit sind keine sinnlichen Formen für den Menschen und für das Tier, sondern sie sind intentiones, die aufgrund des Wahrgenommenen wirken, ohne dass sie durch die Sinnesorgane zuerst aufgenommen würden.

Nach Ibn-Sīnā ist die aestimativa verantwortlich für diesen Prozess. Er sagt: „ ثم القوة, الوهمية... تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الموجودة في الشاة الحاكمة الذئب مهروب عنه وان هذا الولد هو المعطوف عليه ويشبه ان تكون هي المتصرفة في المتخيلات بان هذا (Ibn-Sīnā, S. 45-46); Übers.: „ Denn die aestimativa [...] nimmt die unsinnlichen intentiones wahr, die sich in den einzelnen sinnlichen Gegenständen befinden, wie die Kraft, die sich im Schaf befindet, und beurteilt, dass es vor diesem Wolf fliehen muß, die beurteilt, dass mit diesem Kind Mitleid haben muss. Und es scheint, als ob sie, die sie in der Vorstellbaren tätig ist, auf eine Weise eine Zusammensetzung und eine Trennung sei.“

Aristoteles sagt in diesem § auch, dass die Vorstellungskraft hier tätig ist, wenn der Mensch sich im Vorstellungsprozess befindet. Diese Wahrnehmungen beziehen sich in beiden Beispielen auf die einzelnen und nicht auf die allgemeinen, abstrahierten Formen, deswegen muß die Fähigkeit, die sie erzeugt, ein innerer Sinn und nicht die Vernunft, die ja für die allgemeinen absoluten Formen zuständig ist, sein. Wir werden sehen, wie diese Kraft mit der praktischen Vernunft verbunden ist und nicht mit der theoretischen Vernunft. Ibn-Sīnā sagt an anderer Stelle, dass es bei den Menschen eine Fähigkeit gibt, die zwischen den sinnlichen Formen kombiniert und sie voneinander trennt, aber nicht nach der Art und Weise, auf die wir diese sinnlichen Formen in der Realität gesehen haben und nicht, wie wir glauben müssen, dass sie im Außen existieren oder nicht. Dann müsste es bei uns eine Fähigkeit geben, die diese Tätigkeit macht. Wenn der Mensch sie verwendet, heißt sie – المتفكرة – die Denkende, und wenn eine tierische Fähigkeit sie verwendet, heißt sie – المتخيلة – die Kombinierende. Ibn-Sīnā aber unterscheidet zwischen dieser Fähigkeit und der aestimativa – المتوهمة. Durch die aestimativa können wir die sinnlichen intentiones, die wir nicht wahrgenommen haben, beurteilen. So sind diese intentiones in ihrer Natur überhaupt unsinnlich – غير محسوسة – wie die Feindschaft, Asympathie, die das Schaf wahrnimmt, wenn es den Wolf sieht. Diese Begriffe nimmt die tierische Seele wahr, aber die Sinnesorgane beteiligen sich an diesem Prozess nicht: „ثم انا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسها اما ان لا تكون في طبائعها محسوسة البتة ,, واما ان تكون محسوسة لكنها لا نحسها وقت الحكم . اما التي لا تكن محسوسة في طبائعها فمثل العداوة والرداءة والمنافرة التي تدركها الشاة في صورة الذئب وبالجملة المعنى الذي ينفرها عنه والموافقة التي تدركها من صاحبها وبالجملة المعنى الذي يؤنسها به . وهذه امور تدركها النفس الحيوانية والحس لا يدلها على شئ منها (S. 160); Übers. : „dann werden wir die Sinnlichen durch intentiones, die wir nicht wahrnehmen, die entweder in ihrer Natur überhaupt unwahrnehmbare oder wahrnehmbare sind, aber wir nehmen sie in der Zeit des Urteiles nicht an. Einige, die in ihrer Natur nicht wahrnehmbar sind, wie die Feindheit und das Schlechtsein und die Ablehnung, in der das Schaf die Form des Wolfes wahrnimmt, und im ganzen die intention, die es von ihm wegschiebt, und die Übereinstimmung, die es von ihrem Besitzer wahrnimmt, oder die intention, mit ihr es sich gesellig macht. Dies sind Dinge, die die tierische Seele wahrnimmt und die das Sinnesorgan überhaupt nicht wahrnimmt.“

Ibn-Sīnā fährt folgendermaßen mit seinem Argument über die Ansicht fort, die besagt, dass die Tätigkeit der aestimativa eine Art von Denken, und zwar nicht nur bei den Tieren, sondern auch beim Menschen ist: „وفي الانسان للوهم احكام خاصة... لا محالة ,,

موجودة فينا وهي الرئيسية الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخيليا مقرونا
بـ“الجزئية وبالصورة الحسية وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية (Ibn Sīnā, S. 161); Übers.: „Beim
Mensch hat die aestimativa ein bestimmtes Urteil [...] das sich unbedingt bei uns
befindet, und sie ist der Hauptherrscher (Haupturteilende) bei den Tieren, aber keine
entscheidende Herrschaft wie die Herrschaft der Vernunft, sondern ein
vorstellendes Urteil, das mit den Einzelheiten und mit den sinnlichen Formen
verbunden ist. Und aus ihr [dieser Kraft] werden die meisten tierischen Taten
erzeugt.“.

Ibn-Sīnā schreibt der aestimativa die Aufgabe der Urteile zu, die nicht weit von den
Vernunfturteilen, aber nicht mit ihr identisch sind, weil sie noch mit den materiellen
Eigenschaften verbunden sind. Der nächste Punkt wird diese Ansicht weiter
erklären.

3.) Aristoteles benutzt die Worte - التفكير والارتياح - „Vorstellungsbildern und
Gedanken“⁷⁹⁹, die auf eine Art von Denken hinweisen. D.h. sie verweisen auf die
Menschen und nicht auf die Tiere wie im Beispiel des Verhaltens des Schafes
gegenüber dem Wolf. Aber das bedeutet noch nicht, dass diese Denkensart mit der
Vernunftstätigkeit zu identifizieren ist. Sie ist noch im Bereich der inneren Sinne,
der Vorstellungskraft (gemeint die aestimativa) angesiedelt. Aristoteles verwendete
in seinem Beispiel vom Sehen des Feuers des Krieges den Ausdruck - في حال توهمه -
„ wenn es sich bei Vorstellungsbildern befindet.“⁸⁰⁰ während seiner
Einbildungstätigkeit. D.h. das Urteil in diesem Beispiel geht auf aestimativa und
nicht auf die Vernunft zurück. Wir haben im vorherigen Punkt gesagt, dass die
Instanz, die dieses Urteil fällt, المتفكرة - Denkende heißt, wenn der Mensch sie
verwendet und متخيلة - Kombinierende heißt, wenn das Tier sie zur Anwendung
bringt.

Aber wie wir in den vorherigen §§ zeigten, hat die Kombinierende bei Ibn-Sīnā eine
andere Aufgabe als die aestimativa. Dennoch sagt Ibn-Sīnā an einer Stelle, dass die
aestimativa nichts Anderes sei als die Kombinierende und die Erinnernde Kraft:
ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة
وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها
...“ (Ibn-Sīnā, S. 163); Übers.: „Es scheint, dass die aestimativa selbst die Denkende
und die Kombinierende und die Erinnernde ist, und sie selbst der Herrscher

⁷⁹⁹ Ebd., S. 337

⁸⁰⁰ Ebd.

(Urteilende) ist. Denn sie ist sich selbst der Herrscher und ist durch ihre Bewegungen und Taten auch Kombinierende und Erinnerende. Denn sie ist Kombinierende aufgrund dessen, was sie in den Formen und die intentiones macht, und Erinnerende aufgrund dessen, was letztlich von ihren Taten herrührt.“ Die Worte des Aristoteles - التفكير والارتياح - „Die Vorstellungsbildern und die Gedanken,, sind in diesem Sinne die Urteile, die die aestimativa fällt und die Ibn-Sīnā im vorherigen Punkt 2.) folgendermaßen erklärt: „وفي الانسان للوهم...وعنه يصدر اكثر الافعال الحيوانية“ (Ibn-Sīnā, S. 161); Übers.: „ Beim Menschen hat die aestimativa...Und aus ihr (dieser Kraft) werden die meisten Taten erzeugt.“

Auch kann man sagen, betrachtet man die Verwendung der Worte - التفكير والارتياح - „die Vorstellungsbildern und die Gedanken“ und die Reaktion, die aus dieser Denkensart folgt, dass Aristoteles die praktische Vernunft für diese Entscheidung bei den Menschen für zuständig hier, er diese Ideen aber anführt, ohne sie weiter zu erklären. Da die Reaktion des Fliehens dem Schmerzhaften, Häßlichen, und die Reaktion, sich zu nähren dem Lustigen und Gut entspricht, gehören sie zum Bereich der praktischen Vernunft, die Aristoteles in diesem Kapitel als Oberbegriff für all diese Tätigkeiten anführt.

Ibn-Sīnā erklärt deutlich diese Verbindung zwischen der aestimativa und der praktischen Vernunft. Die praktische Vernunft verbindet die inneren Sinne und die theoretische Vernunft. Aber die letzte Stufe der inneren Sinne, die mit der praktischen Vernunft in Verbindung steht, ist die aestimativa: „لان العلاقة البدنية كما... سيتضح بعد لاجل تكميل العقل النظري وتزكيته وتطهيره والعقل العملي هو مدبر تلك العلاقة ثم العقل العملي يخدمه الوهم والوهم تخدمه قوتان...اي الذاكرة ... جميع القوى الحيوانية“ (Ibn-Sīnā, S. 50-51); Übers.: „Weil die körperliche Beziehung, wie geklärt wird, nachher ist, um die Vervollkommnung der theoretischen Vernunft zu erreichen und sie zu reinigen, und die praktische Vernunft diejenige ist, die diese Beziehung kontrolliert, und dient die praktische Vernunft die aestimativa, und dient die aestimativa zwei Fähigkeiten [...], der Erinnerung [...] und allen tierischen Fähigkeiten.“

An einer anderen Stelle sagt Ibn-Sīnā deutlich, dass die Tätigkeit der aestimativa vernünftig ist. Aber bestimmt meinte er dies nicht im Sinne der vernünftigen Formen, die ganz von der Materie abstrahiert sind, sondern er verwendet den Ausdruck - لما كان يعقل - d.h. „nicht gedacht würden“ hier nur, um die Ähnlichkeit und nicht die Identität der Tätigkeit der aestimativa und der Vernunft aufzuzeigen, genau wie Aristoteles in § Nr. (431a8-14) - aber mit einem Unterschied, nämlich,

dass die aestimativa, obwohl sie der praktischen Vernunft nahesteht, ihre Formen nicht ganz von den materiellen Eigenschaften befreit hat; Er sagt über diese Ansicht: „و اما الوهم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة في التجريد (يقصد ابن سينا مرتبة قوة الخيال) ، لانه ينال المعاني ، التي ليست هي ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة وذلك لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الالمواد جسمانية. واما الخير والشر والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادية. وقد عرض لها ان تكون مادية والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خير او شر او موافق او مخالف الا عارضا لجسم وقد يعقل ذلك بل يوجد. فبين ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد يعرض لها ان كانت مادية . والوهم انما ينال ويدرك امثال هذه الامور. فاذا الوهم قد يدرك امور غير مادية ويأخذها عن المادة كما يدرك ايضا معا معاني غير محسوسة وان كانت مادية . فهذا النزاع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النزعين الاوليين (يقصد ابن سينا أي قريب من العقل وخاصة العملي) الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة لانه يؤخذها جزئية (Ibn-Sīnā, S. 61-62); Übers.: „Aber die aestimativa überschreitet diese Stufe der Abstrahierung, weil sie die intentiones, die in sich selbst nicht materiell sind, aufnimmt. Auch das kann geschehen, wenn sie [diese intentiones] in einem materiellen Ding gewesen sind. Weil die Gestalt und die Farbe und die Position und ähnliche Dinge nur zu körperlichen Dinge gehören können. Das Gute und das Schlechte und die Anpassung und die Unanpassung und Ähnliches sind Dinge, die in sich selbst keine materiellen Dinge sind. Und es kann sein, dass sie materiell sind. Der Beweis dafür, dass diese Dinge nicht materiell sind, ist, dass, wenn diese Dinge in sich selbst materiell wären, dann das Gute, das Schlechte, die Anpassung und die Unanpassung nicht gedacht würden. Aber das geschieht nur, wenn sie sich auf einen Körper beziehen. Vielleicht wird das [diese intentiones] gedacht, aber so etwas existiert. Es scheint dann, dass diese Dinge in sich selbst immateriell sind. Und trotz das sie materiell waren. Die aestimativa nimmt ähnliche Dinge auf und nimmt sie auf. Die aestimativa kann Dinge, die nicht materiell sind, wahrnehmen, und sie nimmt sie von der Materie auf, und kann auch unsinnliche intentiones wahrnehmen, wenn sie auch materiell sind. Dieses Herausziehen ist dann stärker in der Abstrahierung und steht der Einfachheit von den ersten beiden Herausziehen nahe [Er meint der Vernunft, besonders der praktischen Vernunft und ist in ihrer Abstrahierungsstufe weit von der Abstrahierung der Vorstellungskraft und des Gemeinsinnes entfernt.]. Aber trotzdem abstrahiert sie diese Form nicht vom Begleiter der Materie, weil sie sie in Einzelheiten aufnimmt, gemäß einer Materie und gemäß ihr selbst (die Form), und abhängig von einer sinnlichen Form, die sich

mit dem Begleiter der Materie gedeckt, und mit der Beteiligung der Vorstellungskraft.“

Nach diesen Angaben Ibn-Sīnās finden wir parallele Ideen, die den Ideen dieses Kapitels bei Aristoteles entsprechen.

1.) Die aestimativa ist für die Urteile, die in sich selbst sinnlich sind, zuständig, auch wenn diese intentiones aus den materiellen Dingen heraus entnommen sind.

2.) Einige dieser intentiones sind das Gute und das Schlechte - الخير والشر. Aristoteles behandelt diese beiden Begriffe unter dem nächsten Punkt. Er behandelt auch andere intentiones wie die Anpassung und die Unanpassung. Wir haben diese beiden Begriffe in diesem Kapitel in § Nr. (431a8-14) vorgestellt. In diesem behandelten § zeigen Aristoteles und Ibn-Sīnā auch die Verbindung zwischen dem Verhalten der Tiere und des Menschen bezüglich der Wahrnehmung - الادراك“, also der aestimativa und nicht der Vernunft, auf.

3.) Diese intentiones sind nach Ibn-Sīnā durch die eine seelische Tätigkeit, die Ibn-Sīnā mit dem Wort - يعقل – d.h. „denkt“ identifiziert, bestimmt. Ibn-Sīnā verwendet an dieser Stelle gleichzeitig für dieselbe Erklärung auch das Wort - يدرك - wahrnimmt. Aristoteles nannte diese Tätigkeit auch - التفكير والارتياح – „Vorstellungsbildern und Gedanken“, aber nicht wie im Sinne der vernünftigen Form. Er will vielmehr sagen, dass diese Tätigkeit als Prozess der Vernunftstätigkeit ähnlich ist (Siehe § Nr. (431a8-14)).

4.) Diese Tätigkeitsart wird mit der Bewegung identifiziert. Ibn-Sīnā erwähnt die Identität der Bewegung mit der aestimativa nicht. Aber er erwähnt diese Idee indirekt, wenn er in der oben gezeigten Angabe die unvollständige Abstrahierung, die die aestimativa durchführt, vorstellt. Die Abstrahierung der aestimativa ist die höchste Stufe, die ein innerer Sinn erreichen kann. Ihre Abstrahierung steht am Anfang der Vernunftabstrahierung, weswegen ihre Tätigkeit der Tätigkeit der Vernunft ähnlich ist, aber nicht identisch. Und als solche, deren Tätigkeit noch dem Wahrnehmungsbereich zugerechnet wird und nicht dem Denkbereich, ist ihre Tätigkeit mit der Bewegung identifiziert. Die Bewegung ist die Beschreibung der Tätigkeitsart aller Wahrnehmungsorgane außer der Vernunft.

Die Formen der theoretischen Vernunft sind auch nicht allgemein, sondern Einzelheiten und beziehen sich auf einzelne, bestimmte Objekte. Auch die Objekte der praktischen Vernunft beziehen sich nicht auf die allgemeinen intentiones wie die der theoretischen Vernunft, sondern auf die Einzelheiten. Im fünften Kapitel der

ersten Abhandlung von „ Die Wissenschaft der Seele “ stellt Ibn-Sīnā, nachdem er die tierischen Seelenkräften aufgezeigt hat (Ibn-Sīnā, S. 40-46), die menschlichen Seelenkräfte vor. Diese menschlichen Seelenkräfte sind in zwei Teile geteilt: In die Wissende - عالمة - und in die Praktische - عاملة. Beide haben denselben Namen: Die Vernunft. Die Praktische, die die praktische Vernunft ist, ist “ فالعاملة قوة هي مبدا محرك “ لبدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى اراء تخصصها اصطلاحية. ولها اعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية النزوعية واعتبار بالقياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس الى نفسها. فاعتبارها بحسب القياس الى القوة الحيوانية النزوعية هو القبيل الذي يحدث منه فيها هيئات تخص الانسان يتهيأ بها بسرعة فعل وانفعال مثل الخجل والحياء والضحك والبكاء وما اشبه ذلك واعتبارها الذي بحسب القياس الى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة هو القبيل الذي تتحاز اليه اذا اشتغلت باستتباب التدابير في الامور الكائنة الفاسدة واستتباب الصناعات الانسانية واعتبارها الذي بحسب القياس الى نفسها هو القبيل الذي تتولد فيه بين العقل العملي والعقل النظري الاراء التي تتعلق بالاعمال وتستقيض ذائعة مشهورة مثل ان الكذب .. (Ibn-Sīnā, S. 46-47); Übers.: „Die Praktische ist eine Fähigkeit, die ein Prinzip ist, das den menschlichen Körper zu einzelnen Taten, die sich besonders auf die Überlegung beziehen, bewegt, und zwar gemäß der Meinungen, die zu ihr gehören, aber auf eine ausdrückliche Weise. Sie hat in Bezug auf die tierischen instinktiven Fähigkeiten eine Betrachtungsweise, und eine Betrachtungsweise in Bezug auf die tierische Kombinierende Fähigkeit und auf die aestimativa Fähigkeit, und eine Betrachtungsweise in Bezug auf sich selbst. In Bezug auf die treibende tierische Fähigkeit ist die Situation - القبيل -, aus der in ihr Gelegenheiten, die den Menschen betreffen und durch die sie reagiert - يتهيأ - in schnellen Taten und Reaktionen wie dem Schämen, dem Lachen, dem Weinen und Ähnlichem. In der Betrachtungsweise, die in Bezug auf die tierische Fähigkeit, die Kombinierende und die aestimativa, ist, ist die Situation, zu der sie neigt, wenn sie sich mit den Schlußfolgerungen der Gesetzten - التدابير - der vergänglichen und werdenden Sachen beschäftigt, und der Schlußfolgerung der menschlichen Taten. In Bezug auf sich selbst ist die Situation - القبيل -, die aus dem Treffen zwischen der praktischen Vernunft und der theoretischen Vernunft stammen und deren Meinungen sich auf die Taten beziehen, die berühmt sein werden, wie z.B. die Lüge und die Unterdrückung häßlich sind [...].“

Ibn-Sīnā beschreibt dann für die praktische Vernunft die Tätigkeit, die sich auf die Einzelheiten bezieht. Ihre Tätigkeit steht in diesem Sinn nicht weit von der Tätigkeit der aestimativa entfernt. Damit will ich betonen, dass Aristoteles, wenn er von der aestimativa in diesem Kontext spricht, nichts anderes meint als die praktische Vernunft, die, wie wir in diesem Kapitel des Aristoteles gesehen haben, sehr eng mit

der aestimativa verbunden ist. Die Tätigkeiten der praktischen Vernunft beziehen sich auf die einzelnen Taten, die aber von einer Urteilsart, der Überlegung – الروية – begleitet sind. Wir sehen nach dieser Vorstellung des Ibn-Sīnā, wie die praktische Vernunft mit den Wahrnehmungsorganen eng verbunden ist, die aber alle in dieser Beziehung die Beteiligung der aestimativa verlangen, ohne die die praktische Vernunft ihre Aufgabe als - مبدأ محرك لبدن الانسان... - Prinzip, das den menschlichen Körper bewegt - nicht ausüben kann. Dies betrifft die Verbindung zwischen diesen Wahrnehmungsorganen und der theoretischen Vernunft (Siehe auch zur Tätigkeitsart der praktischen Vernunft, die sich auf die einzelnen Taten bezieht, bei Ibn-Sīnā, S. 203-204).

4.), 5.), 6.): Diese Punkte beschäftigen sich eigentlich mit einer Idee, die besagt, dass es einen Unterschied zwischen den Objekten der praktischen Vernunft und der theoretischen Vernunft gibt. Das Falsche und das Wahre sind die Urteile der theoretischen Vernunft. Das Gute und das Schlechte sind die Urteile der praktischen Vernunft. Die beiden Tätigkeiten beider Vernünfte sind einander ähnlich in ihrer Funktionsweise, aber nicht in im Wesen ihrer Tätigkeit. Die Urteile der theoretischen Vernunft sind von der Materie abstrahiert, beziehen sich nicht auf die einzelnen Taten wie die Tätigkeit der praktischen Vernunft, sondern auf die allgemeinen Taten, auf das Absolute, nicht auf bestimmte Dinge wie die der praktischen Vernunft (Siehe § Nr.-431a4-8 -, siehe auch die oben erwähnten Angaben bei Ibn-Sīnā unter dem vorherigen Punkt). Die Falschheit und die Wahrheit sind intentiones, die einfach sind, allgemein wie die mathematischen Zahlen. Das Gute und das Schlechte sind stets auf bestimmte Taten bezogen. Die mathematischen Zahlen - oder “الاشياء المعنوية” - sind erst in der aestimativa – التوهم - gemeint ist die letzte Stufe, bevor sie die Vernunft erreichen – abstrahiert (Sich zu diesem Thema im vierten Kapitel die §§ Nr. -429b10-12- und -429b16-18. Siehe auch oben Punkt 2.).

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā für diese oben erwähnten Punkte sind bei ihm unter der Behandlung der praktischen Vernunft zu finden. Er stellt diese Behandlung an verschiedenen Stellen seines Buches „Die Wissenschaft der Seele“ vor. Außer seinen oben erwähnten Aussagen stellen wir die anderen Aussagen vor, die dieses Thema behandeln.

Ibn-Sīnā sagt über diesen Unterschied, als er die verschiedenen Seelenfähigkeiten im allgemeinen vorstellte, dass die vegetative Seele, die tierische Seele sei (Ibn-Sīnā, S. 34-38) und spricht dann über die menschliche Seele. Er sagt, dass sie sich in zwei

verschiedene Funktionen aufteile: Die eine sei, das Vernünftige zu denken, d.h. das Allgemeine, Absolute, das zur Aufgabe der theoretischen Vernunft gehört. Die andere sei das Entdecken der überlegten Taten und die Unterscheidung zwischen dem Guten und Schlechten: “وافعال تختص بالناس مثل تعقل المعقولات واستتباط الصنائع والروية” (Ibn-Sīnā, S. 38); Übers.: „Und die Taten beschränken sich nur auf die Menschen, wie das Denken der denkenden Dinge und die Entdeckung der künstlichen Taten und die Überlegung in den Lebewesen (Seienden) und der Unterschied zwischen dem Schönen und dem Häßlichen.“ An einer anderen Stelle, an der er die drei Seelenarten vorstellt, sagt er über die menschliche Seele, dass es bei ihr einen Unterschied zwischen den beiden Vernunftarten gebe und dass dieser darin bestehe, dass die eine die allgemeinen Dinge denkt, und die andere Vernunft, die die oben beschriebene Aufgabe hat, die Entdeckung durch Überlegung hervorbrächte; er sagt: „والتالث النفس الانسانية وهي كمال, اول لجسم طبيعي الى من جهة ما ينسب اليه انه يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستتباط بالرأي ومن اول لجسم طبيعي الى من جهة ما يدرك الامور الكلية“ (Ibn-Sīnā, S. 40); Übers.: „Und der dritte Teil (der Seelenarten) ist die menschlichen Seele: Sie ist eine primäre Entelechie für einen natürlichen Körper in Bezug auf das, was ihm (der Körper) die Taten, die durch freien Willen und durch Entdeckung durch die Überlegung ausgeübt werden, und in Bezug auf das, was er an allgemeinen Sachen denkt.“

Der Unterschied zwischen schön und häßlich bezieht sich auf die vorher behandelten §§ (431a8-14), (431a14-17) und (431b2-12), Besonders denken wir an die Ausdrücke, die in diesen §§ verwendet werden und sich bei Ibn-Sīnā so lesen: “يتلذذ” d.h. Angenehmes, “يكره” d.h. Schmerzhaftes, “الجيد” d.h. das Gute, “الردئ” d.h. das Schlechte, “الاستبشاع” d.h. Schmerzempfinden, “لذيذ” d.h. das Lust, “كريه” d.h. meidet (siehe die Übersetzung von O. Gigon für alle diese Begriffe, S. 335). All diese Ausdrücke sind unter die psychischen Situationen, die durch die Beteiligung der aestimativa und der praktischen Vernunft entstehen, einzuordnen. Das Begehren ist unter dieses Verhalten ebenfalls eingeordnet. Die Reaktion auf diese Situationen sind entweder “طالباً” d.h. begehert oder “هارباً” d.h. meidet. Die Reaktionen auf diese psychischen Situationen lassen den Menschen zwischen zwei Objekten, auf die sich diese Situationen beziehen, wählen, d.h. wie bei der Wahl der theoretischen Vernunft dieses Objekt entweder zu bejahen oder das andere zu verneinen. Das Verneinen und das Bejahen der Urteile der theoretischen Vernunft beziehen sich nur auf die allgemeinen Sachen - الامور الكلية. Die - الاستتباط بالرأي - die Entdeckung durch Überlegung bezieht sich aber auf die einzelnen Dinge, wie Ibn-Sīnā deutlich sagt.

An einer anderen Stelle, die wir vorher unter Punkt 3.) erwähnten, äußert sich Ibn-Sīnā ähnlich, wenn er die Tätigkeit der praktischen Vernunft mit den - الافاعيل الجزئية - den einzelnen Taten -, die sich auf die Bewegung des Körpers beziehen, in Beziehung setzt. In dieser Angabe, die wir oben unter Punkt 3. erwähnten, sagt er deutlich, dass das Verneinen und Bejahen nicht wie bei der theoretischen Vernunft ist, sondern in dem Sinne, dass die Lüge und die Unterdrückung häßlich sind (Siehe Ibn-Sīnā, S. 47-48). Die Häßlichkeit ist eine Art von Verneinen. Die Tätigkeit der praktischen Vernunft bezieht sich dann auf die ethischen Urteile (Ibn-Sīnā, S. 47-48). Wenn die praktische Vernunft in ihren Taten den Seelenfähigkeiten, die mit dem Körper verbunden sind, folgt, dann entstehen die schlechten Werte - الاخلاق الرذيلة. Und umgekehrt verhält es sich, wenn diese Fähigkeiten folgen. Dann entstehen die guten Werte. Denn sie (die praktische Vernunft) soll nicht von diesen Fähigkeiten beeinflusst werden. Die Bezeichnung der Tätigkeit der praktischen Vernunft basiert auf der Tatsache, dass diese Vernunft mit den Wahrnehmungsorganen in Verbindung steht, die wiederum eine direkte Verbindung zum Körper haben. Deswegen ist sie für den Körper und seine Verhaltensweise - وجهه الى - verantwortlich. Diese Vernunft schaut immer den Körper an - البدن وسياسته (Siehe Ibn-Sīnā, S. 47-48).

Was die theoretische Vernunft betrifft, sagt Ibn-Sīnā, dass sie nach den höheren Prinzipien schaue - ووجه الى المبادئ العالية. Aus der Anschauung der praktischen Vernunft nach der unteren Richtung (d.h. nach der einzelnen Prinzipien: die praktische Handlungen) „الجهة السفلية“, entsteht die Ethik, und aus der Anschauung der theoretischen Vernunft nach oben (d.h. nach der allgemeinen Prinzipien) entsteht - العلوم - die Wissenschaft, gemeint ist die Wissenschaft, die die absoluten, allgemeinen Dinge, Themen behandelt (Ibn-Sīnā, S. 48). Die theoretische Vernunft ist eine Fähigkeit, die die ganz abstrahierten Dinge bearbeitet und denkt. Er sagt über sie: „من شأنها ان تتطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة فان كانت مجردة بذاتها فاخذها لصورتها, ,, في نفسها اسهل وان لم تكن فانها تصير مجردة بتجريد اياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيئ.“ (Ibn-Sīnā, S. 48); Übers.: „[...] eine von ihren Gelegenheiten ist, dass sie sich in den allgemeinen Formen, die von sich selbst von der Materie abstrahiert wurden, einprägen. Wenn sie in sich schon abstrahiert sind, dann ist ihr Einnehmen ihrer Form in sich selbst leichter. Und wenn es nicht so ist, dann wird sie abstrahiert, indem sie sie abstrahiert, und zwar bis keine der materiellen Begleiter - علائق المادة - in ihr bleibt.“ Diese Aussage ist nichts Anderes als die oben erwähnten Ausdrücke des Aristoteles: „المعرة من الهيولي,“ d.h. Das durch Abstraktion Bezeichnete wird

geacht und „الاشياء المعنوية“ d.h. die mathematischen Dinge. Die Urteile, die sich auf diese Objektart beziehen, sind entweder falsch oder wahr, aber nicht schlecht oder gut, lustig oder häßlich wie z.B. bei den Urteilen über ein mathematisches Ergebnis oder ein logisches Argument, das sich auf ein absolutes Thema wie die Gottesexistenz bezieht.

Ibn-Sīnā verbindet diese Ideen, wenn er im ersten Kapitel der fünften Abhandlung von „ Die Wissenschaft der Seele “ über die Merkmale der Taten und Reaktionen des Menschen spricht und diese auf die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft bezieht (Ibn-Sīnā, S. 199-206).

Ibn-Sīnā erwähnt am Anfang dieses Kapitels die Merkmale, die den Menschen vom Tier unterscheiden. Um einen Umfang für den Unterscheid zwischen der praktischen Vernunft und der theoretischen Vernunft zu haben, ist es notwendig, diesen Unterschied aufzuzeigen. Diese Merkmale sind die Voraussetzung für die Differenzierung der aestimativa, die bei den Tieren als die höchste Seelenfähigkeit gilt, von der praktischen Vernunft, die als erste Stufe der menschlichen Seele gilt. Die praktische Vernunft ist, wie wir vorher erwähnten und wie Aristoteles zeigte, sehr eng mit der aestimativa verbunden. In ihrer Tätigkeit liegt schon das erste dieser Merkmale, die - nach Ibn-Sīnā – folgendermaßen lauten:

- 1.) Die Menschen können nur in einem Gemeinschaftsleben leben. Bei den Tieren lebt jedes für sich.
- 2.) Die Bedürfnisse der Menschen beschränken sich nicht nur auf das, was die Natur ihnen schenkt, sondern er braucht Dinge, die die Natur ihm nicht direkt geben kann, wie Kleider usw. Die Tiere begnügen sich mit dem, was die Natur ihnen gibt - لباس كل واحد معه في الطباع - Das Kleid von all ihnen ist in ihrer Natur geprägt. Diese Bedürfnisse verlangen von den Menschen dieses Zusammenleben.
- 3.) Die Kommunikationsmittel bei den Menschen beschränken sich nicht auf seine Triebe wie bei den Tieren „ بالطبع وعلى جملة من الموافقة والمنافرة غير محصلة ولا مفصلة “ (Ibn Sīnā, S. 200); Übers.: „ nach der Natur und nach Menge von Übereinstimmung und Ablehnung die noch nicht vorhanden sind und die nicht in einer ausführlichen Weise sind “, sondern sie beziehen sich auf seine unendlichen Sachen, die er braucht „ بالوضع وذلك لان الاعراض الانسانية تكاد ان لا تنتهى “ (Ibn Sīnā, S. 200); Übers. : „ aber was der Menschen gehört ist nach der Position (Situation), weil die menschliche Angebote und (Nachfrage) sind unendlich “

4.) Die Taten der Tiere, wie der Bau ihrer Häuser, geschieht nicht durch Überlegung und Syllogismus - استتباط وقياس - wie beim Menschen, sondern durch ihre Triebe und Inspiration - الهام وتسخير. Diese Taten und Ähnliches sind bei den Tieren dazu da, ihre Gattung zu bewahren und zu verbessern - لإصلاح أحوالها وللضرورة النوعية. Bei den Menschen sind sie da, um den notwendigen persönlichen Interessen jedes Menschen zu dienen - للضرورة الشخصية.

5.) Wenn Menschen etwas Besonderes antreffen, dann reagieren sie mit Bewunderung - التعجب - dann folgt dieser Reaktion auch Lachen. Und auch reagiert er auf schmerzliche Situationen mit einer Erregung, die - ضجر - Langweile - heißt, und dieser folgt Weinen.

6.) Das Verhalten der Menschen, das sich auf Erlaubtes und Verbotenes bezieht, basiert auf der Erziehung, die sie als Kinder erhielten. Was erlaubt ist, gilt als schön, und was verboten ist, ist häßlich. Diese Befehle sind durch Glauben und Überlegung entstanden. Bei den Tiere sind diese Befehle die Ergebnisse seiner Natur - وهي ان كل الحب الالهي - , oder entsprechen der göttlichen Inspiration - الحيوان يؤثر بالطبع.

7.) Die Menschen reagieren mit Scham - الخجل - auf die Taten, die sie begangen, die aber nach dem allgemeinen Konsens verboten sind.

8.) Die Menschen reagieren mit Angst auf die Zukunft, wenn die dahingehenden Äußerungen aufzeigen, dass die zukünftigen Ereignisse ihnen schädlich sein könnten. Bei den Tieren bezieht sich diese Angst auf den Moment. Aus dieser Angst folgt beim Menschen eine Bitte - الرجاء -, durch die der Mensch diese Angst verschwinden zu machen sucht und die sich auf die Zukunft richtet, beim Tier bezieht sich auch dies auf den Moment und ist durch die Triebe geprägt.

9.) Die Taten der Menschen beziehen sich auch auf die Zukunft, aber die der Tiere nur auf den Moment (Sich alle diese Punkte bei Ibn-Sīnā im ersten Kapitel der fünften Abhandlung, S. 199-203).

Nach dieser Vorstellung erwähnt Ibn-Sīnā die Merkmale, die besonders den Menschen kennzeichnen. Diese Merkmale entsprechen der oben erwähnten Ansicht des Aristoteles über den Unterschied zwischen der praktischen Vernunft und der theoretischen Vernunft.

1.) Der Mensch hat die Fähigkeit, die allgemeinen, absolut abstrahierten vernünftigen intentiones zu denken und das Unbekannte zu wissen, und zwar durch Bestätigung und Betrachtung - تصديقا وتصورا.

2.) In diesem Punkt gibt es Ideen, die den oben erwähnten §§ bei Aristoteles entsprechen (§§ Nr. (431b2-12) und (431b12-17)). Man unterscheidet bei den Menschen zwischen zwei Arten von Verhalten: Das eine bezieht sich auf die einzelnen Taten - تصرفا بامور جزئية -, das andere auf die allgemeinen Taten - امور كلية. Was als allgemein bezeichnet wird, beschränkt sich nicht nur auf dieses oder jenes wie das einzelne.

Denn wir haben zwei Fähigkeiten, die eine ist für die allgemeinen Meinungen - الاراء الكلية - und die andere ist für die Überlegung über einzelne Taten - الامور الجزئية - zuständig, die nach dem Verhaltensmuster erlaubt oder verboten, schadet oder ist nützlich, schön oder häßlich, gut oder böse agieren. Er sagt: „ فتكون للانسان قوة تختص بالاراء الكلية وقوة اخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل او يترك مما ينفع ويضر. وفيما هو جميل وقبيح وشر. “ (Ibn-Sīnā, S. 203-204); Übers.: „ Dann es gibt dem Menschen Fähigkeit, die sich auf die Überlegung über die einzelnen Taten, die zeigt was man tun muß und was nicht, was nützlich ist oder schadet, was schön ist und was häßlich und was gut und was schlecht ist.“

Alle diese Taten sind durch Betrachtung und Syllogismus erzeugt, also entweder richtig oder falsch. Das Ziel dieser Art von Verhalten ist es, über eine Überlegung zu einer einzelnen zukünftigen Tat, die als möglich bezeichnet ist, zu urteilen. Wenn das Urteil durch diese Fähigkeit entsteht, dass wird ihrem Urteil eine andere Fähigkeit folgen, und zwar die Bewegung der beschliessenden Fähigkeit - حركة القوة - , die den Körper bewegt. Diese Fähigkeit folgt auch den tierischen Fähigkeiten bei den Tieren, gemeint ist besonders die aestimativa wie im Beispiel von Schaf und Wolf. Die Fähigkeit, die für die einzelnen Taten verantwortlich ist, erhält die allgemeinen Prinzipien - المقدمات الكبرى - (Ibn Sīnā, S. 204) die sich dann auf die einzelnen Taten beziehen - فيما تروي وتنتج في الجزئيات - (Ibn Sīnā, S. 204) in dem, was sie überlegt und produziert im Einzelnen.

3.) Die erste Fähigkeit, die bei ihr nur fester Glaube ist - اعتقاد - verhält sich, ohne sich auf die Einzelnen zu beziehen, in Bezug auf die Denkebene - النظر. Deswegen heißt sie theoretische Vernunft, und ihre Objekten als solche sind von der Materie ganz abstrahiert (Sich die oben zuletzt erwähnten Paragraphen bei Aristoteles in diesem Kapitel). Ibn-Sīnā sagt wie Aristoteles, dass die Urteile dieser Fähigkeit sich nur auf die falschen oder wahren Urteile - و ذلك للصدق للكذب - beschränken und auf die notwendigen oder möglichen oder unmöglichen - وذلك للواجب والممتنع والممكن - , und ihre Prinzipien sind a priori, angeboren, primär - ومبادئ تلك من المقدمات الاولى - . Alle

diese Angaben Ibn-Sīnās über die theoretische Vernunft entsprechen den Angaben des Aristoteles, die er im vorletzten Paragraphen erwähnte; Er sagt in § (431b12-17): „ ادراك العقل الاشياء المعرارة من الهيولي ,, d.h. „ Das durch Abstraktion Bezeichnete wird gedacht,...“.

Die zweite Fähigkeit, deren Taten sich auf die Einzelnen beziehen, verhält sich in Bezug auf die Taten, weswegen sie die praktische Vernunft heißt. Ibn-Sīnā schreibt ihr auch die Aufgaben zu, die Aristoteles in den beiden letzten Paragraphen dieses siebten Kapitels erwähnte. Sie zeigen dem Menschen, was das Gute oder Schlechte im Einzelnen ist - وهذا للخير والشر في الجزئيات - siehe § Nr. (431a8-14) und (431a14-17), sowie (431b2-12). Eine weitere Aufgabe ist, zu unterscheiden zwischen schön und häßlich und zwischen dem, was erlaubt und verboten ist - وهذا للقبیح والجميل والمباح - bei Aristoteles „ التلذذ والاستبشاع ,, wie in § Nr. (431a8-14) d.h. das Lust oder Schmerzempfinden oder die Worte „ مطلوبوا او مهروبا ,, d.h. begehrt oder meidet die in verschiedenen Paragraphen dieses Kapitels vorhanden sind.

Die Prinzipien dieser Vernunft basieren auf dem Konsens, der in der Gesellschaft herrscht, und auf den Behauptungen und auf den schwachen Erfahrungen, die von den Behauptungen stammen. Deswegen unterschieden sie sich von den festen, argumentierten Erfahrungen. All diese Unterschiede und besonders diese Letzten sind dem ähnlich, was Aristoteles über dieses Thema im o.g. Paragraphen gesagt hat.

Für diese beiden Vernunftsarten gibt es Behauptung und Vermutung - رأى وظن. Der Unterschied zwischen den beiden Begriffen ist folgender: Bei der Behauptung gibt es feste, unbezweifelte Glaubensinhalte - الاعتقاد المجزوم به. Die Vermutung dagegen ist der Glaube, der mehr auf der Möglichkeit aufbaut, und nicht etwa ein festes Denken - الاعتقاد المميل اليه مع تجويز الطرف الثاني. Die Vermutung ist der Glaube, der (zu einer bestimmten Idee) neigt, aber dazu erlaubt der Glaube an der zweiten Seite (d.h. sie erlaubt die Neigung zu anderen Idee auch).

Alle Beispiele, die Aristoteles in diesem Kapitel erwähnt und die Situationen und die Reaktionen, die ihnen entsprechen, sind das Verhalten der praktischen Vernunft beim Menschen und die aestimativa bei den Tieren, wie Ibn-Sīnā herausstellt.

Die Aussage des Aristoteles in § Nr. (431b2-12) - über die Reaktion - جذبہ الطلب d.h. sucht es dies - ان يسرع اليه - d.h. will ihn schnell haben und - هرب - d.h. flieht die nach den psychischen Situationen - لذیذ - d.h. angenehm und - كريهه - d.h. schmerzlich verursacht werden, entspricht dem, was Ibn-Sīnā in der oben erwähnten

Aussage über die beschliessende Fähigkeit - القوة الاجماعية -, die den Urteilen der praktischen Vernunft folgt, sagte. Die Reaktion, das Fliehen oder das Haben in diesem Sinn, sind die Folge der Bewegung des Körpers, der diese Fähigkeit verursacht aufgrund der Urteile der praktischen Vernunft.

Ibn-Sīnā fasst alle Ideen, die Aristoteles in diesem siebten Kapitel über den Grund der Bewegung des Körpers vorstellte, in einer Aussage zusammen. Er sagte: „وتكون المبادئ الباعثة لقوته الاجماعية على تحريك الاعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة وغضب وتكون“ (Ibn-Sīnā, S. 205); Übers.: „Die Prinzipien, die seine beschliessende Fähigkeit reizen, um die Teile des Körpers in Bewegung zu bringen, sind die vorstellende aestimativbilder, die praktische Vernunft, die Lust und Begierde und der Ärger. Die Tiere haben nur drei von diesen.“

Die beschliessende Fähigkeit, die Ibn-Sīnā hier erwähnt, ist bei Aristoteles im Verlaufe dieses siebten Kapitels beschrieben als die Reaktion, die entweder das Fliehen oder das Haben hervorbringt. Die vorstellende aestimativbilder des Ibn-Sīnās ist bei Aristoteles in diesem Kapitel ebenfalls erwähnt, wie das Wort - التخيل - der Vorstellungsprozess, der die aestimativa - التوهم - erzeugt, zeigt. Siehe dazu § Nr. (431a14-17) und (431a17-18,19) sowie die anderen Paragraphen. Die Erwähnung der praktischen Vernunft in diesem Kapitel ist nur indirekt entdeckbar. Aber die Beispiele, die Aristoteles verwendet, und alle seine Erklärungen beziehen sich nicht auf die Tiere, sondern immer auf den Menschen, der das Zentrum seiner Diskussion ist. Die Lust und Begierde finden wir in § Nr. (431a14-17). Den Ärger finden wir in diesem Kapitel des Aristoteles in den Situationen, vor denen der Mensch flieht, wenn er auf etwas reagiert, das er als unangenehm, schmerzhaft, schlecht empfindet.

Die Diskussion über den Unterschied zwischen Tier und Mensch in dieser Frage haben wir schon im dritten Kapitel § Nr. (428a22-24) und (428a24-b2) und (428b2-29) behandelt.

Wir haben die parallelen Stellen bei Ibn-Sīnā zu dieser Ansicht gezeigt, als wir das vierte und sechste Kapitel behandelt haben, besonders bei der Behandlung des §. Nr. (429b5-9) und der anderen, die ihm bis zum Ende des vierten Kapitels folgen. Besonders ist auf die Behandlung von § Nr. (429b16-18) zu verweisen. Das ganze sechste Kapitel behandelt diese Ansicht.

Die letzte Aussage in § Nr. (431b17-19) bezieht sich auf die Frage Aristoteles', ob die Vernunft, wenn sie im Körper ist, Dinge, die vom Körper getrennt sind, denken

kann oder nicht. Die Aussage des Aristoteles: „وسننظر اخيرا ان كان يمكن العقل وهو في الجسم“ d.h. „Ob es möglich ist, etwas vom Abgesonderten zu denken, ohne selbst von der Grösse abgesondert zu sein, das wird später zu prüfen sein.“⁸⁰¹ darf man nicht dahingehend verstehen, als wolle Aristoteles sagen, dass die Vernunft, wenn sie im Körper ist, denken kann, sondern wenn sie im Laufe ihrer Tätigkeit mit ihm in Verbindung steht. Der Ausdruck „im Körper“ macht in diesem Zusammenhang keinen Sinn, wohl aber die Lesart, dass es sich um die Verbindung von Körper und Vernunft bei der Tätigkeit der letzteren handelt.

Ibn-Sīnā führte an der oben erwähnten Stelle seine Ansicht weiter auseinander und sagte, dass beide Vernunftarten eine Verbindung zum Körper haben, aber mit einem Unterschied: Die praktische Vernunft braucht den Körper bei allen ihren Tätigkeiten, die theoretische Vernunft dagegen nur in einigen Fällen, d.h., sie kann auf ihn verzichten und sich auch nur auf sich selbst stützen: „والعقل العملي يحتاج في افعاله“ (Ibn-Sīnā, S. 205); Übers.: „Die praktische Vernunft braucht den Körper und die körperlichen Fähigkeiten, um alle ihre Taten zu üben, aber die theoretische Vernunft braucht etwas vom Körper und seinen Fähigkeiten, aber nicht immer.“ Die theoretische Vernunft hat also die Aufgabe, die abstrahierten Dinge zu denken. Sie kann diese Aufgabe auch in einige Fällen erfüllen, wenn sie mit dem Körper verbunden ist. Nach Ibn-Sīnā sind die beiden Vernunftsarten das Wesen der menschlichen Seele, die eine ist theoretisch, die andere praktisch. Die theoretische Seite vervollkommnet sich selbst - الاستكمال بذاته - (Ibn-Sīnā, S. 205) und kann in ihrer Tätigkeit auf den Gebrauch des Körpers verzichten: „ومستعد ان يتحرر عن افات“ (Ibn-Sīnā, S. 205); Übers.: „Und sie ist vorbereitet, sich von Situationen der Beteiligung (mit dem Körper), die sie betreffen zu befreien.“ Die praktische Vernunft ist die andere Seite des Wesens der menschlichen Seele, die eine Verbindung mit dem Körper hat. Diese Vernunft ist für das Wesen der menschlichen Seele der Führer für alle ihre Fähigkeiten, die zum Körper gehören: „بقوة تسمى العقل العملي وهي رئيسة القوى التي له الى جهة البدن“ (Ibn-Sīnā, S. 205); Übers.: „In einer Fähigkeit, die die praktische Vernunft heißt, die als der Führer der Fähigkeiten, die ihm [Er meint dieses Wesen] gehören, gilt, beziehen sie sich auf den Körper.“

An einer anderen Stelle erwähnt Ibn-Sīnā, in welchen Situationen die Vernunft die körperliche Fähigkeit benutzt (Ibn-Sīnā, S. 219). Er sagt: „فلا تحتاج فيها الى خواص افعالها“

⁸⁰¹ Ebd., S. 337.

الا في امور تحتاج فيها الى ان تعاود القوى الخيالية مرة اخرى وذلك لاقتباض مبدا غير الذي حصل او معاونة تمثيل الغرض في الخيال فيستحكم تمثله بمعونته في العقل وهذا مما يقع في الابتداء ولا يقع بعده الا قليلا، فاما (Die Vernunft) braucht nicht (die andere menschlichen Seelenfähigkeiten immer) bei ihren eingen Tätigkeiten, aber nur bei einigen Sachen, um die Rückkehr der Vorstellungstätigkeiten nochmal (zu verursachen) (zur Verbindung mit der praktischen Vernunft), (und zwar) [...] aufgrund der Ergreifung eines Prinzips, das nicht identisch mit dem ist, was erzeugt, ist, oder um (aufgrund) die Hilfe der Repräsentation des Dinges in der Vorstellung⁸⁰², was seine Repräsentation mit Hilfe (der Vorstellung) in der Vernunft verstärkt. Dies geschieht am Anfang [Er meint den Anfang des Abstrahierungsprozesses]. Aber später wird auf diese Weise weniger geschehen. Wenn die Seele ihre Vollkommenheit erreicht hat und stark geworden ist, denn wird sie in ihren Tätigkeiten absolut allein ausüben.“

⁸⁰² Er braucht die Vorstellungskraft um die Repräsentation eines Dinges in der Vorstellung zu erzeugen.

5.3.8. DIE VERNUNFT, DIE WAHRNEHMUNG, DIE VORSTELLUNG

العقل والحس والخيال

41) *Aristoteles – Ishāq ibn Ḥunayn*: §§ Nr. (431b20-24) und (431b24-432a2), S. 78 – 79 “
وازعم “ und “ اما في وقتنا هذا [ف] لنوصل ما قلنا في النفس ولنردد القول فيها...وينبغي ان ننظر كيف يكون هذا
d.h. „ Jetzt
wollen wir das über die Seele Gesagte zusammenfassen und wiederholen...wie das aber
zugeht, das muss man fragen “⁸⁰³ und „ Wissen und Wahrnehmung teilen sich auf in die
Gegenstände...In der Seele ist das Wahrnehmungsorgan und Denkorgan der
Möglichkeit nach identisch...und die Wahrnehmung die Form der wahrnehmbaren
Dinge.“⁸⁰⁴

Im Allgemeinen ist zu sagen, dass viele der Ideen dieses Kapitels eine Wiederholung der Ideen aus den vorhergehenden Kapiteln sind, die Aristoteles schon vorgestellt und deren Parallelstellen bei Ibn-Sīnā wir schon aufgezeigt haben. Die Themen, die hier vorgestellt wurden, sind eine Art von Zusammenfassung.

1.) Die Dinge, die die Seele aufnimmt, sind entweder sinnlich oder gedacht. Die ersten werden durch die Wahrnehmungsorgane, die anderen durch die Vernunft realisiert. Diese Idee des Aristoteles ist eine Zusammenfassung der Kapitel, die seit Beginn der dritten Abhandlung behandelt wurden.

2.) Aristoteles identifiziert die Seele mit allen Dingen, die sie aufnimmt - ان النفس هي - جميع الاشياء - d.h. „ dass die Seele in gewisser Weise die Dinge ist“⁸⁰⁵ Vor der Bearbeitung der Vernunft – dem Denkprozess – gibt es potentielle - وقوة النفس - Identifizierung - هماشيئ واحد - d.h. „ In der ist das Wahrnehmungsorgan und Denkorgan der Möglichkeit nach identisch.“⁸⁰⁶ zwischen der Fähigkeit des Denkens - unter die die Wahrnehmung - النفس الحاسة - d.h. „ die Wahrnehmungsorgan “ und das Denkorgan - والعلامة - eingeordnet werden - und zwischen dem gedachten Ding -

⁸⁰³ Ebd., O. Gigon, S. 337.

⁸⁰⁴ Ebd., S. 337-338.

⁸⁰⁵ Ebd., S. 337.

⁸⁰⁶ Ebd.

المعلوم والمحسوس – d.h. „, identisch, das eine mit dem Wahrnehmbaren, das andere mit dem Denkbaren.“⁸⁰⁷ Die Fähigkeit des Denkens in Potentialität ist identisch mit seinen Objekten, weil sie ihr Aufnehmer ist - اذا حملا على المعلوم والمحسوس - (Sieh das oben erwähnte arabische Zitat und seine Übersetzung in Deutsch)

3.) Während der Aktivität der Vernunft - تدرك الاشياء - werden die Eigenschaften der Dinge - wahrnehmbare und denkende - zur Einheit mit der Vernunft verschmolzen - باعيانها واما بصورها - d.h. „, Notwendigerweise müssen sie entweder diese Dinge selbst oder ihre Formen sein.“⁸⁰⁸. Die Worte – باعيانها – d.h. „, selbst “ und – بصورها – d.h. „, ihre Formen “ bezeichnen nicht die Identifizierung zwischen den beiden Teilen, sondern ihre einheitliche Situation.

4.) Die zweite Identifizierungsart bezieht sich auf die Tätigkeitsart des Denkens. Wenn die Seele einen Stein denkt, denkt sie nur seine Form, die allgemein ist. Die Seele wird mit der Hand verglichen, d.h. wie wir mit Hilfe der Hand Werkzeuge benutzen, so benutzt die Seele die Formen der Dinge bei ihren Tätigkeiten. Das Wesen der Dinge gilt als die Form der Seele. Aristoteles erklärt diese Ansicht folgendermaßen: Die Wahrnehmung ist die Form der sinnlichen Dinge; und das Denken ist die Form dieser Foremen, d.h. Formen auf der zweiten Stufe.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā zu diesen oben erwähnten Punkten des Aristoteles sind die folgenden:

1.) Den ersten Punkt haben wir schon in den vorherigen Kapiteln behandelt und zwar vom ersten Kapitel dieser Abhandlung des Aristoteles bis zu diesem Kapitel. Wir haben auch die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā zu diesen Ansichten aufgezeigt und diskutiert.

2.) Über den ersten Teil dieses Punktes ist folgendes zu sagen: Die potentielle Identifizierung der denkenden Fähigkeit mit dem Denkbaren haben wir schon erwähnt. Auch die parallelen Stellen bei Ibn-Sīnā sind gezeigt worden, als wir im vierten Kapitel von „De anima“ § Nr. (429a27-29) und besonders § Nr. (429b22-31) behandelten. Im folgenden § Nr. (429b31-430a2) wird diese Potentialität mit der leeren Tafel verglichen.

3.) Bei der aktuellen Tätigkeit der Vernunft gibt es eine Einheit zwischen der Vernunft und ihren Denkbaren. Die parallelen Stellen bei Ibn-Sīnā zu dieser Ansicht

⁸⁰⁷ Ebd., S. 337.

⁸⁰⁸ Ebd.

haben wir ebenfalls schon in den obigen Paragraphen, die wir im vorhergehenden zweiten Punkt behandelt haben, aufgezeigt. Aber über die Einheit selbst in diesem Zusammenhang und über ihre parallelen Stellen bei Ibn-Sīnā haben wir in § Nr. (430a2-5,6-9) bereits gesprochen.

Diese erste Vernunft heißt die potentielle Vernunft. Aber man kann diese auch als potentiell bezeichnen in Bezug auf die vernünftige Stufe, die nach ihr kommt. Gemeint ist die erworbene Vernunft - العقل المستفاد. So heißt die zweite Vernunftsart die aktuelle Vernunft und zwar in Bezug auf die hyle Vernunft, weil sie es ist, die der Ort des Beginnes der Bildung der vernünftigen Formen ist: ” وتارة تكون نسبة ما بالقوة الكمالية وهو ان يكون حصل فيها ايضا الصور المعقولة المكتسبة بعد المعقولة الاولى...وسمي يسمى عقلا بالقوة بالقياس الى ما عقلا بالفعل لانه عقل يعقل متى شاء بلا تكلف اكتساب وان كان يجوز ان بعده وتارة تكون النسبة نسبة ما بالفعل المطلق وهو ان تكون الصورة المعقولة حاضرة فيه وهو يطالعها (Ibn-Sīnā, S. 50); „ بالفعل ويعقل انه يعقلها بالفعل فيكون ما حصل له حينئذ يسمى عقلا مستفادا Übers.: „Und manchmal gibt es ein bestimmtes Verhältnis, das nach der potentiellen Fähigkeit ist. Dies heißt, dass bei ihr [Er meint die aktuelle Vernunft] auch die erworbene vernünftigen Formen geschehen, die nach der primären Vernünftigen kommen [...] und sie wurde aktuelle Vernunft genannt, weil sie eine Vernunft ist, die denken kann, wann sie will, ohne dass sie sich bemüht, dies durch Erwerbung zu tun. Sie darf auch potentielle Vernunft heißen in Bezug auf diejenige nach ihr [Er meint hier die erworbene Vernunft]. Und manchmal ist das Verhältnis ein bestimmtes aktuelles absolutes Verhältnis, d.h. die vernünftige Form ist bei ihr vorhanden, und sie betrachtet sie in Wirklichkeit und denkt, dass sie aktuell denkt, denn was aus diesem Verhältnis geschehen ist, ist die erworbene Vernunft genannt.“ Wir sehen, wie die aktuelle Vernunft schon die vernünftigen Formen denkt, und sie ist aktuell in Bezug auf die hyle Vernunft, aber potentiell in Bezug auf die erworbene Vernunft. Nach der Sprache des Aristoteles enthält sie in Bezug auf die hyle Vernunft die Formen der Dinge. In Bezug auf die erworbene Vernunft sind diese Formen aber potentiell. So sollte man nach dieser Sprachverwendung logischerweise sagen, dass die erworbene Vernunft die Formen der Formen, die die aktuelle Vernunft hatte, enthält. Auch die Ordnung der Seelenfähigkeiten, die Ibn-Sīnā vorstellte, bezieht sich auf diese Ansicht. Er sagt: „ وانظر الى حال هذه القوى كيف يروء بعضها بعضا وكيف يخدم بعضها بعضا فانك تجد العقل المستفاد رئيسا ويخدمه الكل وهو الغاية القصوى ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة والعقل الهيلولاني بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ثم العقل (Ibn-Sīnā, S. 50-51); Übers.: „Betrachte die Situationen dieser Fähigkeiten, wie die eine zu der anderen führt, und wie die eine der anderen dient,

dann findest Du, dass die erworbene Vernunft der Herrscher ist, und sie alle dienen ihr, und sie ist das entfernte Ziel, denn der aktuellen Vernunft dient sie die habitus Vernunft, und die hyle Vernunft und was bei ihr von der Bereitschaft da ist, dient die habitus Vernunft, dann die praktische Vernunft dient alle diesen (Fähigkeiten).“ Nach dieser Vorstellung ist es logisch in Bezug auf die Formen, die zu jeder dieser Fähigkeiten gehören, zu denken, dass auch sie nach dieser Stufenreihe geordnet sind. Diese Formstufen beziehen sich auf diese Vorstellung; die Form der sinnlichen Dinge - die Sinneswahrnehmung - und die Form der Formen - die aktuelle Vernunft. Und die Form der Formen in Bezug auf die erworbene Vernunft bezieht sich auf die aktuelle Vernunft, die die vernünftigen Formen enthält.

Zum Vergleich der Seele mit der Hand finden wir keine Parallelstelle bei Ibn-Sīnā.

42) Aristoteles – Ishāq ibn Hunayn: §§ Nr. (432a3-10) und (432a10-14), S. 79 “ فلما لم يكن وذلك ان التوهم طائفة “ und “ شئ غير الاجسام او ما فارق الاجسام...فمتى ما تفكر كان مضطرا مع فكرته الى التوهم d.h. „ Da es nun, wie es scheint, kein Ding gibt, das abgetrennt neben den wahrnehmbaren Grösse existiert...Darum könnte man ohne Wahrnehmung nichts lernen oder verstehen. Wenn man aber begreift, dann muss man zusammen mit einem Vorstellungsbild begreifen“⁸⁰⁹, und “ Denn die Vorstellungsbilder sind wie die Wahrnehmungsgegenstände...Wodurch unterscheiden sich die ersten Gedanken von Vorstellungsbildern...sondern bloss nicht ohne Vorstellungsbilder.”⁸¹⁰

1.) Jeder Gegenstand - الاجسام او ما فارق الاجسام - d.h. „, keine Ding gibt, das abgetrennt neben den wahrnehmbaren Grösse existiert.“⁸¹¹ in der Natur existiert als Materie. Die Aussage - كالذي نرى من حال الصور المحسوسة - d.h. „, so sind die Denkgegenstände in der wahrnehmbaren Form drin.“⁸¹² bezeichnet die Materie, d.h. wenn wir über diese Gegenstände reden, dann nur in Bezug auf ihre Existenz in der Materie.

⁸⁰⁹ Ebd., S. 338.

⁸¹⁰ Ebd.

⁸¹¹ Ebd.

⁸¹² Ebd.

- 2.) Folglich sind nur die Wahrnehmungsorgane und ihre Fähigkeiten für die Aufnahme dieser materiellen Gegenstände verantwortlich.
- 3.) Die Vernunft denkt Dinge, die entweder von der Materie abstrahiert sind, oder sie muss die sinnlichen Dinge, die nicht abstrahiert von der Materie sind, abstrahieren. D.h. die Objekte der Vernunft sind in den sinnlichen Formen, in den wahrnehmbaren Dinge enthalten.
- 4.) Folglich kann die Vernunft nicht ohne die Wahrnehmung lernen. D.h. wenn sie denkt, muss sie die Vorstellungskräfte benutzen, weil die Vorstellungskräfte mit der Wahrnehmung identisch sind.
- 5.) Die Formen der Vorstellungskräfte sind aber ohne Materie im Vergleich zu der Sinneswahrnehmung (im Vergleich zu reinen Vernunft sie sind materiell).
- 6.) Die Vorstellung ist keine Bejahung und kein Verneinen. Falsch oder wahr ist eine Zusammensetzung der intentiones - Gedanken.
- 7.) Die intentiones - Gedanken - können nicht ohne die Vorstellungsformen existieren, obwohl sie voneinander unabhängig existieren.

Die Parallelstellen bei Ibn-Sīnā zu den oben erwähnten Punkten des Aristoteles:

1.) Ibn-Sīnā hat diesen Punkt als Bestandteil seiner Philosophie in seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ nicht behandelt. Aber als wir im ersten Kapitel der dritten Abhandlung von „De anima“ des Aristoteles einen Vergleich mit Ibn-Sīnās Stellen anstellten, zeigten wir, wie er und Aristoteles den Prozess der Aufnahme der sinnlichen Formen von den äußeren Gegenständen durch die Sinnesorgane erklärten.

Die ganze Behandlung der Sinnesorgane bei Ibn-Sīnā vom Tastsinn bis zum Sehen (S. 68-156) bestätigt diesen Punkt.

2.) Die Behandlung vom ersten Kapitel bis zum Ende des dritten Kapitels dieser Abhandlung von „De anima“ des Aristoteles und deren Vergleich mit den Referenzstellen bei Ibn-Sīnā haben diese Ansicht aufgezeigt. Siehe besonders das zweite Kapitel der zweiten Abhandlung von „Die Wissenschaft der Seele“ bei Ibn-Sīnā. Er erwähnt die Stufen der Abstrahierung. Ab der Tätigkeit der Sinnesorgane bis hin zur Tätigkeit der aestimativa ist die Abstrahierung der Form von der Materie noch nicht vollkommen durchgeführt. Aber auf der letzten Stufe der Abstrahierung - bei der aestimativa - erreicht dieser Prozess fast sein volles Ausmaß, ist aber immer noch nicht völlig abgeschlossen. Die aestimativa nimmt, anders als die ihr untergeordneten tierischen Fähigkeiten, die intentiones auf, die in sich selbst keine

Materie sind: „لأنه ينال المعاني التي ليست هي ذاتها بمادية وان عرض لها ان تكون في مادة.“ (Ibn Sīnā, S. 60-61) d.h. „weil sie die intentiones, die in sich selbst nicht materiell sind, aufnimmt. Auch das kann geschehen, wenn sie [diese intentiones] in einem materiellen Ding gewesen sind.“ Die tierischen Fähigkeiten, die unter der aestimativa stehen, nehmen nur die Formen, aber mit ihren materiellen Eigenschaften, auf. Der Übergang von einer Fähigkeit zur andern aber ist gleichbedeutend mit der Reduktion dieser materiellen Eigenschaften, also ihrer Abstraktion, bis sie schließlich die aestimativa erreichen und dort zu intentiones entwickelt werden. Ibn-Sīnā sagt über die Situationen der Formen, die noch bei den Fähigkeiten, die unter der aestimativa stehen, sind, dass sie noch materielle Eigenschaften wie die Gestalt, die Farbe, die Position und ähnliches besitzen, weil - und diese Ansicht entspricht dem ersten der oben erwähnten Punkte - die Sinnlichkeit dieser Formen nur in materieller Form existieren können. Er sagt: „لان الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الامواد جسمانية“ (Ibn-Sīnā, S. 61-62); Übers.: „Weil die Gestalt und die Farbe und die Position und ähnliche Dinge nur zu körperlichen Dinge gehören können.“ Die ihr untergeordneten tierischen Fähigkeiten beschränken sich noch auf die sinnlichen Formen, ohne dass sie die intentiones, die nicht mehr sinnlich sind, aufnehmen. Ibn-Sīnā bestätigt, dass diese intentiones ihren Ursprung in der Materie haben: „فاذن الوهم قد يدرك امورا غير مادية“ und „وياخذها عن المادة كما يدرك ايضا معاني غير محسوسة وان كانت مادية فهذا النزاع اذن اشد استقصاء واقرب الى البساطة من النزعين الاوليين الا انه مع ذلك لا يجرد هذه الصورة عن لواحق المادة لانه ياخذها جزئية“ (Ibn-Sīnā, S. 62); Übers.: „Dann nimmt die aestimativa Dinge wahr, die nicht materiell sind, und nimmt sie von der Materie, wie sie auch die unsinnlichen intentiones wahrnimmt, wenn sie noch materiell sind. Diese Extraktion ist radikaler und steht der Einfachheit schon näher als die ersten beiden Extraktionen. Aber trotzdem abstrahiert sie diese Form nicht von den Begleitern der Materie, weil sie sie mit Einzelheiten wahrnimmt, und zwar in Bezug auf eine Materie und gemäß ihr und abhängig von einer sinnlichen Form, die sich mit dem Begleiter der Materie gedeckt und mit der Begleitung der Vorstellung.“

Wir sehen, dass die aestimativa sich wie die anderen ihre untergeordneten Fähigkeiten in ihrer Tätigkeit nur auf die Formen beschränkt, die noch nicht ganz von der Materie abstrahiert sind. Ibn-Sīnā behandelt diese tierischen Seelenfähigkeiten und ihre Formen in seiner Schrift „Die Wissenschaft der Seele“ in der zweiten Abhandlung bis zum Ende der vierten Abhandlung.

3.) Ibn-Sīnā bestätigt diese Ansicht; er setzt die Ansicht von der Abstrahierung der aestimativa, die er unter dem zweiten Punkt vorstellte, fort. Er sagt: „واما القوة التي تكون الصورة المثبتة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية او صور موجودات مادية ولكن ميرة عن علائق المادة من كل وجه فبين انها تدرك الصور بان تاخذها اخذا مجردا عن المادة من كل وجه فاما ما هو مجرد بذاته عن المادة فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجود للمادة اما لان وجوده مادي واما “عارض له فتتزعها عن المادة وعن لواحق المادة معه وتاخذها اخذا مجردا...“ (Ibn-Sīnā, S. 62); Übers.: „Die Fähigkeit, bei der die Formen festgemacht sind, entweder die Formen einer existentiellen Dinge, die überhaupt immateriell sind und niemals als Materie repräsentiert wurden, oder aber die Formen einer materiellen Dinge, die aber von allen Seiten von den Begleitern der Materie befreit wurden. Dann es ist klar, dass sie die Formen wahrnehm nach dieser folgenden Weise: Dass sie sie absolut von der Materie abstrahiert aufnimmt. Was gilt als von sich selbst von der Materie abstrahiert, ist klar, aber was sich in der Materie befindet, entweder weil seine Existenz materiell ist, oder weil sie akzidentiell ist in Bezug auf ihm, dann zieht sie (die oben erwähnte seelische Fähigkeit) sie (die Formen) aus der Materie und aus den Begleitern der Materie, die mit ihm (Gegenstand) sind, heraus und nimmt sie mit einer Abstrahierungsweise auf.“

Nach dieser Vorstellung abstrahiert die Vernunft die sinnlichen Formen entweder von ihrer restlichen Sinnlichkeit, oder bekommt sie gleich, weil sie an sich schon abstrahiert sind. Siehe auch den Anfang des sechsten Kapitels der fünften Abhandlung.

4.) Über die Idee die besagt, dass die Vernunft ohne die Vorstellungskraft existieren kann, haben wir schon im siebten Kapitel dieser Abhandlung gesprochen, besonders bei der Behandlung der §§ Nr. (431a17- 19) und (431b2- 12), sowie (431b12-17). Die Wahrnehmung ist mit dem Wahrgenommenen identisch. Dies haben wir schon unter 3.) behandelt. Siehe auch das dritte Kapitel dieser Abhandlung, bei dessen Behandlung wir die Ansicht aufzeigten, dass die Vorstellungskräfte in ihren Tätigkeitsarten von der Vernunft, dem Denken, unterschieden werden müssen, besonders ab § Nr. (428a22-24) bis zum Ende dieses Kapitels.

5.) Diese Ansicht haben wir schon unter Punkt 2.) erklärt, wo wir die Abstrahierungsstufen erklärten. Siehe auch im oben behandelten § Nr. (431b24-432a2).

6.) Zu dieser Ansicht siehe im behandelten dritten Kapitel dieser Abhandlung die Erklärungen zum Unterschied zwischen der Vernunft und der Tätigkeit der

Sinnesorgane: §§ Nr (427b6-11), (427b11-16), (427-b27-428a5), und über den Unterschied zwischen den Vorstellungskräften und den Sinnesorganen bei diesem Thema siehe § Nr. (428a5-22), zum Unterschied zwischen der Vernunft und den Vorstellungskräften bei diesem Thema siehe §§ Nr. (428a22-4), (428b2-29). Besonders ausführlich haben wir diese Ansicht im siebten Kapitel dargestellt.

Dennoch möchte ich eine der vorher schon erwähnten Stellen noch einmal anführen, weil sie die entsprechenden Ansichten besonders gut zum Ausdruck bringt. Wir haben diese Stelle schon in den §§ Nr. (427b6-11), (427b11-16), (427b17-24) erwähnt; über die Vorstellung sagt er: „فصورة المحسوس تحفظها القوة التي تسمى المصورة...“ (Ibn-Sīnā S. 160), d.h., sie bejaht und verneint nicht. Und zum zweiten Teil dieses Problemkreises, zu den Begriffen, die in sich selbst unsinnlich sind, sagt er: „ثم انا قد نحكم في المحسوسات بمعان نحسها اما ان لا تكون في طبائعها...“ (Ibn-Sīnā, S. 160-161). D.h. die aestimativa bejaht und verneint, aber nicht auf der Stufe der Vernunft. Und siehe auch diese Diskussion im § Nr. (428a24-b2).

7.) Die oben erwähnten sechs Punkte behandelt eben diese Ansicht. Wir haben gezeigt, dass die Vernunft nicht ohne die Vorstellungskraft, die ihr die einzelnen Formen zuträgt, arbeiten kann. Siehe hierzu besonders die Stellen bei Ibn-Sīnā im dritten Kapitel der fünften Abhandlung (Ibn-Sīnā, S. 218-219). Über den Unterschied zwischen dem Denken und der Vorstellung siehe im dritten behandelten Kapitel dieser Abhandlung den § Nr. (427b16-17,24-26); siehe auch den Rest der behandelten Paragraphen in diesem Kapitel, die wir unter Punkt 6.) nochmals erwähnten.

SECHSTES KAPITEL

IBN SĪNĀ UND ĞUBRĀN ḤALĪL ĞUBRĀN

6.1. IBN SĪNĀ UND ĞUBRĀN (1883-1931)

In den vorherigen Teilen dieser Arbeit wurde die platonisch-aristotelische Erklärungsebene der Seelenlehre des Ibn Sīnā dargestellt. In diesem Teil wird die neuplatonische Erklärungsebene behandelt. In seinem Gedicht „Qaṣīdat al- nafs“ - das Gedicht über die Seele⁸¹³ - erklärte er wie die Seele von der himmlischen Welt in die irdische herabgestiegen ist. Man merkt, dass er die neuplatonische Terminologie in diesem Gedicht verwendete. In diesem Gedicht erklärte er die Immaterialität und die Unsterblichkeit der Seele mit klaren Hinweisen auf Platons „Phaidon“. Hier behandelt Ibn Sīnā nur die vernünftige Seele, ohne Rücksicht auf die vegetative und auf die wahrnehmende (unvernünftige). Die Seele in diesem Gedicht ist mit dem „Licht“ verglichen, das Aristoteles in der dritten Abhandlung seines Buches „De anima“, erwähnte. Die platonische Seite, die Ibn Sīnā in seinen anderen Büchern nicht stark betont, wurde in diesem Gedicht mit voller Intensität formuliert. Das Buch „Phaidon“ von Platon ist ins Arabische übersetzt worden, und unter dem Titel „فادن“, –Fādin- bei den Arabern bekannt.⁸¹⁴

Diese Seite der Philosophie von Ibn Sīnā, wie sie in diesem Gedicht vorgestellt, steht am nächsten zu Ğubrān, im Vergleich zu anderen Seiten seiner Philosophie. Es gibt auch andere Gedichte von anderen arabischen Dichtern oder Philosophen, die das Seelenphänomen beschreiben, wie z.B. einige Gedichte von Ibn ‘Arabī oder Ibn al- Fāriḍ, oder Mawlānā usw.. Zu diesem Gedicht sagt Ğubrān „Kein Gedicht unter dem, was die Alten verfasst hatten, ist meiner Doktrin näher und mit meinen psychischen Tendenzen intimer verbunden als das Gedicht von Avicenna über die Seele.“⁸¹⁵.

Die Vernunft und das Herz von Ğubrān identifizieren sich mit diesem Gedicht. Ğubrān erklärt den Grund für die von ihm oben erwähnte Äußerung; in diesem Gedicht stellte Ibn Sīnā den höchsten Grad des Denkens dar, den der Mensch überhaupt erreichen kann. Er stellte auch den gründlichsten dar, der die Phantasie des Menschen mit den Wünschen begleitet, die durch das Erkenntnis erzeugt werden, den Fragen, die durch die Hoffnung befruchtet werden, und die Theorien, die nur vom dauerhaften Denken und von den langen Meditationen entstehen⁸¹⁶. In dieser Aussage findet man die Hauptfähigkeiten der menschlichen Seele: Das Denken und die Phantasie. Oder man könnte sagen nach Ibn Sīnā Terminologie, dass dieses Gedicht die

⁸¹³ Dieses Gedicht ist bekannt unter dem Titel „al-Qaṣīda al-‘ayniyya“, weil der letzte Buchstabe in jedem Vers ist mit dem Buchstabe ‘in (ع) beendet ist.

⁸¹⁴ Ibn al-Nadim, S. 246. Wir werden nicht hier den Inhalt des Buches „Phaidon“ vorstellen.

⁸¹⁵ Ğubrān Ḥ. Ğubrān, *al- Mağmū‘a al-kāmila*, S. 542. Siehe diese Übersetzung bei R.G.Khoury, *Avicennismus, Neuplatonismus und Weltbürgertum im Werke des Djuḡbrān*, S. 6.

⁸¹⁶ Ğubrān Ḥ. Ğubrān, *al- Mağmū‘a al-kāmila*, S. 542.

höheren Stufen der beiden Vernunftarten erreichte, d.h. die theoretische Vernunft und die praktische Vernunft.

Ğubrān bewunderte nicht diese Genialität des Ibn Sīnā, aber seine Bewunderung bezieht sich auf die Tatsache, dass Ibn Sīnā der Arzt war, der die Tiefe der Seele, des Geistes erreichte, und zwar durch die Materie (Körper) das verborgene Gedachte begriff, durch ihren Schein⁸¹⁷. Hier könnte man sich gleich an das „Gleichnis der Höhle“ von Platon erinnern, über den Unterschied zwischen dem Schatten oder der Wahrscheinlichkeit (Materie-physikalische Phänomenen) und dem Licht oder der Wahrheit (Ideenwelt).

Dieses Gedicht, nach Ğubrān, ist der Beweis, dass das Wissen das Leben der Vernunft ist, und das es den Menschen allmählich von den praktischen Erfahrungen bis zu den vernünftigen Methoden, bis zu der geistigen Empfindung, bis zu Gott bringt⁸¹⁸. Mit der Wissenschaft ist die Naturwissenschaft gemeint. Man kann diese Aussage von Ğubrān in dieser Weise verstehen; das praktische Wissen ist der Grund für alle Wissensarten, oder der erste Schritt zu Gott. Ğubrān erklärt Folgendes „ Es ist nicht seltsam, dass dieses Gedicht aus den Seelenkräften Avicennas herauskam, der das Genie seiner Zeit war; aber es ist merkwürdig, dass es eine Erscheinungsform für einen Mann ist, der sein Leben dabei verbrachte, die Geheimnisse der Körper und die Eigenschaften des Urstoffs zu ergründen. Ich habe mit ihm den Eindruck, als hätte er die Geheimnisse der Seele auf dem Wege der Materie und die verborgenen, dem Verstand unterliegenden Sachen mit Hilfe der Sichtbaren Dinge erreicht. So kam dieses Gedicht auf uns zu als leuchtender Beweis dafür, dass das Wissen das Leben des Geistes ist, das seinen Besitzer schrittweise von den praktischen Experimenten zu den geistigen Theorien, zu dem spirituellen Gefühle, zu Allah führt.“⁸¹⁹

Diese Wissensarten: Erfahrung, Theorie, Geist, Gottes, entsprechen auch den platonischen wie auch den aristotelischen Denkart. Ibn Sīnās Meinung ist wie Aristoteles Meinung über die Vernunftarten: die stoffliche Vernunft (hyle), die aktive Vernunft, und noch die anderen Vernunftarten, die sich dazwischen befinden, entsprechen diesen Wissensarten. Der Aufstieg des Wissens von dem irdischen Wissen zum himmlischen steht nicht gegen die Emanationstheorie der Neoplatoniker. Es geht hier um Wissenserwerbung und nicht um Schöpfungsprozess. Bei der Emanationstheorie handelt es sich um den Schöpfungsprozess.

Ğubrān, der an den Weltbürger-Menschen glaubt, versucht eine parallele Denkart bei anderen Nationen zu finden, die diese Denkart auch hatten, und findet bei Shakespear in seinen

⁸¹⁷ Ebd.

⁸¹⁸ Ebd.

⁸¹⁹ Ebd., S. 542. Die Übersetzung diese Aussagen sind nach R.G.Koury, Ebd., S. 6.

Erzählungen ähnliche Gedanken, besonderes was diese beide Verse vom Ibn Sīnās Gedicht betrifft:

Sie kam zu dir nicht freiwillig, und vielleicht verlässt sie dich genau so unfreiwillig und mit wehklagen⁸²⁰.

Und er fand auch ähnliche Gedanken bei Shelley, Goethe und bei Browning⁸²¹. Aber Ibn Sīnā -nach Ğubrān- lebte lange vor diesen Gelehrten, und er behandelte also lange vorher die von ihnen kurz formulierten Gedanken stellt die verschiedenen Gedanken dieser Gelehrten in einem Gedicht vor, und das macht ihn zum Genie aller Zeiten. Auf Grund dieser Erklärung ist das Gedicht über die Seele- nach Ğubrān „das Weitreichendste und Edelste dessen, was über das edelste und weiterreichendste Thema abgefasst wurde“⁸²².

Diese Äußerungen des Ğubrān, trotz dass sie kurz sind, sind „verblüffend, weil sie das Innere der Welt von Djubrān buchstäblich vollkommen abdecken... Und dennoch ist sein Werk durch und durch neuplatonisch geprägt, und die wenigen Zeilen über Avicenna sind ein großartig deutlicher Wegweiser dafür.“⁸²³

6.2. ZUM GEDICHT⁸²⁴

Es gab einige Kommentare für dieses Gedicht, aber die beste von ihr ist der Kommentar von al-Šayḥ Zayn al-Dīn Muḥammad al-Mināwī.⁸²⁵

1- هبطت اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تعزز وتمنع -1

„ Es stieg zu dir von dem erhabenen Platz eine Taube mit Stolz und Widerstand herab.

2- محجوبة عن كل مقلة ناظر وهي التي سفرت ولم تتبرقع -2

Jedem Auge eines mit der mystischen Erkenntnis Verstehen verborgen bleibend, sie, die sich (sonst) frei und ohne Schleier zeigt.

3- وصلت على كره اليك وربما كرهت فراقك وهي ذات توجع -3

⁸²⁰ Die Übersetzung dieser Aussagen sind nach R.G.Koury, Ebd., S. 7.

⁸²¹ Ebd., S. 542-545. Die Übersetzung diese beiden Verse sind nach R.G.Khoury, *Avicennismus, Neuplatonismus und Weltbürgertum im Werke des Djubrān*, S. 5. Siehe die Übersetzung den 16 Verse dieses Gedichtes in Ebd. S. 5.

⁸²² Ğubrān Ḥ. Ğubrān, *al- Mağmū‘a al-kāmila*, S. 542-545. Siehe die Übersetzung dieser Aussage bei R.G. Koury, Ebd.

⁸²³ Ebd., S. 7.

⁸²⁴ Ich verwende die Übersetzung von R.G.Koury, Ebd., S. 5. Siehe dieses Gedicht mit Kommentar und Erklärung in Muḥammad Šāḥāta Rabī‘, *Al-Turāt al- nafsī ‘inda al- muslimīn*, S. 377-390.

⁸²⁵ Siehe sein Buch „ *Kitāb šarḥ al-‘allāma zayn al-dīn muḥammad al- manāwī (952 – 1031 H. ‘alā qṣīdat al-nafs l-ibn sīnā)* „.

Sie kam zu dir nicht freiwillig, und vielleicht verlässt sie dich genau so unfreiwillig und mit Wehklagen.

انفت وما انست فلما واصلت الفت مجاورة الخراب البلقع -4

Sie kam in ihre neue Heimat, aber (könnte) sich daran nicht gewöhnen; nachdem sie aber damit verbunden wurde, familiarisierte sie sich mit der Nachbarschaft der unbewohnten Ruinen.

واظنها نسيت عهد بالحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع -5

Ich glaube, dass sie Engagements in ihrem geheiligten Bezirk vergaß, und auch Wohnstätten, mit deren Trennung sie sich abgefunden hat.

حتى اذا اتصلت بهاء هبوطها من ميم مركزها بذات الاجرع -6

So dass, als sie mit dem Hā³ (Buchstaben) ihres Herabfallens vom Mīm (Buchstaben) ihres Wohnortes her(kommend) verbunden wurde, der fruchtlos war.

علقت بهاء الثقيل فاصبحت بين المعالم والطلول الخضع -7

Da blieb sie am Tā³ (Buchstabe) des Schweren hängen, so dass sie den (der Vergänglichkeit) unterworfenen Körperteilen blieb.

تبكي اذا ذكرت عهدا بالحمى بمدامع تهمي ولم تنقطع -8

Sie weint, wobei sie sich an Zeiten in ihrem geheiligten Bezirk erinnert, mit Tränen, die reichlich fließen und nicht aufhören.

وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الاربع -9

Sie hört nicht auf, auf den Überresten verlassener Lagerplätze zu gurren, die durch die wiederholten vier Winde (vielleicht die vier Elemente / oder Säfte?) verwischt wurden.

اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الاوج الفسيح المربع -10

Da sie daran die dicke Schlinge gehindert und sie ein Käfig von dem weiten hohen Himmelsraum abgewendet haben,

حتى اذا قرب المسير الى الحمى ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع -11

Bis sich der Reiseweg von der geheiligten Stätte nah kam, die Abreise zum weiträumigen Himmel (= Jenseits) in die Nähe rückte

وغدت مفارقة لكل مخلف عنها حليف التراب غير مشيع -12

Und sie einem jeden Zurückgelassenen, einem jeden mit der Erde Verbündeten ohne Begleitung entgegengesetzt wurde,

هجعت وقد كشف الغطاء فابصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع -13

Da wandte sie sich von der Erde ab, während der Schleier beseitigt wurde, so dass sie das sah, was man mit ruhigen Augen nicht begreifen kann,

وغدت تغرد فوق ذروة شاهق والعلم يرفع كل من لم يرفع -14

Und begann oberhalb eines Gipfels zu singen, und die (mystische) Erkenntnis erhöht einen jeden, der nicht erhöht wurde.

15- فلاي شيئاً اهبطت من شامخ عال الى قعر الحضيض الاوضع

Zu welchem Zweck ist sie denn von einem hochragenden Gipfel auf den Grund des niedrigsten tief gelegenen Landes herabgesendet worden.

16- ان كان اهبطها الاله لحكمة طويت عن الفذ اللبيب الاروع

Sollte Allah sie wegen einer Weisheit herabgesendet haben, die dem außergewöhnlichen, großartigen Einsichtigen zusammengefaltet verborgen blieb.

17- فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع

Und wenn ihre Herabsendung eine unerlässliche Sache war, damit sie das hört, was sie nicht gehört hatte,

18- وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرفع

So dass sie wieder über jede verborgene Sache in den Welten wissend ist, dann ist ihr Riss nicht geflickt,

19- وهي التي قطع الزمان طريقها حتى لقد غربت بغير المطمع

Sie ist diejenige, der die Zeit den Weg abgeschnitten hat, so dass sie (wie die Sonne) untergeht, jedoch nicht aufzugehen.

20- فكانها برق تالق بالحمى ثم انطوى فكانه لم يلمع

Als wäre sie ein Blitz gewesen, der im Raum (Bezirk) strahlte, dann aber (bald) sich zurückzog, als hätte er nicht geleuchtet“.

Dieses Gedicht ausführlich zu kommentieren, würde denn Rahmen dieser Dissertation sprengen. In der Zukunft möchte ich gerne darauf zurückgreifen, um die bedeutenden Begriffe und Bilder ausführlich zu analysieren und sie mit den entsprechenden Vorstellungen vor allem bei Platon zu vergleichen. Platons Welt ist hier deutlich zu spüren; wir haben viele Hinweise, die deutlich auf seine Ideenwelt, auf die Rolle der Taube in Verkörperung der Seele, auf das Phänomen der Widererinnerung, und nicht zu letzt auf die Theorie der Emanation usw. zurückführen. Hierfür möchte ich vorläufig auf die vorherigen Kapiteln meiner Arbeit hinweisen, in denen diese Ideen von Avicenna in Verbindung mit Platons Werk und mit dem anderer Philosophen in Verbindung gebracht wurden.⁸²⁶

⁸²⁶ S. Kapitel 4.

6.3. ZUM KOMMENTAR

1- Die Seele ist von einer erhabenen Welt in die untere Welt herabgesandt worden. Die erhabene Welt ist nicht anderes als die Ideenwelt, aus der die Seelen auf ihre Körper emanieren. Die Seele ist mit der Taube verglichen, weil die Taube ein Vogel ist, und der Vogel das feinste von allen Lebewesen ist, und sein Gewicht leicht ist, so die Seele auch. Die Eigenschaften mit „**Stolz und Widerstand**“ bedeuten, dass die Seele in der Ideenwelt, und dass sie nicht mit der vergänglichen Materie vermischt war. **Der erhabene Platz** ist nicht als die Ideenwelt selbst, oder was im Islam als Thronsgott bezeichnet wird. Die Seele nach Ibn Sīnā in diesem Vers gehört nicht zu der Materiellenwelt; sie ist in diesem Sinne eine selbstständige Wesenheit die nicht von der Existenz des Körpers abhängig ist. Diese Meinung widerspricht nicht der Meinung, die Ibn Sīnā in seinem Buch „Die Wissenschaft der Seele“, vertrat, sondern in diesem Gedicht behandelt er die Seele als Licht, die vernünftige Seele, und nicht die biologische Seele. Hier sieht man wie Ibn Sīnā ganz Platonisch ist, und zwar besonderes als wäre das Buch „Phaidon“ von Platon vor seinem Auge, in der Zeit in der er dieses Gedicht angefangen zu schreiben hatte. Die Seele und der Körper sind nicht wie Form und Materie wie die biologische Seele mit dem Körper verbunden ist, sondern sie besteht aus zwei selbstständigen Wesenheiten.

2- Das Erkennen des Wesens der Seele ist durch die äußeren Sinne unmöglich, aber nur durch die Vernunft kann man sie erkennen. Das bedeutet, dass man nur ihre Eigenschaften und ihre Funktionen erkennen kann, d.h. nur die biologische Seele ist erkennbar.

3- Die Seele ist gezwungen ihre Beziehung mit dem Körper auszuführen. Nach dieser Verbindung wollte die Seele den Körper nicht mehr verlassen. Diese Idee ist identisch mit der Idee der Gnosis, und auch sie ist eine reine platonische Idee. Der Unterschied zwischen der Ideenwelt und der irdischen Welt ist der Grund für diesen Zwang. Sie wollte danach den Körper nicht mehr verlassen, weil sie sich an ihn gewöhnt hat, wie sich der Künstler an seine Instrumente gewöhnt, d.h. sie kann nicht ihre Funktionen, die durch den Körper ausgeübt werden, verlassen. Ein anderer Grund für ihre Neigung in der materiellen Welt zu bleiben, ist, dass ein Teil von ihren Fähigkeiten, gemeint ist der biologische Teil, sich an die sinnliche Begierde gewöhnt hat. Auch dass ein anderer Teil von ihr, der Vernünftige, durch den Körper die Tugend zu erwerben strebt, um in die Ideenwelt ohne Schwierigkeiten zurückzukehren. Die Menschen, die sich nach der sinnlichen Begierde verhalten, werden nicht in die himmlische Welt zurückkehren. Diese Ideen sind alle im „Phaidon“ repräsentiert.

4- Am Anfang ihrer Verbindung mit dem Körper lehnte die Seele die Verbindung ab, weil sie sich mit den Vergänglichen, die unter ihr in Stufe sich befinden, nicht vermischen wollte. Für eine Zeit lehnte sie jede Verbindung mit ihm ab, bis sie zur Überzeugung kam, dass sie durch

ihn ihre Vollkommenheit erreichen kann. Auf dieser Grundlage fand sie sich in dieser Verbindung in einem wohltuenden Gefühl.

5- Die Seele will in Verbindung mit dem Körper bleiben, weil sie ihre Versprechungen, die in der Ideenwelt versprochen worden, vergaß. Die Idee ist identisch mit der Theorie des Plato über die Wiedererinnerung; das Wissen der Seele, das sie in der irdischen Welt bekommt, ist nur eine Erinnerung an das Wissen, das sie in der Ideenwelt besaß. Durch ihre Verbindung mit dem Körper verliert die Seele das Licht der Ideenwelt.

6- Der Buchstabe **Hā'**⁸²⁷ ist ein Zeichen für ihr Herabsinken der Seele von dem Himmlischen in das Irdische. Der Buchstabe **Mīm**⁸²⁸ ist ein Zeichen für ihr Zentrum, aus dem sie herabgesunken ist, es ist ihr Heimat.

7- Der Buchstabe **Tā'**⁸²⁹ ist ein Zeichen für das Schwere, d.h. den Körper, der damit in Verbindung kam. Durch diese Verbindung befand sich die Seele selbst in einer Welt, in der alles vergänglich ist.

8- Es gibt Momente für die Seele, in denen sie sind, sie sich an die Ideenwelt erinnern wird, d.h. wenn sie Tugend oder wahres Wissen erwirbt, oder wenn sie eine Erleuchtung bekommt, dann wird sie über dieses Wissen, das sie ihm vergaß, weinen. Diese Momente geschehen, wenn sie von den sinnlichen Verhalten, oder von der Erscheinungswelt befreit wird.

9- Die Seele schaut den vergänglichen Körper an, der durch die Bedingungen der physikalischen Welt (die vier Elemente) allmählich zerstört wird.

10- Die physikalischen Bedingungen (die dicke Schlinge) hinderten von der Seele daran, ihr Kontakt mit der Intellektswelt (weitem hohen Himmelsraum) zu haben. Unter den physikalischen Bedingungen steht der Körper. Der Körper ist wie ein Käfig, von dem sich die Seele befreien will, aber ohne Erfolg. Diese Ideen sind rein platonisch und neoplatonisch, und besonders der Prozess des Sokrates-Tod entspricht diesen Gedanken. Die Seele versucht dadurch in ihre Heimat zurückzukehren.

11- Wenn die Zeit kommt, in der die Seele diese physikalische Welt und ihren Körper verlässt, um mit der himmlischen Welt (dem weiträumigen Himmel) wieder ihre Kontakt zu haben,

12- dann fängt die Seele an, alle Verbindungen mit dem Körper und mit der physikalischen Welt zu berechnen, und das geschieht wenn der Tod dem Menschen nahe steht. Die Seele verlässt den Körper, ohne das sie Traurig wegen dieses Geschehens zu sein (ohne Begleitung entgegengesetzt wurde).

⁸²⁷ Der Buchstabe Hā' ist der erste Buchstabe des Wortes „hubūt“/ Herabsinken.

⁸²⁸ Der Buchstabe Mīm ist der erste Buchstabe des Wortes „markaz“/ Zentrum.

⁸²⁹ Der Buchstabe Tā' ist der erste Buchstabe des Wortes „taqīl“/ schwer.

13- Als die Seele im Schlaf (Tod) sich befindet, wird der Schleier des Körpers von ihr beseitigt, dann geschieht eine Verbindung zwischen ihr und der Ideenwelt. Der Körper ist ein Hindernis für die Seele, eine Verbindung mit den abstrakten Wesen zu erlangen.

14- Nachdem die Seele vom Körper sich befreit, und eine Verbindung mit den Abstrakten ausführt hat, dann fühlte sie sich glücklich (begann...zu singen), weil sie ihre Vollkommenheit zurückbekam. Der Weg zu ihrer Heimat wird durch die Erwerbung des Wesens geschehen.

15- Ibn Sīnā fragt über den Sinn ihrer Herabsenkung von der ewigen Ideenwelt in die vergängliche Materiewelt (der Sinn ihrer Verbindung mit dem Körper).

16- Die Antwort auf diese Frage ist: Ihre Herabsinkung geschah wegen einer Weisheit, die weder die Seele selber noch die Weisen erkennen.

17- Durch Ihre Herabsenkung sammelt sie Erkenntnis und Erfahrung über das Leben in der vergänglichen Welt (damit sie hört (d.h. die im Leben gesammelte Erfahrung, d.h. was sie nicht gehört hatte). Sie wird belohnt oder bestraft gemäß ihrem Verhalten in diesem Leben.

18- Nach ihrer Rückkehr in ihre Heimat wird sie hören und sehen was ihr verborgen war, d.h. sie erlebt dann das wahre Leben. Aber obwohl sie Tugend und Erkenntnis im vergänglichen Leben erworben hat, wird sie nie die nackte Wahrheit erfahren (ihr Riss nicht geflickt).

19- Die Zeit lässt nicht die Seele ihre Wünsche im vergänglichen Leben erfüllen, und unabhängig ob die Seele die Tugend oder die Begierde suchte. Die Seele, die die Begierde, Lust (das Vergehen) wählt, geht sie in die Richtung des Niedrigen (Untergang = Materiewelt), welche im Gegenteil zu der Richtung ihres Aufgangs (Ideenwelt) steht. Die Seele geht unter „وغربت“, aber nicht mit derselben Zustand, in dem sie am Anfang „المطلع“ ihrer Verbundenheit mit dem Körper war, d.h. ohne die absolute Reinigung, die sie in der Ideenwelt gehabt hat.

20- In dem Moment, in dem die Seele den Körper verlässt, fühlt sie sich, als wäre ihre Beziehung zu dem Körper so kurz wie Blitz, der strahlt und schnell vergeht, als wäre er nie da gewesen. Die Jahre des Menschen-Lebens sind nichtig im Vergleich zum ewigen Leben des abstrakten Intellekts.

Einige Forscher zweifelten an der Zugehörigkeit dieses Gedichts zu Ibn Sīnā, weil sein Inhalt nicht mit seinem Denken identisch ist, welches in seinen anderen Büchern repräsentiert ist. Aber Ibn Sīnā behandelte in diesem Gedicht die Seele nicht von der Seite der biologischen Ebene, sondern von der Seite der mystischen platonischen Ebene, wie er auch in anderen seinen Büchern, wie in „Die orientalischen Philosophie“ getan hat.

Dieser Ebene entspricht auch das Denken des Ğubrān, der die platonische Erklärungsebene für das Leben in all ihren Bereichen adoptiert; „Avicenna ist für Djubrān eine Klasse für sich, weil er im klassisch-islamischen Philosophen einen echten Bruder seines eigenen Geistes und

einen wahren spirituellen Vater entdeckt, der seinen eigenen Tendenzen, seiner Weltanschauung generell mehr als andere entspricht;...“⁸³⁰

Ein Vergleich zwischen Ibn Sīnās Gedicht „Über die Seele“ und Ğubrān ist sehr notwendig, was eine selbstständige Arbeit für sich benötigt. Im Rahmen dieser Arbeit begnüge ich mich mit dieser kurzen Erklärung mit der Hoffnung, dass eine ausführlichere Arbeit als diese kurzen Bemerkungen in der Zukunft unternommen wird.

⁸³⁰Ebd., R.G.Koury, S. 4.

Literaturverzeichnis

- Abū Rayyān; Muḥammad: ʿUṣūl al-falsafa al-iṣrāʿīyya ʿind al-Suhrawardī, 1. Aufl., Kairo 1909.
- Al-Ahwānī, Aḥmad Fuʿād(hrsg.): Kitāb al-nafs al-mansūb li-Iṣḥāq Ibn Ḥunyan,in: Talḥiṣ kitāb al-nafs li-Abī l-Walīd Ibn Ruṣd wa-arbaʿ rasāʿil, Kairo 1950.
- Albīr Naṣrī Nādir: Ibn Sīnā wa-l nafs al-baṣariyya, risāla fī maʿrifat al-nafs wa-aḥwālīhā, Dār al-mašriq, Beirut 1968.
- Allan, D. J. : The Philosophy of Aristotle, Oxford, 1970.
- Ālyāsīn, Ġaʿfar: Faylasūfān rāʿidān: Al-Kindī wa-l-Fārābī, Dār Al-Andalus, Beirut 1980.
- Amīn, Aḥmad: Duḥā al-islām, 3 Teil, Dār al-kitāb al-ʿarabī 1963.
- Aphrodisias (Aphrodisiensis), Alexander: De anima cum mantissa. ed. Ivo Bruns. Berlin 1887 (Supplementum Aristotelicum. 2,1.)
- : De Clore: Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Farbe, ed. H. Gätje , in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Phil.-hist., Göttingen 1967/ 10.
- : De Sensu: Die arabische Übersetzung der Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Sinneswahrnehmung. ed. Hans Jochen Ruland, in: Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. I. Phil.-hist., Göttingen 1978/ 5.
- Aristoteles: Nikomachische Ethik: übers. von Franz Dirlmeier, Philipp Reclam, Stuttgart 2001(auch die Ausgabe von 1969).
- :Al-Aḥlāq. Tʿalīf Aristūʿālīs, Tarġamat Iṣḥāq ibn Ḥunayn, hrsg.: ʿA. R. Badawī, Kuwait 1979.
- : De Generatione animalium(ar. Vers.): The Arabic Translation Commonly. Ascribed to Yaḥyā Ibn al-Baṭrīq, hrsg.: J. Brugman and H. J. Drossaet Lulofs, in: Publications of the De Goeje Fund Nr. 23., Leiden 1971.
- : De Partibus animalium(ar. Vers.): The Arabic Version of Aristotle’s parts of Animals, Book XI-XIV of the Kitāb al-Ḥayawān. A Critical Edition with Introduction and Selected Glossary. Amsterdam/ Oxford 1979.
- : Einfrühgsschriften des Aristoteles, hrsg.: Paul Moraux, Wissenschaftliche. Buchgesellschaft, Darmstadt 1975.
- : Metaphysik, übers. von Franz Schwarz, Philipp Reclam jun.,Stuttgart 1970.
- : De Generatione et Corruptione, hrsg.: Juachim, H. H., Oxford 1972.
- : Politik, übers. Von O. Gigon, Deutschen Tachenbuchverlag, München 1982. Auch Politik, übers. von Franz Schwarz, Reclam Universalbibliothek, Stuttgart 1989.
- : Der Protreptikos des Aristoteles, übers. von Ingemar Düring, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1969.
- : Kleine naturphilosophische Schriften, übers. und hrsg.: E. Dönt 1997.
- : Physik, 2 Bde., überbe. von H. G. Zekle, Philosophische Bibliothek Meiner, Hamburg 1987 und 1988.
- : Über die Welt, übers. von O. Schönberger, Philipp Reclam unj., Stuttgart 1991.
- : Eudemische Ethik, übers. von F. Dirlmeier, hrsg.: H. Flashar, Berlin 1984.
- Armstrong, Hilary: Aristotle in Plotinus: The Continuity and Discontinuity of Psyché and Nous, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplementary Volum: Aristotle and the Later Traditon. ed. Henry Blumenthal and Howard Robinson. Oxford 1991, S. 177-127.
- August Müller, Die griechische Philosophie in der arabischen Überlieferung, Halle.
- Averroes (Ibn Ruṣd): Die Epitome der Parva naturalia des Averroes, hrsg.: H. Gätje, Ott Harrasowitz,Wiesbaden 1961.
- Badawī, ʿAbd al-Raḥmān: Aristū ʿind al-ʿarab, Wakālat al-maṭbūʿāt, Kuwait 1978.
- :Aristūʿālīs fī al-nafs, Wakālt al- maṭbūʿāt, Kuwait- Dār al Qalam, Beirut 1953.
- :Aristū ʿind al- ʿarab, 2. Aufl., Kuwait 1978.

- :Al-Aflūṭiniyya al-muḥḍata ʿind al-ʿarab, Kuwait, 1977.
- :Aflūṭīn ʿind al-ʿarab, 2. Aufl., Kuwait 1977.
- :Al-Mawsūʿa al-falsafiyya, 1. Bd., Beirut 1984.
- Al-Bayhaqī, Ḍahr al-Dīn, Tarīḥ ḥukamāʾ al-islām, hrsg.:Muḥammad Kurd ʿAlī, Al-Maḡmaʿ al-ʿilmī al-ʿarabī, Damasqus 1946.
- Balmer, Heinz und Glaus, Beat: Die Blütezeit der arabischen Wissenschaft, Zürich 1990.
- Hick, Robert Andrew (übers.): Aristotle. De Anima, Cambridge 1907.
- Bardenhewer, Otto (hrsg.): Die pseudo-aristotelische Schrift Ueber das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de causis. bearb. von Otto Bardenhewer, Freiburg i. B. 1882. Ndr. Frankfurt a. M. o. j.
- Barnes, J. : Aristotle, Oxford 1982.
- Bartling, Hainz Michael: Feuer, Seele, und Logos, Jamphaus Verlag, Lu Xhaven 1990.
- Baumstark, Anton: Aristoteles bei den Syrern vom 5. bis 8. Jahrhundert. Syrische Texte, hrsg. und übers. : A. Baumstark. 1. Bd., Leipzig 1900. Ndr. Aalen 1975.
- Beierwaltes, Werner: Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3. Text, Übersetzung, Interpretation, Erläuterungen, Frankfurt a. M. 1991.
- Bergsträsser, Gotthelf: Ḥunyan ibn Ishāk und seine Schule. Sprach- und literargeschichtliche Untersuchungen zu den arabischen Hippokrates –und Galen- Übersetzungen, Leiden 1913.
- Biesterfeld, Hans Hinrich: Galens Traktat: “Dass die Kräfte der Seele den Mischung des Körpers folgen“ in arabischen Überlieferung, in: Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 40,4, Wiesbaden 1973.
- Blumenthal Henry J.: „Simplicius /?/ on the first Book of Aristotle’s De anima, in: Philologisch-Historische Studien zum Aristotelismus“, hrsg.: Paul Moraux, 15. Bd., Walter De Gruyter, Berlin-New York 1987.
- :Themistius: the last Peripatetic commentator on Aristotle“, in: Aristotle Transformed, hrsg.: Richard Sorabji, Duckworth, London,1990.
- : “Neoplatonic elements in the de Anima commentaries“, in: Aristoteles Transformed, hrsg.: Richard Sorabji, Duckworth, London 1990
- : Neoplatonic Interpretations of Aristotle on Phantasia, in: Revue of Metaphysics 31 (1977), S. 242-257
- : Plotinus in Later Platonism, in: Neoplatonism and Early Christian Thought. Essay in Honour of A. H. Armstrong, ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus, London 1981, S. 212- 222.
- : Alexander of Aphrodisias in the later Greek commentaries on Aristotle’s de Anima, in: J. Wiesner (hrsg.), Aristoteles: Werk und Wirkung, Paul Moraux gewidmet, 2. Bd., Berlin-New York 1987, S. 90-106.
- : Plotinus Enneade IV.3.20-21 and its sources-Alexander, Aristotle and others, Archiv für Geschichte der Philosophie 50 (1968), S. 254-61.
- : The Psychology of (?) Simplicius commentary on the de Anima, in: H. J. Blumenthal & A. C. Lloyd (eds), Soul and Structure of Being in Late Neoplatonism, Liverpool 1982, S. 73-93.
- : Did Iamblich write a commentary on the de Anima?, Hermes 102, 1974, S. 540-56.
- Brechman, Robert, M.: From Philo to Origen, Chico: Scholar Press 1984.
- Broadie, Sarah: Ethics with Aristotle, Oxford University Press 1991.
- GAL: Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Litteratur, Zweite, den Supplementbänden angepasste Auflage, 1. 2. Bde., Leiden 1943-49. Supplementband 1-3.; Leiden 1937-42.
- Brown, H. V. B.: Avicenna and the Christian philosophers in Bagdad, in: S. M. Stern et al. (eds) Islamic Philosophy and the Classical Tradition, Essays presented to Richrd Walzer, Oriental Studies 5, Oxford 1972, S. 35-48.
- Buschmann, E.: Untersuchungen zum Problem der Materie bei Avicenna, Frankfurt a.M.; Bern, Las Vegas 1979.

- Burents, John: Platonism, Berkeley University Of California Press 1928.
- Bürgel, John Christoph: Allmacht und Mächtigkeit, C. H. Beck, München 1991.
- Butterworth, Ch. E.: Medieval Islamic Philosophy and the Virtue of Ethics, in: Arabica, 34. Bd.(1987), S. 221-250.
- Cassirer, H: Aristoteles Schrift „Von der Seele“ und ihre Stellung innerhalb der aristotelischen Philosophie, Tübingen 1932.
- Christensen De Groot; J.: Philoponus on De anima II.5, Physics III.3 and the Propagation of Light, in: Phronesis 28 (1983), S. 177-196.
- Cohen, S. and B, Earth. Mathews: On Aristotle categories, Duckworth and co Ltd, London, 1991.
- Cooper, J. M.: Reason and Human Good in Aristotle, Cambridge 1975.
- Christoph, John: Allmacht und Mächtigkeit, C. H. Beck, München 1991.
- Cürbān, Henri: Tārīḥ al-falsafa al-islāmiyya, Manšūrāt ‘wīdāt, Beirut 1966.
- : (Corbin; H.): Avicenna et le récit visionnaire, 2. Aufl., Tehran 1954.
- : Avicenna and the Visionary Retical, übers. W. Trask, Routledge, London, 1960.
- Dahdah, Jean-Pierre: Khalil Gibran, Walter Verlag, Zürich und Düsseldorf 1994.
- Daiber, Hans: „Semitische Sprachen als Kulturvermittler zwischen Antik und Mittelalter“, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 136 Bd. (1986), Stuttgart.
- D. Gutas, Ibn Ṭufayl on Ibn Sīnā’s Eastern Philosophy. In: Oriens 34, 1994, S. 222-241.
- Davidson, Herbert Alan: John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation, in: Journal of The American Oriental Society 89 (1969), S. 357-91.
- : Proofs für Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy, New York, Oxford 1987.
- : Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect, New York, Oxford 1992.
- De Lase Ulere: Al- Fikr al-‘arabī wa-markazuhu fī al-tārīḥ, übers.: Ismā‘īl al-Bīṭār, Dār al-kitāb al-lubnānī 1972.
- Dieterici, F.: Alfrārābīs’ philosophische Abhandlungen, Leiden, 1982.- Frankfurt a. M. 1976.
- :Die Philosophie bei den Arabern im X Jahrhundert N. CHR., Bd. XI; Theologie des Aristoteles, Leipzig, J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung, 19882.
- :Die Theologie des Aristoteles, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 31, (1877).
- : Die sogenannte Theologie des Aristoteles, aus dem arabischen Handschrift zum ersten Mal hrsg. von Friedrich Dieterici, Leipzig 1882. Ndr. Hildesheim 1969.
- Dodds, E. R. : Simplicius, Oxford Classical Dictionary, Oxford 1970.
- Düring, I.(Nachdr. in: P. Moraux–hrsg.): Aristoteles in der neuen Forschung, Darmstadt 1968, 250-313.
- : Aristoteles, Darstellung und Interpretation seines Denkens, Heidelberg 1966.
- Elders, L.: Aristotle’s Theology. A Commentary on Book Lambda of the Metaphysics, Assen 1972.
- Elias: Elia In Prophyrii Isagogen commentarium, ed. Adolfus Busse, in: Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII;1., Berlin 1900.
- EI: Enzyklopädie des Islam, Leiden. Leipzig 1913 bis 1934.
- EP: Encyclopaedia of Islam, Leiden 1960ff.
- Ess, Josef van: “Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und Proklos in arabischer Übersetzung“ in: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients, Bd. 42. (1966). Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra, 6 Bde., Walter de Gruyter. Berlin. New York 1991.
- : Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias in arabischer Übersetzung, in: Der Islam, 42. Bd. (1966), S. 148-68.
- Al-Fārābī: Abū Naṣr: Kitāb Ahl al-madīna al-fāḍila, hrsg.: Albīr Naṣrī Nādir, Dār al-mašriq, Beirut 1973:

- : falsafat Aristūtālīs, hrsg.: Muḥsin Mahdī, in: Committee on Research in Arabic Philosophy, Text Series, No.1., Beirut 1961.
- : Rasāʾil al-Fārābī, hrsg.: Maṭbaʿa Maḡlis Dāʿirat al-maʿārif al-ʿUṭmāniyya, Haydarābād 1345/ 1926.
- : ʾIḡṣāʾ al-ʿulūm, hrsg.: ʿUṭmān Amīn, Maktabat al-anḡlū al-miṣriyya, Kairo 1968.
- : Fuṣūṣ al-ḥikam, hrsg.: Muḥammad Ḥasan Āl Yāsīn, Maṭbaʿat al-Maʿārif, Bagdad 1976.
- : Maqāla fī aḡhrād mā baʿda al-Ṭabīʿah (Hydarabad: Dāʾrah al-Maʿārif, 1349 A.H.), tr. In Thérèse-Anne Druarat, “Le Traité d’al-Fārābī sur les Buts de la Métaphysique d’Aristote,”; in: Bulletin de Philosophie Médiéval 24 (1982), S. 40-3.
- F. E. Peters: Aristotle and the Arab, New York Uni. 1968.
- Finnegan, J.: Avicenna’s refutation of Porphyrius, in: Avicenna Commemoration Volume, Calcutta 1956, S. 187-203.
- Frank, Richard M.: Some Fragments of Iṣḥāq Translation of the De Anima, in: Cahiers de Byrsa 8 (1958-59), S. 231-251.
- Al-Ġābirī; Muḥammad ʿĀbid: Bunyat al-ʿaql al-ʿarabī-Naqd al-ʿaql al-ʿarabī (2), Markaz dirāsāt al-wiḡda al-ʿarabiyya, 1. Aufl. 1992.
- Gätje, Helmut: Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam, Carl Winter Uni. Heidelberg Verlag 1971.
- : „Bemerkungen zur arabischen Fassung der Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Seele durch Themistios“, in: Der Islam, 54 (1977), S. 272-291.
- : Simplicios in der arabischen Überlieferung, in: Der Islam, 59. Bd. (1982), S. 6-31.
- Genequand, Charles: Platonism and Hermetism in al-Kindī’s “Fī al-Nafs”, in: Zeitschrift für Geschichte der arabisch-Islamischen Wissenschaften 4 (1988), S. 1-18.
- Gerhard Endres: ”Al-Kindī über die Wiedererinnerung der Seele“; in: Oriens, Volume 34, E.J. Brill, Leiden, New York, Köln 1994
- : .Die arabische Übersetzungen von Aristoteles Schrift “De Caelo”, Frankfurt a. M. 1966.
- : Die arabische–islamische Philosophie: Ein Forschungsbericht, in: Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften 5. (1988), S. 1-47.
- : Proclus Arabus (hrsg.): Zwanzig Abschnitte aus der Institutio theologia in arabischer Übersetzung, Beirut 1973.
- Gigon, O: Aristoteles; Vom Himmel, Von der Seele, Von der Dichtung, Deutscher Taschenbuch Verlag 1983.
- : Einführungsschriften, Deutscher Taschenbuch, München 1961.
- Goichon, A. M. . Lexique de la langue philosophique d’Ibn Sīnā, Paris 1938.
- : Ibn Sīnā, in : The Encyclopaedia of Islam, 3. Bd., Leiden, London 1971, S. 941-974.
- Gohlmann, W. E.: The Life of Ibn Sīnā. A Critical Edition and Annotated Translation, Albany, New York 1974.
- Ġubrān Ḥalīl Ġubrān: Al-Aʿmāl al-kāmila, 2. Bd., hrsg.: Mīḡāʿil Naʿīma, Dār Ṣādir-Dār Bayrūt, Beirut 1964.
- Gutas, Dimitri: Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction on Reading Avicenna’s Philosophical Works, in: Islamic Philosophy and Theology. Texts and Studies. Vol. IV., Leiden/ New York 1988.
- : Philoponus and Avivenna on Separability of the Intellect: A Case of Orthodox Christian-Muslim Agreement, in: Greek Orthodox Theological Review 31 (1986), S. 121-129.
- Hadot, Ilsetraut: „The life an work of Simplicius in Greek and Arabic sources“, in : Aristotle Transformed, hrsg.: Richard Sorabji, Duckworth, London 1990.
- Hager, F. P (hrsg.): Metaphysik und Theologie des Aristoteles, Darmstadt 1971.
- Halfwassen, Jens: Der Aufstieg zum Einen: Untersuchung zu Platon und Plotin, B.G. Teubner, Stuttgart 1992.

- : Geist und Selbstbewusstsein: Studien zu Plotin und Numenius, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Franz Steiner Verlag, Mainz 1994.
- : Hegel und Spätantike Neuplatonismus, Bouvier, Bonn 1999.
- Ḥanafī, Ḥasan, Dirāsāt islāmiyya, Al-Anḡilū al-Maṣriyya, Kairo, Jahr (nicht angegeben).
- Happ, H.: Hyle. Studien zum aristotelischen Materie-Begriff, Berlin 1971.
- Hardie, W. F.: Aristotle's Ethical Theory, Oxford 1968.
- Hayoun, Maurice-Ruben: Maimonide ou L'autre Moïse, J.C. Lattès 1994.
- : Maimónides, Dolmen EDICIONES, Caracas. Montevideo. Santiago 1998.
- : Un critique anonyme du commentarie de Moïse Narboni sur un passage des Intentions des philosophes d'al-Ghazali, HUCA, 55, 1984, pp.75-94.
- : Le commentaire de Moïse de Narbonne sur le Hayy ibo Yaqzan d'ibn Tufayl, in AHDLMA, 1988, pp. 23-98.
- Hitte, Philip: History of the Arabs, London, Macmillan and Co.Ltd 1958.
- Höffe, O.: Aristoteles, 2. bearbeitet Aufl., Verlag C. H. Beck, München 1999.
- : Ethik und Politik, Frankfurt a. M. 1979.
- Horn, H. J.: Studien zum dritten Buch der aristotelischen Schrift De anima, Göttingen 1994
- Horst, Seidel, Nijmegen: „Aristoteles Lehre von der -ΝΟΗΣΙΣ ΝΟΗΣΣΩΣ- des ersten göttlichen Vernunftwesens und ihre Darstellung bei Plotin,, hrsg.: Jürgen Wiesner: Aristoteles Werk und Wirkung, 2. Bd., Walter De Gruyter, Berlin. New York 1982.
- Horten, Max: Philosophisches System von Schirazi, Strassburg 1913.
- :(Übers.) Die Metaphysik Avicennas, Halle 1907.
- Al-Ḥūfī, Aḥmad Muḥammad: Balāḡat al-imām 'Alī, Dār al-nahḍa, Egypten 1977.
- Ibn Abī 'Uṣaybi'a: 'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭabā', Al-Maṭba'a al-wahābiyya, Kairo 1882.
- Ibn Ḡulḡul: Ṭabaqāt al-aṭibā' wa-l-ḥukmā', hrsg.: Fu'ād al-Sayyid, Kairo, 1955.
- Ibn Ḥallikān; Aḥmad: Wafyyat al-a'yān, Dār al-ṭaqāfa, Beirut 1977.
- Ibn al-Qiftī: Tārīḥ al-ḥukamā', Hrsg.: Julius Lippert, Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1903.
- :Taimat Ṣiwān al-ḥikma, hrsg.: Alī Kura, Damasqus 1945.
- Ibn al- 'Ibrī: Tārīḥ muḥtaṣar al-duwal, Beirut 1980.
- Ibn al-Nadīm: Al-Fihrist, Hrsg.: Gustav Flügel, 2 Bde., 1872.
- Ibn Rušd: Rasā'il ibn Rušd al- Falsafiyya, hrsg.: Gīrār Gīhāmī, und Rafīq al-'Aḡim, Dār al-Fikr al-Lubnānī, Beirut 1994.
- Ibn Ṣā'id al-Andalusī: Ṭabaqāt al-'umam, hrsg.: P. Louis Cheikho, Beirut 1912.
- Ibn Sīnā: 'Ilm al-nafs (al-Ṣifā'), Hrsg.: Jān Bakoš, De L'académie Tchecoslovaque des Sciences, Brague 1956.
- :Risāla fī al-nafs al-nāṭiqa, Kairo, Maḡallat al-kitāb al-maṣriyya 1952.
- :Al-Iṣārāt wa-l-tanbihāt, hrsg.: Sulaymān Dīnā, Kairo 1958.
- : Risāla fī ma'rifat al-nafs al-nāṭiqa wa-aḥwālīhā-risāla fī al-sa'āda, hrsg.: Albīr Naṣrī Nādir, in: Ibn Sīnā wa-l- nafs al-bašariyya, Al-Maṭba'a al-kāṭilukiyya, Beirut, o.D.
- : Aḥwāl al- nafs, hrsg.: Aḥmad Fu'ād al-Ahwānī, Dār al-kutub al-maṣriyya, Kairo 1952.
- : Al-Ṣifā'-Ilāhiyyāt, hrsg.: Ibrāhīm Madkūr, al-Ab Qanawātī, wa-Sa'id Zāyid, Al- Hay'a al-'āma l-šu'ūn al-maṭābi' al-amīriyya, Kairo 1960.
- : Mantīq al-Mašriqiyyīn, hrsg.: Šukrī al-Naḡḡār, Dār al-ḥadāṭa, Beirut 1982.
- : Al-Naḡāt, hrsg.: Māḡid Faḥrī, Dār al-āfāq, Beirut 1958.
- : Mabḥaṭ 'an al-Quwā al-nafsāniyya, hrsg.: Idwārd ibn Karnīlūyūs Fandyak (von Dyck) al-Amrikānī, Maṭba'at al-ma'ārif, 1323 H. .
- : Maqāla fī 'l-Nafs 'alā sunnati 'l-Iktiṣār, übers. von S. Landauer als "Die Psychologie des Ibn Sīnā", in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 29. Bd. (1875), S. 335-418.
- Iḥwān al-Ṣafā': Rasā'il; 1-4. Bde., Dār Ṣādir, Beirut 1376-77/ 1957.
- Jaeger, W. : Aristoteles Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1955.

- Jagers; Werner: Aristoteles: Fundamentals of the History of his Development, tr. R. Robinson, 2nd ed, Clarendon Press, Oxford 1960.
- Janssens, J.: Creation and Emanation in Ibn Sīnā, in: Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale 8, 1977, S. 455-477.
- Kahlil Gibran, Jean Gibran: and Kahlil Gibran; His life and world. Forreword by Salma Khadra Jayyusi, Interlink Books, New York 1991.
- Khoury, Raif Georges: Passé et Présent de la Culture Arabe; Ou Tadition, Modernité et Conservation d'identité selon Djubrān Khalīl Djubrān (1883-1931), à l'image de la Renaissance Européenne, deux mondes, Nekarhausen 1997.
- : (hersg.) Averroes (1126-1198) oder der Triumph des Rationalismus, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2002.
- : Engel und Dämonen im Frühislam. Zum Problem ihrer Treue zu Allah, in: Jakobs Traum: Zur Bedeutung der zwischenwelt in der Tradition des Platonismus, hrsg.: Hans-Jürgen Horn, Scripta Mercaturae Verlag, St. Katharine 2002.
- Al-Kindī (Ya'qūb ibn Ishāq): Rasā'il al-Kindī al-falsafīyya, 1. Teil, hrsg.: 'Abd al-Hādī Abū Rīda; Kairo 1950.
- Koenraad Verrycken: "The development of Philoponus thought and its chronology", in: Aristotle Transformed, Duckworth, London 1990.
- Kraus, Paul: Plotin Chez Les Arabs, Bull-de l'Ihst ; Egypt 1941.
- Kuhlmann, Wolfgang: Wissenschaft und Methode, Walter De Gruyter, New York 1974.
- Kutsch; W.: Zur Geschichte der Syisch-arab Übersetzungsliteratur, in: Orientalia 1937.
- Landauer, S.: Die Psychologie des Ibn Sīnā, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 29 .Bd. (1876), S. 335-418.
- Lloyd, G. E. R/ Owen, G.E. L(hrsg.): Aristotle on Mind and Senses, Cambridge 1978.
- Louis Scheikho: 'Ulamā' al-naṣrāniyya fī al-islām, Al-Maktaba al-būlīsiyya, Libanon-al Ma'had al-bābawī al-šarqī, Italien 1983.
- Lyons, M. C. : An Arabic translation of the commentary of Themistius, in: Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17, 1955, S. 426-35.
- Madkūr, Ibrāhīm: Fī al-falsafa al-islāmiyya; manhağ wa-taṭbīquhu, 2.Aufl., Dār al-ma'ārif, Kairo 1968.
- Majid Fakhry: A History of Islamic Philosophy, Second Edition, Columbia Uni. Press, New York-London 1983.
- Mahdi, M. : Alfarabi against Philoponus, in: Journal of Near Eastern Studies 26, 1967, S. 233-60.
- Al-Manāwī, Zayn al-Dīn Muḥammad 'Abd al- Ra'ūf al-Qāhirī: Kitāb Šarḥ 'alā qaṣīdat al-nafs li-ibn Sīnā, Maṭba'at al-mawsū'āt, Kairo 1900.
- Manuwald, B.: Studien zum Unbewegten Beweger in der Naturphilosophie des Aristoteles, Stuttgart 1989.
- Marenborn, John: Early medieval Philosophy, Routledge, London 1983 und New York 1988.
- McDugall, William: Body and Mind, Greenwood Press 1974.
- Marḥabā; Muḥammad 'Abd-al Raḥmān: Min al-falsafa al-yūnāniyya ilā al-falsafa al-islāmiyya, 3 Aufl. Manšūrāt 'Ūaydāt, Beirut. Paris 1983.
- Mehren, M. A. F., Traités Mystiques d'Abou Ali al Hosain b. Abdallah b. Sina ou d'Avicenne, Leyde, 1899.
- Meyerhof, Max: Von Alexandrien nach Bagdad, Ein Beitrag zur Geschichte des philosophischen und medizinischen Unterricht bei den Arabern, in: Sitzungsber. Der Preuss. Akad. d. Wissensch. Phil.-hist. K1.23, S. 389-429, Berlin 1930.
- M. Klamroth: "Über die Auszüge aus griechischen Schriften bei al-Ja'qūbī,, in: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 41 Bd. (1887), S. 415-442.
- Modrak, D. K. W.: Aristotle. The Power of Perception, Chicago 1987.
- Morax, P./ Harlfinger: Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Berlin 1971.

- : Der Aristotelismus bei den Griechen: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, 1. Bd.: Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jahrhundert v. Chr., Berlin/ New York 1973.
- : Der Aristotelismus bei den Griechen: Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias, 2. Bd.: Die Renaissance des Aristotelismus im I. Jahrhundert v. Chr., Berlin/ New York 1984.
- : Aristoteles in der neuen Forschung, Darmstadt 1968.
- Al-Mūsawī, Mūsā: *Min al-Kinḏī ʿilā Ibn Rušd*, 1. Aufl. 1972.
- Muruwwa, Ḥusayn: *Al-Nazaʿat al-mādiya fī al-falsafa al-ʿarabiyya – al-islāmiyya*, 2 Bde., *Dār al-Fārābī*, Beirut 1979.
- Nāğātī, ʿUtmān: *Al-Dirāsāt al-nafsāniyya ʿind ʿulamāʾ al-muslimīn*, *Dār al-šurūq*, Beirut 1993.
- : *Al-Idrāk al-ḥissī ʿind Ibn-Sīnā*, 3. Aufl., *Dār al-šurūq*, Beirut 1980.
- Našr; Sayyid Ḥusīn: *Ṭalāṭat ḥukamāʾ muslimīn*, *Dār al-nahār li-l-našr*, Beirut, 1971.
- Al-Naubahṭī, Abū Muḥammad al-Ḥasan ibn Mūsā: *Firaq al-šīʿa*, *Maṭbaʿat al-nağaf* 1936, *Ṭabʿat Rītar (Ritter)*, Istanbul 1931.
- Nuyens, F.: *L'évolution de la psychologie d'Aristote*, Paris 1948.
- Oehler, K.: *Der Unbewegte Beweger bei Aristoteles*, Frankfurt 1984.
- Owen, G. E. L.: *The Platonism of Aristotle*, in: *Proceedings of the British Academy* 51, 1965, 125-150.
- Philoponus, Johannes: *On Aristotle on the Intellect (de Anima 3.4-8)*, Transl. by William Charlton with the assistance of Fernand Bossier, London 1991.
- Piat, C.: *Aristoteles*, Verlag von Alexander Drucker, Berlin 1907.
- Platti, Par E.: *Yaḥyā ibn ʿUday : Théologien Chétien Philosophe Arabe*, Leuven 1983.
- Platon: *Platon Werke* 8 Bde., griechisch und deutsch., hrsg.: Gunther Eigler, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt. 1990.
- : 2. Bd., *Apologia Sokratous. Kriton. Euthydemos. Menexenos. Gorgias. Menon*, bearb. von Heinz Hoffmann.
- : 3. Bd., *Phaidon. Das Gesamtmahl. Kratylos*, bearb. von Dietrich Kurz.
- : 4. Bd., *Politia (Der Staat)*, bearb. von Dietrich Kurz.
- : 5. Bd., *Phaidros. Parmenides. Epistolia*, bearb. von Dietrich Kurz.
- : 7. Bd., *Timaios. Kritias. Philebos*, bearb. von Klaus Widdra.
- : *Der Staat*, übers. und hrsg.; Karl Vretska, Philipp Reclam unj., Stuttgart 2001.
- : *Phaidon*, übers. Friedrich Schleiermacher, Philipp Reclam uni., Stuttgart 2001.
- Qanawātī, Ğurğ Šaḥāta: *Muʿalafāt Ibn Sīnā*, *Dār al-maʿārif*, Kairo 1950.
- Al-Qumī, Saʿd al-Ašʿrī: *Kitāb al-maqālāt wa-l-firaq*, hrsg.: Muḥammad Ğawād Maškūr, *Markaz intišārāt ʿilmī wa-fahrankī*, Tehran 1360 H.
- Rabīʿ; Muḥammad Šaḥāta: *Al-Turāt al-nafsī ʿind al-muslimīn*, 2. Aufl. *Dār al-maʿrifa al-ğāmiʿiyya*, Alexandria 1993.
- Röd, Wolfgang: *Der Weg der Philosophie*, C. H. Beck, München 1994.
- Rosenthal, Franz: *Aš-Šayḥ al-yūnānī and the Arabic Plotinus source.(1-3.)*, in : *Orientalia* 21 (1952), S. 461-492, 22 (1953), S. 370-400, 24 (1955), S. 42-66.
- : *Das Fortleben der Antike im Islam*, Zürich, Stuttgart 1965.
- Russel, Bertrand: *Philosophie des Abendlandes*, 10 Aufl., Europaverlag, München. Wien 2001.
- Sahebozzamanī; Muhammad Hssan: *Das Verhältnis von Religion und Philologie bei al-Fārābī*, Göttingen 1956.
- Al-Šahrastānī, Abī al- Faṭḥ Muḥammad ʿAbd al-Karīm: *Al- Milal wa-l- niḥal*, hrsg.: ʿAbd al-Azīz al-Wakīl, 3 Bde., *Muʿasast al-Ḥalabī wa-Šurakāh*, Kairo, 1968.
- S. Pines, *La "Philosophie Oriental" d'Avicenna et sa pol'émique contre les Bagdadiens*. In: *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 19, 1952.
- Šalībā, Ğamīl: *Min Aflātūn ilā Ibn Sīnā*, 4. Aufl., Damasqus 1951.

- : Ibn Sīnā und Abū ‘Ubayd al-Jūzjānī: The Problem of the Ptolematic Equant, in: *Journal for the History of Arabic Science*, 4. Bd. (1980), S. 376-403.
- Scharples, Richard W.: “The School of Alexander, in: *Aristotle Transformed*, hrsg.: Richard Sorabji, Duckworth, 1990.
- Schroeder, F. M. : Light and the active intellect in Alexander and Plotinus, in: *Hermes* 112, 1984, S. 239-48.
- : The analogy of the active intellect to light in the *de Anima* of Alexander of Aphrodisias, *Hermes* 109, 1981, S. 215-25.
- : Themistius paraphrase of Aristotle *de Anima* III, 4-8, in R.B. Todd & F. M. Schroeder (eds) *Two Greek Commentators on the Active Intellect*, Pontifical Institute, Toronto, forthcoming.
- Sezgin, F.(hrsg.): *Abū ‘Alī Sīnā (d. 428/ 1037) Texts Studies. Collected and Reprinted*, 5 Bde., Frankfurt a.M. 1999 (Publications of the Institute for the History of Arabic-Islamic Science, hrsg.: F. Sezgin, *Islamic Philosophy: 30-34. Bde.*, Frankfurt a. M. 1999).
- Sheppard, Anne: Phantasia and Mental Images: Neoplatonist Interpretations of *De anima*, 3.3., in: *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Supplemental Volume: Aristotle and the Later Tradition*, ed. by Henry Blumenthal and Howard Robinson, Oxford 1991, S. 165-173.
- Simplicius: *Simplicii in libros Aristotilis De anima commentaria*, ed. Michael Hayduck, in: *Commentaria in Aristotelem Graeca*. XI., Berlin 1882.
- Al-Šīrāzī, Šadr al-Dīn: *Al-Ḥikma al-muta‘āliya fī al-asfār al-‘aqliyya al-‘arba‘a*, 2 Aufl., Maktabat al-muštawī bi-qum, 1967.
- Sorabji, Richard: *The Ancient Commentators on Aristotle*, in: *Aristotle Transformed, The Ancient Commentators and Their Influence*, ed. By Richard Sorabji, New York 1990, S. 1- 30.
- Steel, Carlos G.: The Changig Self. A Study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus, in: *Verhandlungen van de Koninklijke Academie voor Wetenschappen. K1. der Letteren. Jg. XL. 85 (1978)*, S. 7-11 u. 123-154.
- Steinschneider: M. *Die Arabische Übersetzungen aus dem Griechischen*, Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1960.
- : *Die Parva naturalia bei den Arabern*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 37 Bd. (1883), S. 477-492.
- : *Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher: Ein Beitrag zur Literaturgeschichte des Mittelalters, meist nach handschriftlichen Quellen*, Berlin 1893. Ndr. Graz 1956.
- : Joannes Philoponus bei den Arabern, in: *Alfarabi-Alpharabius, des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, in: *Mémoires de l’academie impériale des sciences de St. Petersbourg*, series 7, 13, 4, 1869, S. 152-76; 220-4; 250-2.
- Stigen, Anfinn: *The Structure of Aristotle Thought*, Universitetsforlaget, Oslo 1966.
- Strohmair, Gotthard: “Von Alexandrien nach Bagdād“, in: *Von Demokrit bis Dante*, hrsg.; Strohmair Gotthard, Olms Verlag AG, Hildesheim 1996
- : Avicenna, C. H. Beck, München 1999.
- : Avicenna Lehre von den “inneren Sinnen” und ihre Voraussetzungen bei Galen, in: *Von Demokrit bis Dante*, hrsg.; Strohmair Gotthard, Olms Verlag AG, Hildesheim 1996
- Al-Suhrawardī, Šihāb al-Dīn: *Ḥikmat al-išrāq*, 3 Bde., hrsg.: Henry Corbin, Tehran. Paris 1976.
- : *Kitāb al-Lamaḥāt*, hrsg.: Emile Maalouf, Dār al-nahār, Beirut 1969.
- Teodor Abu Kurra: *Die Schöpfer und die wahre Religion*, übers. Von Georg Graf, Aschendorffschen, Landborg 1913.
- Theodorakopoulos, I.: The meaning of Soul in Aristotle, in: *Archives of Philosophy and Theory of Science*, X., XI.Vol., Athens Greece: Athens University Press 1939-1940.

- Tilman Nagel: Studien zum Minderheitenproblem im Islam 2, Selbstverlag des Orientalischen Seminars der Universität, Bonn 1975.
- Todd, Robert B.: Themistius On Aristotle: On the Soul, Duckworth, London 1996.
- : Themistius and the traditional interpretation of Aristotle's theory of phantasia, in: Act Classica 24, 1981, S. 49-59.
- Walzer, Richard: Greek into Arabic, Bruno Cassirer, Oxford 1962.
- : New Light on the Arabic Translations of Aristotle, in: Oriens 6 (1953), S. 91-142.
- : New Studies on al-Kindī, in: Oriens 10 (1957), S. 203-32.
- Watt, W. Montgomery und Marmura, Michael: De Islam, 3 Bde., Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1985.
- : (Watt, W. M.) Der Einfluss des Islam auf die europäische Mittelalter, übers. von Holger Fliessbach, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1988.
- : (Watt, W. M.) Islamic Philosophy and Theology, Edinburgh University Press 1962.
- W. D. : Aristoteles, 5th ed., rev; London 1949.
- Wieland, W.: Die aristotelische Physik, Untersuchungen über die Grundlagen der Naturwissenschaft und sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles, Göttingen 1992.
- Al-Ya'qūbī, Aḥmad ibn Abī Ya'qūb, Tārīḥ al-ya'qūbī, 1. Abhandlung, Dār Ṣādir-Dār Bayrūt, Beirut 1960.
- Zeller, E., Die Philosophie der Griechen in ihrer Entwicklung, 2. Teil, 2. Abt. 4. Aufl., Leipzig 1921.
- : A History of Eclecticism in Greek Philosophy; trs. S. F. Alleyne, Longmans, Green, and Co., London 1883.
- Zaydān, Ğurġī, Tārīḥ al-tamaddun al-islāmī, 3. Teil, Kairo 1958.
- Zintzen, Clement: Die Philosophie des Neuplatonismus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1977.