# Das Avicennische Corpus Aristotelicum : zur Virtualisierung des Aristotelestextes in der postavicennischen Tradition

Autor(en): **Eichner, Heidrun**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Entretiens sur l'Antiquité classique**

Band (Jahr): **57 (2011)**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-660789

**Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

**Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

**http://www.e-periodica.ch**

V

HEIDRUN EICHNER

# DAS AVICENNISCHE *CORPUS ARISTOTELICUM*: ZUR VIRTUALISIERUNG DES ARISTOTELESTEXTES IN DER POSTAVICENNISCHEN TRADITION

Beschäftigen wir uns mit Philosophiegeschichte innerhalb der islamischen Kultur, so spielen die verschiedenen Stadien der Aneignung der hellenistischen Lehrtraditionen der Spätantike durch eine arabischsprachige, mehrheitlich muslimische Gesellschaft nach wie vor eine große Rolle. Im Zentrum stehen dabei zumeist Texte einer wohldefinierten literarischen Tradition, die auf den Kanon eines arabischen Aristotelismus zurückgreifen, hierdurch bedingt stehen Fragestellungen der Übersetzungsphilosophie oft im Vordergrund. Im Einzelnen gestaltet sich dieses arabisch-islamische Bild von Aristoteles abweichend von dem, was wir aus dem Befund der griechischen Texte erwarten würden. Das sicher bekannteste und wohl auch exzentrischste Beispiel ist hier die sogenannte „Theologie des Aristoteles", eine Kompilation und Paraphrase aus den *Enneaden* Plotins.[1] Diese „Theologie des Aristoteles" steht gewissermaßen als Emblem für die stark neu-platonische Überformung, die das Aristotelesbild der Muslime erfahren hat, — damit die Kommentartradition der Spätantike fortsetzend.

[1] Für eine Übersicht zum Forschungsstand zur Konstituierung der Theologie des Aristoteles C. D'ANCONA, "Pseudo-Theology of Aristotle", Chapter I: "Structure and Composition", in *Oriens* 36 (2001), 78-112; für eine inhaltliche Analyse P. ADAMSON, *The Arabic Plotinus: a Philosophical Study of the "Theology of Aristotle"* (London 2002).

In meinem Beitrag möchte ich die Rezeption des aristotelischen Erbes in der arabisch-islamischen Tradition weniger aus dem Blickpunkt derjenigen Texte betrachten, die aus der frühen Phase der Aristotelesrezeption stammen, einer Zeit die teilweise noch der Übersetzungsperiode zuzuordnen ist oder deren Akteure doch zumindest teilweise einem zweisprachigen, oft christlich assoziierten, Milieu angehörten.[2] Im Zentrum meiner Aufmerksamkeit sollen vielmehr Fragestellungen stehen, die sich aus der Bearbeitung von Texten der post-avicennischen Zeit ergeben, eine Zeit die man — wenn auch zunehmend mit einem gewissen Zögern — gerne des Öfteren mit der Bezeichnung ‚nach-klassisch' versieht. Gerade für ein Publikum, dessen Interessenhorizont durch die Rezeption griechischer Wissenschaftstradition geprägt ist, mag dies zunächst unerwartet sein.

Wie ich denke, ist es aber gerade in diesem Kontext wichtig zu hinterfragen, inwiefern die immer noch weitverbreitete Gleichsetzung von ‚arabischer' Philosophiegeschichte (bisweilen auch von ‚islamischer' Philosophiegeschichte) mit Belangen und Fragestellungen der ‚Übersetzungsphilologie' tatsächlich den dominanten Rahmen für eine interdisziplinäre Zusammenarbeit zu liefern hat. Ich möchte dafür argumentieren, dass die Erforschung von Philosophiegeschichte im Bereich islamischer Kulturen auch jenseits ihrer engen Verflechtung mit Übersetzungsphilologien (also v.a. Graeco-Arabistik, aber auch arabisch-lateinische Übersetzungen) in einem interdisziplinären Rahmen verankert sein sollte.

Diese hier erwähnte Verknüpfung von Philosophiegeschichte und Übersetzungsphilologie beruht darauf, dass die Legitimation einer philosophischen Tradition durch eine Übernahme des Erbes des Aristoteles jeweils im Rahmen eines massiven Kulturtransfers erfolgte. Dies gilt sowohl für die graeco-arabische Übersetzungsbewegung als auch für die Aneignung der

[2] Allgemein zu Ibn Sīnās Einschätzung der ‚Christen Baghdads' D. GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden 1988), 60.

Aristoteles-Kommentare des Averroes mitsamt den Lemmata des Aristotelestextes durch arabisch-lateinische Übersetzungen. Die Überwindung von Sprachbarrieren markiert hier das Überschreiten von Grenzen, die möglicherweise stärker noch als durch religiöse Unterschiede eben durch den Gebrauch einer mit der Religion korrelierenden *lingua franca* der jeweiligen Wissenschaftsgemeinschaft gebildet wurden, also jeweils das Griechische, das Arabische, und das Lateinische. Neben diesen im historischen Ablauf begründeten Faktoren spielen aber auch Erkenntnisinteressen der modernen Wissenschaftsgeschichte selbst eine große Rolle bei der Privilegierung philologischer Fragestellungen: das Interesse an arabischsprachigen philosophischen Texten ist in vielen Fällen darin begründet, dass im Arabischen Texte vorliegen oder zumindest rezipiert wurden, die im griechischen Original nicht mehr erhalten sind. Auch für den Gebrauch arabischer Texte des Averroes oder des Avicenna bei der Bearbeitung der lateinischen Textkorpora ist das philologische Interesse bei der Konstituierung philosophischer Texte oft dominierend.[3]

Ein solcher Interessenhorizont, der an der arabischen Tradition primär interessiert ist, um anderweitig verlorenes (zumeist griechisches oder lateinisches) Material zu rekonstruieren oder besser philologisch auswerten zu können, lässt sich in

[3] Die monumental angelegte Edition der Werke des Averroes berücksichtigt neben dem Arabischen systematisch lateinische und hebräische Versionen der Texte. Der ursprüngliche Publikationsplan des Projektes H.A. WOLFSON "Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", in *Speculum* 6 (1931), 412-427 wurde grundlegend revidiert: H.A. WOLFSON, "Revised Plan for the Publication of a Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem", in *Speculum* 38 (1963), 88-104. Zur weiteren Editionsgeschichte vgl. G. ENDRESS, "Le projet d'Averroès", in *Averroes and the Aristotelian Tradition. Sources, Constitution and Reception of the Philosophy of Ibn Rushd (1126-1198)*, ed. by G. ENDRESS and J.A. AERSTEN (Leiden 1991), 3-31. Für Ibn Sīnās Werk gibt es kein vergleichsweise systematisch betriebenes Editionsprojekt. Eine mehr oder minder kritische Edition des arabischen Textes des *K. al-Šifāʾ* ist in Kairo unter der Direktion Ibrahīm Madkūrs in den Jahren 1952-1983 erstellt worden. Diese Edition wurde für die Edition der lateinischen Übersetzung (*Avicenna Latinus*) herangezogen, die Editionsvorhaben wurden aber nicht koordiniert.

dieser Form innerhalb islamwissenschaftlicher Kontexte jedoch immer schwerer aufrechterhalten. Zum einen hat dies sicher ganz allgemein damit zu tun, dass die Beschäftigung mit griechischen und lateinischen Texten als Repräsentanten und allgemeinem Leitbild klassischer Bildung zunehmend in den Hintergrund tritt. Zum anderen ist hier aber auch ein explizites Hinterfragen der Hegemonie von ‚westlichen' Interpretationsmustern am Wirken: kann und soll die Geschichte philosophischen Denkens (oder allgemeiner: Geistesgeschichte) im Bereich islamisch geprägter Gesellschaften weiterhin primär an den Fragestellungen anderer — wenn auch genetisch verwandter — philosophischer Tradition gemessen werden? Dürfen analytische Begriffe dieser anderen Tradition als primäres Kriterium die historische Untersuchung leiten? Einmal so gestellt, kann die Frage ja fast nur noch negativ beantwortet werden. Dies gilt insbesondere vor dem Hintergrund einer Agenda, wie sie etwa im Kontext der *postcolonial studies* manifest ist: nicht nur ‚europäische Dominanz' oder ‚Hegemoniestreben' allein sind verdächtig, sondern Textbezug als Herrschaftstechnologie ganz allgemein.

Eine interdisziplinäre Zusammenarbeit, die solche spezifisch islamwissenschaftlichen Problematiken außer Acht lässt, läuft Gefahr, sich innerhalb dieser Disziplin zu marginalisieren. Teilweise haben sich solche Prozesse in vergangenen Jahrzehnten abgespielt und zu einer — auch institutionell manifesten — Schwächung graeco-arabistischer Studien und allgemeiner (übersetzungs)philologischer Studien im islamwissenschaftlichen Bereich geführt. Nun bildet aber aus wissenschaftsgeschichtlichen Gründen die Übersetzungsphilologie derzeit noch am ehesten den Kontext, in dem eine interdisziplinäre Einbettung philosophiegeschichtlicher Forschung im Bereich islamischer Kulturen erfolgen kann: eine rein deskriptiv komparativ ausgerichtete Herangehensweise an islamische Geistes- und Philosophiegeschichte scheitert heute noch in vielen Fällen bereits in ihrem allerersten Stadium, d.h. an der unzureichenden Aufarbeitung des arabischen Textbestandes.

Eine Möglichkeit, die Relevanz übersetzungsphilologischer Fragestellungen zu sichern, besteht sicherlich darin, ihre enge Verbindung zu weitergefassten begriffsgeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Phänomenen zu beschreiben. So kann auch der zeitliche Rahmen ihrer Relevanz ausgedehnt werden. Ein erweiterter philosophiegeschichtlicher Fokus kann neue Anwendungsgebiete für Ergebnisse und Erkenntnisse der Übersetzungsphilologie erschließen. Betrachten wir konkreter den Bereich der Philosophiegeschichtsschreibung, so muss eine solche Integration aber auch die Bereitschaft beinhalten, durch die „westliche" (geographisch betrachtet hier eine etwas paradoxe Bezeichnung — gemeint ist die ‚griechische' oder ‚lateinische' Tradition) Philosophiegeschichte geprägte Fragestellungen und analytische Kriterien zu hinterfragen und um „islamische" (ich benutze hier bewusst diesen recht unglücklichen Begriff) zu ergänzen oder evtl. auch durch diese zu ersetzen. Dies bedeutet natürlich eine Forderung, die interdisziplinäre Forschung auch stärker an „islamwissenschaftlichen" Fragestellungen auszurichten. Daraus, der Erforschung der Entwicklung philosophischen Denkens im islamischen Kontext größere Autonomie ihrer Fragestellungen zuzusprechen, aber dennoch den interdisziplinären Kontext zu wahren, ergibt sich eine Neugewichtung und Verschiebung.

Wie fruchtbar ein solcher Paradigmenwechsel sein kann, zeigt sich wohl am deutlichsten anhand der Neubewertung der Rezeption des Ibn Sīnā (Avicenna) im Vergleich zu der des Ibn Rušd (Averroes) in den letzten Jahrzehnten: Ibn Rušd, u.a. bedingt durch die aus islamischer Sicht geographische Randlage des von der *reconquista* bedrohten al-Andalus, wurde v.a. in einem christlichen Umfeld, dort auch von jüdischen Autoren, rezipiert. In letzter Zeit hat sich das Interesse aber stärker auf die Rezeption der Philosophie des Ibn Sīnā hin verschoben. Entgegen früheren Thesen von einem nahezu vollständigem Ende der Philosophie im Islam nach al-Ġazālī wird diese Phase der Avicenna-Rezeption mittlerweile gar mit dem Epithet eines

‚goldenen Zeitalters' versehen.[4] Ibn Sīnā ist auch dem lateinischen Mittelalter wohlbekannt, jedoch war der Einfluss seines philosophischen Systems im arabisch-islamischen Bereich immens. Zwar steckt die Erforschung dieses arabischen Zweiges der Avicenna-Rezeption noch in den Kinderschuhen, jedoch ist abzusehen, dass er nicht nur rein quantitativ, sondern auch qualitativ höchst bedeutsam war.

Im Falle Ibn Sīnā's ist klar, dass sein Denken sowohl in seinen entwicklungsgeschichtlichen Dimensionen als auch mit Hinblick auf seine spätere Rezeption nur dann ausreichend gewürdigt werden kann, wenn das islamisch geprägte Umfeld dieses Denkers mit einbezogen wird. Im Kontext v.a. der arabischsprachigen Rezeption ist hier zuallernächst philologische Präzision anzumahnen: derzeit stehen wir vor der Situation, dass das arabische Werk desjenigen muslimischen Philosophen, dem wir auch im globalen Maßstab eine der großartigsten Syntheseleistungen im Bereich des neuplatonischen Aristotelismus zu verdanken haben, nur in wenigen sehr begrenzten Einzelfällen einer philologisch verlässlichen philosophiegeschichtlichen Auswertung unterzogen wurde.[5]

Die Problematik hiervon wird vor allem mit Blick auf die zeitliche Stellung Ibn Sīnās/Avicennas (st. 1037) deutlich: Ibn Sīnā lebte gut 150 Jahre vor dem — aufgrund seines direkten Aristotelesbezuges natürlich sehr viel leichter auszuwertenden — Andalusier Ibn Rušd /Averroes (st. 1198), und er markiert den Scheidepunkt einer „Naturalisierung" von hellenistischer Philosophie im Islam.[6] Innerhalb weniger Jahrzehnte wird die Periode der schrittweisen und minutiösen Aneignung griechischer

[4] D. GUTAS, "The Heritage of Avicenna. The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350", in *Avicenna and his Heritage,* ed. by J. JANSSENS and D. DE SMET (Leuven 2002), 81-97.

[5] Die gründlichsten Studien behandeln dabei das Gebiet der Metaphysik, cf. v.a. A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought* (Leiden 2006); R. WISNOVSKY, *Avicenna's Metaphysics in Context* (Ithaca 2003); T. KOUTZAROVA, *Das Transzendentale bei Ibn Sīnā* (Leiden 2009).

[6] Zur Rolle Ibn Sīnās hierbei cf. GUTAS, *op. cit.* (Anm. 4), 84-87.

Schriften durch das von Ibn Sīnā geprägte, wenn auch auf Aristotelesrezeption basierende, philosophische System abgelöst. Die Ausbreitung avicennischer Philosophie als einer *pandémie avicennienne*[7] führt dazu, dass Theoreme aristotelischer-avicennischer Provenienz in vielen Bereichen der islamischen Geisteswelt allgegenwärtig werden. Gerade durch diese Allgegenwart sind sie nur noch schwer spezifisch fassbar, und gerade im Gefolge ihrer weiten Verbreitung verschwinden sie so anscheinend.

Unabhängig davon, welchen externen sozialen Kontext wir annehmen wollen, können auch Elemente einer internen Logik hierfür ausfindig gemacht werden: ein System aristotelischer Philosophie — wie auch immer überformt — kann erst erarbeitet werden, wenn der dem zugrunde liegende Kanon zumindest nahezu vollständig verfügbar ist.[8] Das Phänomen, dass Ibn Sīnā eine ganze Serie von philosophischen Werken hinterlassen hat, die allesamt ein komplettes System oder Teilsystem abdecken, ist sicher kein Zufall und nur teilweise durch externe Motivationen (wie z.B. Auftragsarbeiten, bei denen frühere Werke recycelt wurden) zu erklären.

Möchte man das Werk Ibn Sīnās auch für eine philologisch relevante Analyse auf seine Verwendung der Kommentarliteratur hin untersuchen, sollte dies eine vergleichende Analyse aller Werke einschließen — denn der höchst freie Umgang, wie das *K. al-Šifāʾ* umfangreiche Kommentarmaterialien benutzt bietet, wirft erhebliche methodische Probleme auf. Zu warnen ist jedenfalls davor, dass ein Vergleich ausschließlich mit der Kommentar- und sonstigen Textrezeption des Averroes zu erheblichen Verzerrungen führen kann — insbesondere wenn

[7] Der Begriff wurde mit Rückgriff auf Ibn Taymiyya eingeführt von Y. MICHOT, "La pandémie avicennienne au VI^e^/XII^e^ siècle", in *Arabica* 40 (1993), 287–344.

[8] Ein gewisser Kanonbegriff leitet die Aristotelesrezeption im Zuge der Übersetzungsbewegung. Bereits bevor die Werke übersetzt vorlagen, war aristotelische Philosophie als einzulösendes ‚Programm' bekannt. Zum Phänomen des Enzyklopädismus vgl. G. ENDRESS, "The Cycle of Knowledge. Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism", in *Organizing Knowledge*, ed. by G. ENDRESS (Leiden 2006), 103-134.

die Rolle des al-Fārābī (st. 950) nicht als bekannte Größe vorausgesetzt werden kann. Problem ist hier, dass wir von den ausführlichen Kommentaren des al-Fārābī nur noch seinen Kommentar zu *De Interpretatione* besitzen. Somit müssen wir zur Bestimmung des Verhältnisses von al-Fārābīs Werk und dem des Ibn Sīnā zumeist auf stark verkürzte Darstellungen als Rekonstruktionsbasis zurückgreifen.

Das Werk des Ibn Sīnā konstituiert, zumindest aus der Sicht der späteren islamischen Rezeption, — um einer Wortprägung von G. Endress zu folgen — eine „Virtualisierung" des Aristotelestextes. Aristotelische Philosophie wird in den allermeisten Fällen vermittelt durch die Texte des *al-Šayḫ al-raʾīs* gelesen — und selbst der „reaktionäre" Versuch[9] des Averroes, sich dieser Tendenz entgegenzustellen, muss immer wieder gegen die avicennische Lesart angehen. Ich möchte hier eindrücklich plädieren, dass einerseits eine entwicklungsgeschichtliche Analyse von Ibn Sīnās Werk, die auch seine philosophischen „Gesprächspartner" einbezieht (neben den ihm vorliegenden griechischen Kommentaren v.a. al-Fārābī, aber auch die von ihm verachteten ‚Christen Baġdāds') notwendig ist. Ebenso ist aber auch die arabischsprachige Avicennarezeption in einem Kontinuum hiermit zu erforschen. Denn wenn ‚Philosophiegeschichte' oder ‚Philosophie' im Kontext islamischer Kulturen nicht über die „avicennische Synthese" hinaus ausgedehnt werden kann, beraubt sich eine so verstandene „Philosophiegeschichte" sehr weitgehend selbst ihres Gegenstandes.

Viel problematischer ist: sie überlässt diesen Gegenstand einem Diskurs, der sich nur allzu oft der Kontrolle durch interdisziplinär ausgehandelte Standards entzieht, ein Problem, das sich besonders eindrucksvoll am Falle der „islamischen Mystik"[10] oder in einer jüngst erschienenen Studie zum islami-

[9] Für eine Interpretation des philosophischen Projekts des Averroes als aristotelische Reaktion vgl. D. GUTAS, *op. cit.* (Anm. 4).

[10] Hier denke ich v.a. an die vielfältigen schulbildenden Schriften H. CORBINS und S.H. NASRS.

schen Recht beobachten lässt[11]. Meine Herangehensweise ist hier im Folgenden, dass ich ‚Philosophie' verstanden wissen will als ein durchaus variables Set von Merkmalen umfassend, je nach Erkenntnisinteresse steht dabei das eine oder andere Merkmal im Vordergrund. Gebiete etwa wie rechtstheoretische oder —hermeneutische Schriften im Kontext der *uṣūl al-fiqh* und theologische Traditionen im Kontext des *kalām* enthalten gewisse Merkmale, die es durchaus erlauben, sie als „Philosophie" anzusprechen, etwa diskursive und analytische Strategien sowie auch eine Rezeption von Elementen der griechischen philosophischen, zumeist logischen Tradition.

## *Der Fall von* De Interpretatione I,1

Um die Umbrüche in der Aristotelesrezeption im Umfeld der avicennischen Synthese zu verdeutlichen, möchte ich im Folgenden am Beispiel des Beginns der Schrift *De Interpretatione* illustrieren, wie sich Ergebnisse, die sich aus einer übersetzungsphilologisch orientierten Herangehensweise ergeben, auch für fernliegende Bereiche der ‚virtualisierten' Aristotelesrezeption nutzen lassen. Diese Textpassage in *De Interpretatione* beschreibt das Verhältnis von Gegenständen der äußeren Realität, Seeleninhalten und gesprochener/geschriebener Rede. Sie hat eine umfangreiche philosophische und interpretative Tradition nach sich gezogen, beginnend mit der spätantiken Kommentierung, der Rezeption in der Sprachphilosophie der lateinischen Scholastik bis hin zu Ogden/Richards' ‚semiotischem Dreieck'.

Im Folgenden möchte ich die arabischsprachige Rezeption dieser Aristotelesstelle vorstellen und dabei insbesondere Teile der interpretativen Tradition betonen, in der eine ganz andere Konstellation von Fragestellungen zum Tragen kommt als in der uns üblicherweise sonst vertrauten Tradition. Dies möchte ich v.a. anhand zweier Themenkomplexe zeigen, nämlich zum

[11] B. JOKISCH, *Islamic Imperial Law* (Berlin 2007).

einen der Bezeichnung und Konzeptionalisierung der verschiedenen involvierten Referenzebenen, zum anderen der Referenzbeziehung zwischen diesen Ebenen. Insbesondere der Ausdruck *ma'nā* ‚Bedeutung, Intention, Moment' soll hierbei beachtet werden. Dabei möchte ich zeigen, dass diese Ergebnisse auch jenseits des durch die Lebensdaten Avicennas vorgegebenen Zeitraums Relevanz und Anschlussfähigkeit haben für die durch die „Virtualisierung" des Aristotelestextes im Werke Ibn Sīnās geprägte Rezeption.

*Al-Fārābīs Kommentar*

Hier also zunächst der Beginn der Aristotelesschrift in der etwas altväterlichen Übersetzung J.H. von Kirchmanns (1876):

> „Die gesprochenen Worte sind die Zeichen von Vorstellungen in der Seele und die geschriebenen Worte sind die Zeichen von gesprochenen Worten. So wie nun die Schriftzeichen nicht bei allen Menschen die nämlichen sind, so sind auch die Worte nicht bei allen Menschen die nämlichen; *aber die Vorstellungen in der Rede, deren unmittelbare Zeichen die Worte sind, sind bei allen Menschen dieselben und eben so sind die Gegenstände überall dieselben, von welchen diese Vorstellungen die Abbilder sind*."

Hier möchte ich zunächst einige Zeilen aus der arabischen Übersetzung vorstellen, so wie sie bei al-Fārābī zitiert wird. Die Schrift *De Interpretatione* ist die einzige, zu der wir heute noch einen ausführlichen Kommentar des al-Fārābī besitzen. Al-Fārābīs Text wurde in einer umfassenden Monographie von F. Zimmermann übersetzt, ausgewertet und analysiert.[12] Der Kommentar enthält Lemmata des Aristotelestextes und nimmt in großem Umfang Bezug auf griechische Kommentarwerke.

[12] F. ZIMMERMANN (trans.), *Al-Farabi's Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione* (Oxford 1981). Der arabische Text wurde unter dem Titel *Alfarabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione* von W. KUTSCH und S. MARROW (Beirut 1960) ediert.

Wie jedoch F. Zimmermann zeigen konnte, sind die von al-Fārābī ausgewerteten Kommentarwerke nicht direkt mit den uns im Griechischen zugänglichen Hauptzweigen der Kommentarliteratur identisch.[13] Näher möchte ich mich nun v.a. mit 16a6-8 in der arabischen Tradition beschäftigen (oben in der deutschen Übs. zwischen den beiden *asterisci*).

| *De Int.* I,1, 16a6-8 | **griechischer Aristotelestext:** | **arabischer Aristotelestext:** |
|---|---|---|
| 1 | ὧν μέντοι ταῦτα σημεῖα πρώτων | *illā anna l-ašyā'a llatī mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti dāllun 'alayhā awwalan* |
| 2 | ταὐτὰ πᾶσι παθήματα τῆς ψυχῆς | *wa-hiya āthāru l-nafsi wāḥidatun* (oder: *wāḥidatan*) *bi-'aynihā li-l-ǧamī'i* |
| 3 | καὶ ὧν ταῦτα ὁμοιώματα | *wa-l-ašyā'u llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* |
| 4 | πράγματα ἤδη ταὐτά | *wa-hiya l-ma'ānī tūǧadu ayḍan wāḥidatan li-l-ǧamī'i* |

Al-Fārābīs Kommentar beschäftigt sich an zwei Stellen mit der Auslegung der hier relevanten Passage: zunächst handelt es sich dabei um eine kurze Zusammenfassung, die sich auf die Interpretation der Lemmata konzentriert. Dem sind Ausführungen vorgeschaltet, in denen die Passage kontextualisiert wird.

Al-Fārābīs Kommentar zum Lemma (=1) *al-ašyā'a llatī mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti dāllun alayhā awwalan* „die Dinge auf die das, was durch die Stimme geäußert wird, primär verweist" identifiziert *āṯār al-nafs* ‚Eindrücke der Seele' mit den *ma'qūlāt* ‚die Intelligibilia', auf die die Ausdrücke (*alfāẓ*) primär verweisen. Wie wir erfahren, meint dabei ‚primär' ‚ohne Vermittlung' (*awwalan ay bi-lā wāsiṭa*).[14] In seinem Kommentar zum

[13] Zu Fārābīs Verhältnis zu den griechischen Kommentaren vgl. F. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 68-104.

[14] Fārābī, *'Ibāra* (=Fārābī, *op. cit.*, Anm. 9), 28.3-4; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 13.

Lemma (=3) *al-ašyā'u llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* konzentriert sich al-Fārābī darauf, warum Aristoteles unterschiedliche Ausdrücke wählt, um die Referenzen zwischen den verschiedenen Ebenen zu diskutieren. Er bemerkt, dass Aristoteles nicht das Verb *dalla* ‚verweisen' benutzt hat, um die Referenz der geistigen Repräsentation auf die externen Dinge zu bezeichnen, vielmehr verwende Aristoteles den Ausdruck *amṯila* ‚Gleichnisse'. Hierzu merkt al-Fārābī an, dass *amṯila* äquivalent ist zu *ṣuwar* ‚Formen' oder *ḫayālāt* ‚Imaginationen'. Für Aristoteles stehe hier nicht im Vordergrund, wie sich die Intelligibilien (*ma'qūlāt)* zu extern existierenden Dingen (*al-mawǧūdāt allatī min ḫāriǧ*) verhalten. Vielmehr stehe im Zentrum des Interesses das Problem, „wie sich Ausdrücke (*alfāẓ*) zu Intelligiblen verhalten und Intelligiblen zu Ausdrücken".[15] Weiters erwähne Aristoteles Geschriebenes (*ḫuṭūṭ*), dem zwei Typen des Verweisens zuzuordnen seien, nämlich (a) Zeichen zur Erinnerung und (b) durch terminologische Konvention gesetzte Zeichen.[16]

Diesem Kommentar zu den Lemmata geht eine Erläuterung des Gesamtkontextes voraus, der uns hier wertvolles Ergänzungsmaterial — insbesondere zur zugrundeliegenden Epistemologie al-Fārābīs — liefert.

> „Zu den Grundtatsachen, die jeder wissen muß, der sich der Logik widmen möchte, gehört es zu wissen, dass es sinnlich wahrnehmbare Dinge (*maḥsūsāt*) gibt, und insgesamt Dinge außerhalb der Seele, desweiteren Intelligiblen (*ma'qūlāt)*, Konzeptionalisiertes (*mutaṣawwirāt*) und Imaginiertes (*mutaḫayyilāt*) in der Seele, und Ausdrücke (*alfāẓ)* und Geschriebenes (*ḫuṭūṭ*). Wir müssen deren Relationen (*nisab*)

[15] In der Privilegierung des wechselseitigen Verhältnisses von Ausdrücken und Intelligiblen spiegelt sich al-Fārābīs Konzeption von Logik als mit diesem Verhältnis befasste Wissenschaft, wie sie in vielen Schriften, wie z.B. im *Iḥṣā' al-'ulūm* ‚Aufzählung der Wissenschaften'. In der Einleitung jedoch (Fārābī, *'Ibāra,* 24) wird auch die Beziehung zu externen Dingen miteinbezogen.

[16] Für dieses Lemma (1) vgl. Fārābī, *'Ibāra,* 28.3-11; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 9), 13 und 15.

zueinander wissen, weil der Logiker die Intelligiblen behandelt, insofern sie eine Relation zu den beiden Endpunkten haben, d.h. die Dinge, die außerhalb der Seele existieren, und die Ausdrücke. Der Logiker behandelt auch die Ausdrücke als solche, insofern sie eine Relation zu den Intelligiblen haben."[17]

Ein wichtiger Punkt ist hier im Folgenden für al-Fārābī, warum Aristoteles den Ausdruck *al-āṯār allatī fī l-nafs* ‚Eindrücke in der Seele' benutzt, nicht aber *al-ma'qūlāt* ‚Intelligible'. Als Erklärung hierfür gibt al-Fārābī an, dass Aristoteles sich hier auf alles, was in der Seele vorhanden ist (*yaḥṣal fī l-nafs*), beziehen möchte. Dies schließt auch Sinneseindrücke ein, die nicht länger der Sinneswahrnehmung präsent sind (*ba'd ġaybat al-maḥsūsāt 'an al-ḥiss*). Dieser Ausdruck umfasst somit auch Imaginatives (*ḫayālāt*) sowie Dinge, die von der Seele aus Imaginativem erzeugt worden sind. Al-Fārābī erörtert, was mit direkter und indirekter Referenz gemeint ist: was in Rede geäußert wird, bezieht sich auf die Sinnesobjekte, die den Intelligiblen zugrundeliegen, in sekundärer Weise (*ṯāniyan*), d.h. durch Vermittlung ebendieser Intelligiblen.[18]

Am Ende dieses Abschnittes findet sich auch die einzige Referenz al-Fārābīs auf den Term *ma'ānī*. Dabei handelt es sich erkennbar um eine Paraphrase von 16a8, und al-Fārābī interpretiert dabei *ma'ānī* als auf externe Dinge bezogen:

> *„wa-l-āṯāru llatī fī l-nafsi miṯālātun li-l-ma'ānī al-mawǧūda ḫāriǧatan al-nafsi* „die Eindrücke in der Seele sind Gleichnisse für die *ma'ānī*, die sich ausserhalb der Seele befinden""[19]

Werten wir die gesamte Passage in al-Fārābīs Kommentar aus, können wir eine konsistente Terminologie für die vier

[17] Fārābī, *'Ibāra,* 24.2-7; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10.

[18] Fārābī, *'Ibāra,* 24.13-16; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10.

[19] Fārābī, *'Ibāra,* 24.24-25, 1; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10-11.

Stadien identifizieren.[20] Diese Terminologie ist nicht mit der des arabischen Aristotelestextes identisch, höchstwahrscheinlich ist sie durch die von al-Fārābī benutzten Kommentarwerke beeinflusst. Sie zeigt eine gewisse Nähe zu einer Terminologie, wie sie Ammonius benutzt, ohne aber direkt auf sie zurückzuführen zu sein[21]:

| Arabischer Aristoteles | al-Fārābī | Ammonius |
|---|---|---|
| • *al-ašyā'u llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* „Dinge, für die die Affektionen in der Seele Gleichnisse sind“<br>• *ma'ānī* | • *al-mawǧūdāt allatī min ḫāriǧ* „was draussen existiert“<br>• *al-mawǧūdāt ḫāriǧa l-nafs* „was ausserhalb der Seele existiert“<br>*[maḥsūsāt al-ma'qūlāt]* „das den Intelligiblen zugrundeliegende sinnlich wahrnehmbare“ | τὰ πράγματα |
| • *āṯār al-nafs* „die Affektionen der Seele“ | • *al-ma'qūlāt* „das Intelligible“<br>• *al-mutaṣawwirāt* „das Konzeptualisierte, Geformte“<br>• *al-mutaḫayyilāt* „das Imaginierte“ | τὰ νοήματα |
| • *mā yuḫraǧu bi-l-ṣawt* „was durch die Stimme geäußert wird“ | • *al-alfāẓ* „Ausdrücke“ | αἱ φωναί |
| • *kitāba* „Schreiben“ | • *al-ḫuṭūṭ* „(Schrift)linien“ | τὰ γράμματα |

[20] Fārābī, *'Ibāra,* 24.1-28, 11; engl. Übers. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 10-15.

[21] Cf. z.B. AMMON., *in Int.*, 18.25f und *passim* auf 17.20–24.21. Fārābīs Gesamtargument zeigt jedoch keine besonders auffallende Nähe zu Ammonius. Dass die Terminologie durch die Kommentarliteratur beeinflusst ist, wird auch nahegelegt durch die Referenz auf die Diskussion in den Kommentaren, cf. *infra*.

*Ibn Sīnā*

In Ibn Sīnās Denken, v.a. in seiner umfangreichsten Auseinandersetzung mit dieser Passage in seinem *K. al-Šifā'*, sind tiefgreifende Modifikationen zu beobachten. Diese sind eng mit grundsätzlichen systematischen Erwägungen seiner Philosophie verknüpft. Dieser systematische Zusammenhang wirkt sich v.a. bei der Interpretation des Ausdruckes *maʿnā* aus. Anders als in der arabischen Aristotelesübersetzung und noch bei al-Fārābī bezeichnet *maʿnā* in der vorliegenden Passage nicht nur Dinge der externen Realität (τὰ πράγματα), sondern auch die Entitäten in der Seele. In Ibn Sīnās Philosophie wirken hier im Vergleich zu Aristoteles tiefgreifende Modifikationen, die an vielen Stellen von neuplatonischen ontologischen Grundpositionen geprägt sind. Hier unterscheidet sich der virtualisierte Aristotelestext, repräsentiert durch Ibn Sīnās *K. al-Šifā'* also ganz grundlegend. Die wichtigsten in diesem Zusammenhang wirksamen systematischen Erwägungen Ibn Sīnās sind folgende:

(1) Ibn Sīnās Epistemologie und Theorie der internen Sinne unterscheidet zwei Klassen von bei der Wahrnehmung prozessierten Objekten: *maʿānī* treten neben Formen (*ṣuwar*).[22]

(2) Der Gegenstandsbereich von Logik wird nunmehr von einer bestimmten Art von *maʿānī* konstituiert. Folgt man der Terminologie der lateinischen Übersetzungen, so kann Ibn Sīnās Definition des Gegenstands von Logik als Übergang von einer terministischen Konzeption (=Logik beschäftigt sich mit Ausdrücken, *termini*) hin zu einem intentionalistischen Verständnis (=Logik beschäftigt sich mit *intentiones* = *maʿānī*) verstanden werden.[23]

(3) Avicennas Emanationstheorie arbeitet mit einer strikten Form/Materie Dichotomie: Der *dator formarum* (gleichgesetzt

[22] Für eine Einleitung in die Grundproblematik empfiehlt sich D. HASSE, *Avicenna's De Anima in the Latin West* (London 2000), 127-153.

[23] Siehe hierfür A.I. SABRA, "Avicenna on the Subject Matter of Logic", in *JPh* 77 (1980), 746-764.

mit dem aktiven Intellekt) emaniert Formen auf entsprechend präparierte Materie. *Maʿānī* als Denkinhalte des kreativen Intellekts haben demgegenüber keinen systematischen Platz.

(4) Durch die Einführung eines durch eine kohärente ‚Essenz: Existenz'-opposition gefassten Essenzbegriffes verändert sich das Verhältnis der drei Begriffe *maʿnā*, *māhiyya* (u.a.) ‚Essenz' und *ṣūra* ‚Form'.[24]

Wie aus dieser Skizze ersichtlich, betrifft der Term *maʿnā* u.a. die Schnittstellen zwischen Logik und Metaphysik sowie zwischen Ontologie und Epistemologie. Darüber hinaus ist der arabische Ausdruck *maʿnā* in ein höchst komplexes Geflecht von Konnotationen eingebettet, die teils sehr heterogenen Ursprungs sind. Neben dem ‚philosophischen' Kontext der Übersetzungsliteratur (hier: metaphysische, logische und spezifisch semantische Aspekte) treten autochthone Wissenschaften der arabisch-islamischen Tradition, v.a. die Grammatiktheorie und Rhetorik, aber auch theologische Aspekte.[25]

In diesem Umfeld ist auch die Rezeption von *De Int.* I,1 zu situieren. Für Ibn Sīnā bezeichnet der Term *maʿānī* typischerweise etwas, was in der Seele zu lokalisieren ist. Der vorliegende Text des Aristoteles veranlasst ihn jedoch, die verwendete Terminologie zu harmonisieren und *maʿānī* als in der Seele und auch in der externen Realität lokalisiert zu beschreiben. Wir werden sehen, dass hier eine Textstelle von

[24] Zu den letzten beiden Punkten und allgemein, vgl. R. WISNOVSKY, *op. cit.* (Anm. 5).

[25] Für eine ausführliche Diskussion des Kontextes und weitere Bibliographie vgl. G. ENDRESS, "Grammatik und Logik. Arabische Philologie und griechische Philosophie im Widerstreit", in *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter,* hrsg. von B. MOJSISCH (Amsterdam 1986), 163-299, für neuere Beiträge vgl. auch D. WIRMER, "Der Begriff der Intention und seine erkenntnistheoretische Funktion in den De-anima-Kommentaren des Averroes", in *Erkenntnis und Wissenschaft. Probleme der Epistemologie in der Philosophie des Mittelalters,* hrsg. von M. LUTZ-BACHMANN, A. FIDORA, P. ANTOLIC (Berlin 2004), 35-67.

Belang ist, die bereits eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat. Sie wurde nämlich verstanden als eine Definition von *maʿnā* = *intentio* und dabei — ausgehend von der lateinischsprachigen Rezeption — im Kontext von Ibn Sīnās Epistemologie als Belege für die Theorie einer gerichteten seelischen Aktivität interpretiert.[26]

Der Kontext einer übersetzungsphilologisch orientierten Auswertung der Stelle zeigt, dass die parallelisierende Gleichsetzung von *maʿānī* mit *maqāṣid* (gleichfalls und weniger ambig: ‚Intentionen') nur bedingt als Beleg für die Theorie einer intentionalen Gerichtetheit seelischer Aktivität heranzuziehen ist. Wie aus einem direkten Textvergleich ersichtlich, steht in Ibn Sīnās paraphrasierender Darstellung dieselbe Nuance des arabischen Aristotelestextes im Zentrum, die bereits im Kontext der griechisch-syrisch-arabischen Übersetzung gegenüber dem Originaltext semantisch aufgeladen wurde.

Zunächst aber ein Überblick über den Verlauf von Ibn Sīnās Gesamtargument am Beginn des Traktates *Fī al-ʿIbāra* in seinem *K. al-Šifāʾ*: Das erste Kapitel trägt den Titel: „Kenntnis der Beziehung (*tanāsub*) von Dingen (*umūr*), Konzepten (*taṣawwurāt*), Ausdrücken (*alfāẓ*) und Geschriebenem (*kitābāt*)". Das Kapitel beginnt mit einer Darstellung, wie sich die ersten beiden Stadien (Dinge in externer Realität und Dinge in der Seele) zueinander verhalten (S.1.8-2.3). Die soziale Grundstruktur der Menschen veranlasst sie, zu kommunizieren. Der einfachste Weg, dies zu tun, sind akustische Äußerungen (S. 2.3-2.5). Da das gesprochene Wort aber nicht bestehen bleibt, hat das Bestreben nach Kommunikation mit anderen, die in Raum oder Zeit entfernt sind, die Menschen veranlasst, Schrift hervorzubringen. All dies geschieht unter göttlicher Leitung und Inspiration (S. 2.5-15). An dieser Stelle

[26] Vgl. die ausführliche Diskussion in D. BLACK, "Estimation (Wahm) in Avicenna. The Logical and Psychological Dimensions", in *Dialogue* 32 (1993), 219-258.

nun steht die *infra* analysierte Paraphrase nach Aristoteles, gefolgt von einer Diskussion des konventionellen Charakters dessen, wie Ausdrücke sich auf die äußere Realität beziehen. (S. 3.6-4.10). Ibn Sīnā lässt dem eine höchst interessante Diskussion folgen, die ausführt, dass Schrift auf die Seeleninhalte nicht notwendig durch die Vermittlung der Ausdrücke gesprochener Sprache bezogen sein muss. Vielmehr könnten wir ein Schriftsystem konstruieren, das bestimmte Zeichen mit Begriffen in der Seele verbindet, ohne auf gesprochene Sprache Bezug zu nehmen. Ein solches System würde aber einen sehr hohen Gedächtnisaufwand erfordern, da man praktisch eine komplette zusätzliche Sprache erlernen müsste. Eine Alphabetschrift mit einer begrenzten Anzahl von Buchstaben muss den Umweg über gesprochene Sprache wählen (S. 4.11-5.5). Die Beziehung zwischen Inhalten der Seele und äußerer Realität aber ist natürlich.

Im Kontext dieses Kapitels ist also die „Definition" der *maʿānī* zu sehen:

> „Was durch Stimme geäußert wird, weist auf das, was in der Seele ist, und dies ist, was ‚Eindrücke' (*āṯār*) genannt wird. Das, was in der Seele ist, weist auf die Dinge, und dies ist, was *maʿānī* genannt wird, d.h. „das, worauf die Seele abzielt (*maqāṣid li-l-nafs*)", so wie die Eindrücke gemessen an den Ausdrücken *maʿānī* /Intentionen sind."

Auf den ersten Blick ist diese Passage nicht völlig eindeutig, jedoch ergibt sich aus der ausgeführten Analogie, daß *maʿānī* als ‚Intentionen für die Seele' die äußeren Dinge bezeichnet. Ibn Sīnā verweist hierfür auf den in seiner Terminologie geläufigeren Kontext, nämlich *maʿānī* als ‚Eindrücke (in der Seele)', Inhalte des Denkens, die von sprachlichen Ausdrücken intendiert sind. Hier kann ein eng geführter Textvergleich zwischen dem *K. al-Šifāʾ* und der arabischen Aristotelesübersetzung zeigen, wie genau die Phrase *wa-hiya al-maʿānī* im arabischen Aristoteles Ibn Sīnā zu einer weitergehenden Interpretation veranlasst:

| | Avicenna | Arabischer Aristotelestext |
|---|---|---|
| 1 | *fa-mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti / yadullu ʿalā mā fī l-nafsi* "was durch die Stimme geäußert wird, / verweist auf das, was in der Seele ist" | *illā anna l-ašyāʾa llatī mā yuḫraǧu bi-l-ṣawti dāllun alayhā awwalan* "Jedoch sind die Dinge, auf die das, was durch die Stimme geäußert wird, primär verweist" |
| 2 | *wa-hiya llatī tusammā āṯāran* "— und dies sind die, die ‚Eindrücke' genannt werden —„ | *wa-hiya āṯāru l-nafsi / wāḥidatun (oder: wāḥidatan) bi-ʿaynihā li-l-ǧamīʿi* "— und dies sind die ‚Eindrücke der Seele '/ identisch für alle." |
| 3 | *wa-llatī fī l-nafsi yadullu ʿalā l-umūri* "was in der Seele ist / weist auf die Dinge" | *wa-l-ašyāʾu llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* "Und die Dinge, für die die Eindrücke der Seele Gleichnisse sind" |
| 4 | *wa-hiya llatī tusammā maʿāniya* "— und dies sind die, die *maʿānī* genannt werden —„ | *wa-hiya l-maʿānī / yūǧadu ayḍan wāḥidatan li-l-ǧamīʿi* "– und dies sind die *maʿānī* —/ sind auch identisch für alle" |
| Z | *ay maqāṣida li-l-nafsi kamā anna l-āṯāra ayḍan bi-l-qiyāsi ilā l-alfāẓi maʿānin* "d.h. 'Intentionen der Seele', wie auch die Eindrücke in Hinblick auf die Ausdrücke *maʿānī* genannt werden" | |

Es ist zu erkennen, wie nahe Ibn Sīnās Paraphrase dem Text des Aristoteles folgt, ihn dabei aber noch stärker parallelistisch konstruiert: In (1) und (3) verwendet Ibn Sīnā beide Male parallel *yadullu ʿalā*, so dass *dalla* an die Stelle von *miṯāl* tritt. In (2) und (4) wird jeweils *wa-hiya* „und diese sind" als *wa-hiya llatī tusammā* „und diese sind diejenigen, welche … genannt werden" wiedergegeben. *āṯār* und *maʿānī* werden so als eine Terminologie vorgestellt, die Ibn Sīnā auf Aristoteles zurückführt. Der

Verweis auf die Identität der Objekte dieser Stufe bei allen Menschen wird in (2) und (4) dabei an dieser Stelle unterdrückt. Im Zusatz wird dann deutlich, dass die kohärent konstruierte Parallelität der drei Stadien den Hintergrund dafür bildet, wie Ibn Sīnā die Anwendung des Begriffes *maʿnā* auf Objekte der externen Realität verstehen möchte, nämlich als analog konstruiert. Ibn Sīnā gibt uns also folgendes Schema:

| was mit der Stimme geäußert wird | ->weist auf -> | was in der Seele ist | ->weist auf -> | die Dinge |
|---|---|---|---|---|
| *mā yuḫraǧ bi-l-ṣawt* | *yadullu ʿalā* | *āṯār* | *yadullu ʿalā* | *maʿānī* |
| dies wird auch genannt: | | ‚Eindrücke' | | ‚Bedeutungen' |

Hier ist zu erkennen, dass die ‚Intentionalität' durch den Vorgang des Zeigens und Weisens (*dalla*) konstituiert wird. Ibn Sīnā muss erklären, wieso ‚Bedeutungen', die in seinem eigenen philosophischen System Denkinhalte bezeichnen, an dieser Stelle im Aristotelestext offenbar terminologisch ‚Dinge der externen Realität' benennen. Zudem treten *maʿānī* in der Übersetzungsterminologie der arabischen Aristotelesschrift *Fī al-ʿIbāra* (*De Interpretatione*) regelmäßig auf als ‚Bedeutungen, auf die ein [sprachlicher] Ausdruck weist'. Das geläufige Begriffspaar eines Ausdruckes (*lafẓ*), der auf eine Bedeutung (*maʿnā*) weist (*dalla*), wird von Ibn Sīnā hier nicht einmal explizit erwähnt. Es ist aber klar, dass es diese insbesondere im Kontext von *De Interpretatione* sehr präsente semantische Beziehung ist, die die Folie für die ausgeführte Analogie bildet:

| | | | |
|---|---|---|---|
| was in der Seele ist: | Dinge | = Ausdrücke | : Eindrücke [in der Seele] |
| *allatī fī al-nafs*: | *al-umūr* | = *al-alfāẓ* | : *al-āṯār [allatī fī al-nafs]* |

‚Was in der Seele ist' verhält sich zu den ‚Dingen in der externen Realität' so wie die ‚[sprachlichen] Ausdrücke' zu den ‚Eindrücken [in der Seele]'. Als dieses ‚Verhältnis' identifiziert Ibn Sīnā das ‚weisen' *q-ṣ-d*, das ja in der Wurzelbedeutung *ʿ-n-y* mit angelegt ist.

*Averroes*

Um hier die Autoren einer ‚standardmäßigen' Aristotelesrezeption zu komplettieren, sei als dritter Autor Ibn Rušd und sein Verständnis des Verhältnisses von Dingen der äußeren Realität und Eindrücken in der Seele genannt. Die Exegese des großen Kommentators ist hier deutlich weniger aufwändig als die der beiden frühen Autoren. Dies ist wohl so, weil er durch die seit Ibn Sīnā zunehmend selbstverständliche Gleichsetzung von *maʿānī* mit Denkinhalten beeinflusst ist. Anders als al-Fārābī und Ibn Sīnā versteht er also die Phrase *wa-hiya al-maʿānī* als bezogen auf die Seeleninhalte. Durch eine kleine Modifikation in der Reihenfolge, nämlich eine Transposition des Zusatzes, gelangt er zu folgender Paraphrase von Lemma (2) bis (4):

| | Ibn Rušd | Arabischer Aristotelestext |
|---|---|---|
| 2 | *wa-amma l-maʿānī llatī fī l-nafsi fa-hiya wāḥidatun bi-ʿaynihā li-l-ǧamīʿi* | *wa-hiya āṯāru l-nafsi wāḥidatun (oder: wāḥidatan) bi-ʿaynihā li-l-ǧamīʿi* |
| 3 | *kamā anna l-mawǧūdata llatī l-maʿānī llatī fī l-nafsi amṯilatun lahā wa-dālla ʿalayhā* | *wa-l-ašyāʾu llatī āṯāru l-nafsi amṯilatun lahā* |
| 4 | *hiya wāḥidatun wa-mawǧūdatun bi-l-ṭabʿi li-l-ǧamīʿi.* | *wa-hiya l-maʿānī yūǧadu ayḍan wāḥidatan li-l-ǧamīʿi* |

„Was nun die *maʿānī* angeht, die in der Seele sind, so sind sie identisch für alle. Genauso sind auch die existierenden Dinge, für die die *maʿānī* in der Seele Gleichnisse sind und auf sie weisen, identisch und existieren von Natur aus für alle".[27]

Im Interessenspektrum der ‚westlichen' Rezeption bildet der hier oben andiskutierte Zusammenhang des Beginns von *De*

[27] Ibn Rušd, *Talḫīṣ Kitāb al-ʿIbāra*, ed. Maḥmūd Qāsim (al-Qāhira 1981), 57.11-13.

*Interpretatione* interessante Anknüpfungspunkte, und tatsächlich handelt es sich ja um Aspekte, die in der Sekundärliteratur gut aufgearbeitet sind.[28] Um aber an meine Anfangsbemerkungen anzuknüpfen, möchte ich hier nochmals betonen, dass die arabisch-islamische Rezeption nicht ausschließlich nach Maßgabe der im „westlichen" Kontext bearbeiteten Problemstellungen zu beurteilen ist. Vielmehr muss die arabisch-islamische Rezeption auch daraufhin untersucht werden, inwiefern hier — wie auch immer bedingte — eigenständige Fragestellungen behandelt und entwickelt werden. Ursachen für solche Entwicklungen können z.B. bereits interpretatorische Ansätze im Zuge der Übersetzungsaktivitäten sein, genauso gut aber auch genuin ‚islamische' Anliegen, oder schlicht Zufall. Um eine solche andersartige, aber dennoch nahe verwandte Rezeption vorzustellen, habe ich hier die im Folgenden behandelten, deutlich anders nuancierten Diskussionen als Beispiele für eine solche arabischsprachige Avicennarezeption ausgewählt.

## *Die Referenz zwischen den Ebenen*

Um interessante Sonderentwicklungen der arabischen Tradition verfolgen zu können, möchte ich nun näher auf die Art und Weise eingehen, wie die Referenz zwischen den vier verschiedenen Ebenen hergestellt wird. Schon im vorangehenden Abschnitt hat sich gezeigt, dass im Falle Ibn Sīnās die Konzeption der verschiedenen Ebenen von der Frage nach der Natur ihrer Referentialität nicht zu trennen ist. In der arabischsprachigen Rezeption weist gerade die Ausgestaltung dieser Referenzen besondere interessante Merkmale auf. Hieraus ergeben sich Diskussionen, die einflussreich im Bereich der Kosmologie (und hierbei auch einer mystischen Kosmologie) sind. Dies folgt dabei völlig anderen Linien, als wir sie sonst im Kontext dieser Stelle zu behandeln gewohnt sind.

[28] Vgl. die Angaben in Anm. 25.

Wie oben beschrieben, hat die Tendenz, den Übergang zwischen allen vier Ebenen identisch zu beschreiben, bereits im Zuge der Übersetzungstätigkeit Einzug in die arabische Tradition gehalten. Im Kontext spezifisch islamischer Fragestellungen bietet dies aber die Voraussetzung für gänzlich neue Anwendungen. V.a. durch den Einfluss der Diskussion um die göttlichen Namen und Attribute, dann ihrer kosmologischen Funktionen und ihres Verhältnisses zum Text des Korans entwickelt sich eine eigenständige Dynamik.[29] Dieser Prozess tritt ein im Gefolge der Naturalisierung avicennischer Philosophie im islamischen Kontext, der genaue Ablauf der Prozesse, die zur Adaptation dieses „virtualisierten Aristoteles" in der islamischen Theologie und v.a. auch Mystik führen, ist bisher in keiner Weise befriedigend erforscht.

Hier sei jedoch zunächst kurz auf ein sehr frühes Werk verwiesen, nämlich eine dem Ibn al-Muqaffaʿ zuzuordnende Logikparaphrase. Im Vergleich zu späteren Übersetzungen zeichnet sie sich v.a. durch eine höchst ungewöhnliche Terminologie aus und enthält auch weitere originelle Elemente. Dort heißt es:

> „Das Buch *De Interpretatione (Faryārmāniyas)*: Aristoteles eröffnet sein Werk *De Interpretatione* damit, dass der Zustand von Dingen (*ḥāl al-umūr*) in vier Weisen (*awǧuh*) ist: Sie bestehen entweder als konkrete Dinge/Substanzen (*ṯābita bi-aʿyānihā*), oder sie bestehen als Affektionen des Herzens (*humūm al-qalb*), oder in Rede (*kalām*) oder im Schreiben (*kitāb*). Zwei dieser Namen stimmen überein (*muttafaq*), zwei davon sind unterschiedlich (*muḫtalaf*).
>
> ‚Übereinstimmend' sind konkrete Dinge (*aʿyān*) und die Affektionen. Der Himmel der Perser ist nicht unterschiedlich von dem der Griechen, und eine Erde ist nicht verschieden von der anderen. So ist es auch bei anderen konkreten Dingen. Genauso auch die Affektionen: Was unter den Griechen als ‚Pferd'

[29] In der islamischen Tradition bilden sich schon frühzeitig Diskussionen über den Charakter des Korans als göttliches Wort heraus. Insbesondere die Koranexegese aber auch mystische Spekulationen bieten Gelegenheit, komplexe hermeneutische Strategien zu entwickeln.

erkannt wird, wird von den Persern nicht als ‚Esel' gedacht. Und nicht ist das, was diese als ‚Mond' kennen bei jenen als ‚Sonne' gedacht.

‚Verschieden' sind Rede und Schreiben. Die Rede der Perser ist von der der Griechen verschieden, gleichermassen ihr Schreiben.

Schreiben verdeutlicht (*yubayyin*) Rede, Rede verdeutlicht Affektionen, Affektionen verdeutlichen konkrete Dinge/Substanzen."[30]

Ibn al-Muqaffa's ungewöhnliche Terminologie[31] sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass dieser frühe Text (dessen frühe Rezeption innerhalb der islamischen religiösen Wissenschaften noch zu untersuchen bleibt), eine durchaus konsistente Darstellung bietet. Wenn Ibn al-Muqaffa' explizit vier ‚Weisen' identifiziert, die jeweils in einem bestimmten Verhältnis der ‚Verdeutlichung' zueinander stehen, entspricht dies griechischen Vorbildern. Ammonius etwa spricht sehr ähnlich von vier ‚Ordnungen' (τάξεις). Auch das Problem, ob nun die Referenz zwischen alle vier Ebenen identisch zu konstruieren ist oder nicht, wird in den griechischen Kommentaren kontrovers diskutiert.[32] Wie gestaltet sich die Referenz zwischen den verschiedenen Ebenen für andere Autoren?

Das Ausgangsproblem ist, dass Aristoteles in 16a3-4 die Referenz von Rede auf Gegenstände in der Seele als σύμβολον beschreibt. In 16a5-7 aber beschreibt er die Referenz von Rede auf Gegenstände in der Seele als σημεῖον, und die Referenz von Gegenständen in der Seele auf die äußere Realität als ὁμοίωμα.

[30] Ibn al-Muqaffa', *al-Manṭiq*, ed. M.T. DĀNIŠPAŽŪH (Tihrān 1978), 25.3-17.

[31] Die grammatische Terminologie wurde eingehender untersucht von G. TROUPEAU, "The Logic of Ibn al-Muqaffa' and the Origins of Arabic Grammar", engl. Übers. in *The Early Islamic Grammatical Tradition*, ed. by R. BAALBAKI (Aldershot 2007) Beitrag Nr. II. Zur Diskussion um die Logikparaphrase des Ibn al-Muqaffa' vgl. C. D'ANCONA, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy", Abschnitt: "Early translations into Arabic", in *Stanford Encyclopedia of Philosophy,* http://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/index.html#EarTraAra (zuletzt abgerufen am 1.12.2010).

[32] Einen direkten Beleg dafür, dass diese Diskussionen ins Arabische gedrungen sind, bietet al-Fārābī.

Aus dem griechischen Text kann man also folgern, dass σύμβολον und σημεῖον äquivalent sind, da beide das Verhältnis zwischen Objekten in der Rede und in der Seele beschrieben. Die griechische Kommentartradition stellt fest, dass Aristoteles zwischen ὁμοίωμα einerseits und σύμβολον und σημεῖον andererseits unterscheidet.[33]

Für einen Leser der arabischen Übersetzung des Aristoteles gestaltet sich die Situation noch eindeutiger, denn die arabische Übersetzung gibt sowohl σύμβολον als auch σημεῖον mit der Wurzel *d-l-l* ‚zeigen, verweisen' wieder. Somit ergibt sich für einen Leser der arabischen Übersetzung folgendes Bild:

| Objekte in: | **Schrift** | **Rede** | **Seele** | **Äußere Realität** |
|---|---|---|---|---|
| | verweisen auf *dalla* | verweisen auf *dalla* | sind Gleichnis für *miṯāl* | |

Die Dichotomie zwischen der Konstruktion des Verhältnisses zwischen externer Realität und Denken einerseits und den anderen Stadien andererseits wird durch diesen Gebrauch von *d-l-l* ‚zeigen' in der arabischen Übersetzung verschärft. Daneben tritt aber offenbar der Einfluss einer Kommentartradition, die im Arabischen die Wurzel *d-l-l* auf alle Referenzen beziehen möchte. Im Griechischen ist solch ein Verständnis nur durch den Kommentar des Stephanus bezeugt, der die Referenz aller Ebenen mit ἐξαγγέλω[34] benennt. Insgesamt kommt Stephanus dem v.a. aus den Zitaten bei al-Fārābī aber auch aus Ibn Zurʿa zu rekonstruierenden Kommentarverlauf relativ nahe. Während diese beiden Autoren offenbar von *d-l-l* als Äquivalent von

[33] Cf. AMMON., *in Int.*, CAG IV (5), 19.32–10.26.

[34] Cf. STEPH., *in Int.*, CAG XVIII (3), 5.22-33. Die bei Stephanus bewahrte Passage kommt sehr nahe an die bei al-Fārābī und Ibn Zurʿa bewahrte Argumentation heran. Bei Stephanus wird die Referenzbeziehung gleichfalls mit Vorrangigkeit und Nachordnung in Verbindung gesetzt. Ammonius (cf. 18.26-27) spricht von vier 'Ordnungen' (τάξεις). Er verwendet den Ausdruck ἐξαγγελτικαί jedoch nur einmal (18.31), um die Beziehung zwischen Rede (φωναί) und Denkinhalten (νοήματα) zu bezeichnen.

ἐξαγγέλω ausgehen, bewahrt wohl *b-y-n* (II) bei Ibn al-Muqaffaʿ die eigentliche Nuance des Griechischen besser.

Al-Fārābī möchte eine solche homogene Referenz jedoch ablehnen. Wir können sehen, dass er sich hierdurch von der anderslautenden Meinung ‚der Kommentatoren' absetzt:

> „Die Kommentatoren behaupten, dass die Intelligiblen in der Seele auf Existierende außerhalb der Seele weisen. Sie sagen desweiteren, dass die außerhalb existierenden Dinge etwas sind, ‚auf das gewiesen wird' (*madlūl ʿalayhi*), nichts, ‚was auf etwas anderes weist' (*ġayr dāll*). Schrift weist, aber es wird nicht auf sie gewiesen. Sowohl Ausdrücke als auch Intelligible weisen und es wird auf sie gewiesen."[35]

Al-Fārābī führt weiter aus, dass die Beziehung (*nisba*) zwischen Intelligiblen (*maʿqūlāt*) und Dingen, die außerhalb der Seele existieren, für Aristoteles hier nicht von Belang ist.[36] Sofern man darauf besteht, den Ausdruck ‚weisen' (*dalla*) für die Referenz der Intelligiblen auf die sinnlich wahrnehmbaren Dinge (*al-maḥsūsāt*) anzuwenden, hat dies im Sinne des Ausdruckes *taʿrīf* ‚zu wissen geben' zu geschehen.[37] Wenn man ‚weisen' auf Schrift und Ausdrücke anwendet, dann geschieht dies im Sinne von ‚Zeichen' (*ʿalāma*). Das Verhältnis zwischen Ausdrücken und Denken wird von al-Fārābī auch als Imitation (*muḥākaya*) beschrieben, jedoch wird dies im gegebenen Kontext von al-Fārābī in einem sehr eingeengten Sinne verstanden: sie sind ähnlich (*mutašābih*), insofern sie ‚einfach' oder ‚zusammengesetzt' sind.[38]

[35] Fārābī, *ʿIbāra,* 25.1-4.

[36] Der Satz 16a8f "Dieses Thema gehört einer anderen Disziplin, und wir haben es in unserer Schrift "Über die Seele" diskutiert" fehlt in al-Fārābīs Lemma; cf. F. ZIMMERMANN, *op. cit.* (Anm. 12), 254 und XCIII.

[37] Für eine vergleichbare Koppelung von *taʿrīf* und *dalāla* cf. Ibn Sīnā, *K. al- Šifāʾ Madḫal,* 18.11-13: „Die Art und Weise, wie Rede Konzepte (*taṣawwur*) realisiert, muss so sein, dass sie die Wesensessenz (*ḥaqīqat ḏāt al-šayʾ*) zu wissen gibt (*taʿrīf*), so dass sie auf dieses weist (*dāll ʿalayhi*)...".

[38] Im Hintergrund von al-Fārābīs Insistieren auf dieser Parallelität steht offenbar die Interdependenz von Intelligiblen und äußerer Sprache. Deutlich wird dieser Kontext z.B. in der *Tawṭiʾa* aus seiner Beschreibung des Inhaltes der Kategorienschrift: *yaštamil ʿalā al-maʿqūlāt al-mufrada al-madlūl ʿalayhā bi-l-*

Al-Fārābīs Position bleibt in der arabischen Tradition jedoch isoliert. Andere Autoren sind durchgängig bemüht, eine Gleichartigkeit des Referenzverhältnisses an die Interpretation heranzutragen und dies mit der anderslautenden Tendenz des Aristotelestextes zu harmonisieren.

Die Position der von al-Fārābī angegriffenen Kommentatoren finden wir auch in der Paraphrase des Ibn Zurʿa. Die Gleichartigkeit der Referenz zwischen allen vier Ebenen ist hier implizit, ausgeführt wird v.a. die Möglichkeit einer aktiv/passiv Vertauschbarkeit des ‚Weisens'. Ibn Zurʿa präsentiert hier diese Vertauschbarkeit als erstes von drei *specifica* (*ḫāṣṣa*) der vier Konkomitanzen (*al-ašyāʾ al-lāzima*) der sechs Dinge, mit denen sich *De Interpretatione* beschäftigt:[39]

> „Was geschrieben ist, verweist nur durch ein Weisen (*yadullu dalālatan faqaṭ*). Auf Dinge (*umūr*) im Äußeren wird nur verwiesen (*yudallu ʿalayhā faqaṭ*). Die Formen in der Seele und die Ausdrücke, die in der Rede geäußert werden, haben zwei Attribute, die ihnen anhaften, d.h. dass sie weisen, und dass auf sie gewiesen wird."[40]

In der komplexeren Argumentation des *K. al-Šifāʾ* sind diese durch die Kommentartradition transportierten Merkmale weniger prominent, da andere Diskussionen im Vordergrund stehen. Jedoch ist die Homogenität der vier Referenzen und deren Umkehrbarkeit dort gleichfalls präsent.

Eine Interpretation von Ibn Sīnās Denken — nicht nur in Hinblick auf eine entwicklungsgeschichtliche Perspektive auf sein philosophisches System sondern auch auf die Rezeption — sollte aber auch andere systematische Schriften mit einbeziehen. In einigen Fällen, z.B. im *K. al-Hidāya* ‚Buch der

*alfāẓ al-mufrada wa- ʿalā al-alfāẓ al-mufrada al-dālla ʿalā al-maʿqūlāt al-mufrada* „es umfasst die einzelnen Intelligiblen, auf die durch einzelne Ausdrücke gewiesen wird, sowie die einzelnen Ausdrücke, die auf die einzelnen Intelligiblen verweisen". Hier wird der Term *mufrad* eingebracht in die sonst präsente Formel des gegenseitigen Verweises von äusserer und innerer Sprache.

[39] Diese Unterscheidung von 6 x 4 Aspekten begegnet auch bei Stephanus.

[40] Ibn Zurʿa, *Manṭiq Ibn Zurʿa,* ed. G. Gīhāmī (Bayrūt 1994), 28.12-14.

Rechtleitung' und in den diesem nahestehenden *ʿUyūn al-Ḥikma* ‚Kernpunkte/Quellen der Weisheit', aber auch in dem Spätwerke *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* ‚Verweise und Ermunterungen' finden sich keine in unserem Kontext relevanten Diskussionen. Diese Absenz ist aber nicht notwendig ausschließlich durch die Kürze dieser Werke zu erklären, sondern deutet möglicherweise auf einen Entwicklung von Ibn Sīnās Position Aristoteles gegenüber. Tatsächlich beziehen sich zwei der kürzeren Werke des Ibn Sīnā nämlich sehr explizit auf die Passage. Durch einen Wegfall der Diskussion anderer Themen, die sich aus dem Beginn von *De Int.* ergeben, wird ihre Prominenz in diesen Werken noch erhöht. Hier sei zunächst ein bisher nicht ediertes, nur in wenigen Handschriften verbreitetes eher früh zu datierendes logisches Werk des Ibn Sīnā, *al-Muḫtaṣar al-awsaṭ fī al-Manṭiq* ‚Mittleres Kompendium über die Logik' herangezogen:

> „Schrift (*kitāba*) ist ein konventioneller Verweis (*dalāla waḍʿiyya*) und ist verschieden (*muḫtalif*) entsprechend den Konventionen. Sie verweist auf die Buchstaben der Rede (*ḥurūf al-kalām*)[41] und Ausdrücke (*alfāẓ*).
>
> Ein Ausdruck (*lafẓ*) ist ein konventioneller Verweis (*dalāla waḍʿiyya*) und ist verschieden (*muḫtalif*) entsprechend den Konventionen. Er verweist auf die Konzepte der Seele (*taṣawwurāt al-nafs*).
>
> Die Konzepte der Seele sind nicht-konventionelle natürliche Verweise (*dalāʾil ġayr waḍʿiyya ġarīziyya*). Sie stimmen überein in ihrem Verweisen auf die konkret existierenden Dinge (*muttafiqa fī al-dalāla ʿalā aʿyān al–ašyāʾ*).
>
> Die konkret existierenden Dinge sind etwas, auf das verwiesen wird, nichts was verweist (*madlūl ʿalayhā ġayr dālla*), während Schrift verweist, aber auf sie nicht verwiesen wird. Die konkreten Dinge und die Konzepte unterscheiden sich nicht, Schrift und Ausdrücke unterscheiden sich."[42]

[41] Man beachte, dass dieses frühe und eher kurz gefasste Werk zwischen ‚Buchstaben der Rede' und ‚Ausdrücken' unterscheidet.

[42] Ibn Sīnā, *al-Muḫtaṣar al-awṣaṭ* (Ms. Istanbul, Nuruos 2763), 19a8-12.

Fokussierend auf die jeweilige Verweisbeziehung lässt sich das System, das dieser Passage zugrunde liegt, so zusammenfassen:

| Verweisbeziehung ist … | konventionell & verschiedenartig [vs. natürlich] | aktiv verweisend | passiv: etwas, auf das verwiesen wird |
|---|---|---|---|
| *kitāba* Schrift | (+) | (+) | (-) |
| *lafẓ* Ausdruck (& *ḥurūf al-kalām*) | (+) | (+) | [+] |
| *taṣawwurāt al-nafs* Konzepte der Seele | (-) | [+] | [+] |
| *aʿyān al-umūr* konkret existierende Dinge | [-] | (-) | (+) |

Dasselbe System liegt der Darstellung des *Kitāb al-Naǧāt* zugrunde, das dabei grundsätzlich die gleiche Terminologie verwendet, jedoch die Reihenfolge umkehrt. Auf der Ebene der Seeleninhalte zeigt ein Vergleich zwischen den beiden Werken, dass das *K. al-Naǧāt* eine deutlich komplexere Theorie zugrundelegt:

> „Etwas (*al-šayʾ*) ist entweder ein konkretes Ding, das existiert (*ʿayn mawǧūda*), oder eine Form (*ṣūra*), die in der Imagination oder im Intellekt existiert (*al-wahm aw al-ʿaql*) und von diesem genommen ist. Diese beiden unterscheiden sich nicht in verschiedenen Regionen und Nationen. Oder es ist ein Ausdruck, der auf die Form weist, die in der Imagination oder im Intellekt ist, oder Intelligieren von Abstraktem (*ʿaql muʿarrāt*), oder es ist etwas Geschriebenes (*kitāba*), das auf den Ausdruck weist. Diese beiden sind verschieden bei den [verschiedenen] Nationen.
>
> Das Geschriebene weist auf den Ausdruck, der Ausdruck weist auf die imaginative oder intellektuelle Form, und diese Form weist auf die existierenden konkreten Dinge, die existieren."[43]

[43] Ibn Sīnā, *K. al-Naǧāt*, ed. M.T. Dānišpažūh (Tihrān 2000), 17.9–18.2.

An dieser Passage aus dem *Kitāb al-Naǧāt* fällt auf, dass die vier Ebenen einen hohen Grad an ontologischer Selbstständigkeit aufzuweisen scheinen. Sie sind vier verschiedene Möglichkeiten, wie ‚ein Ding' (*šayʾ*) sein kann. Des weiteren entfällt im Vergleich zur Darstellung des *al-Muḫtaṣar al-awṣat* die (der Systematik der griechischen Kommentare entnommene) Unterscheidung aktiven/passiven Verweisens — jedoch bleibt eine Erwähnung des ‚aktiven' Verweisens bestehen.

Unabhängig davon, wie diese Beobachtung in Ibn Sīnās System selbst einzuordnen ist, ist dieser Befund festzuhalten, wenn wir die spätere Rezeption avicennischer Philosophie betrachten wollen. Denn für die Rezeption (v.a. durch al-Ġazālī, s.u.) ist dabei die Fassung des *al-Naǧāt* sehr einflussreich.

Da ich hier die Rezeption der avicennische Synthese als eine Art Scheitelpunkt für die arabische Tradition begreifen möchte, als Zeitpunkt an dem wir von einer Virtualisierung des zugrundeliegenden Aristotelestextes sprechen können, möchte ich konkrete Beispiele aus dieser späteren Phase anzuführen. Hier ist allerdings noch ein methodische Zwischenbemerkung einzubringen: Die Rezeption der Philosophie Avicennas ist meist durch eine Art Systemgedanken *avant la lettre* geleitet — die Möglichkeit, dass Avicenna seine eigene Position modifiziert hat und verfeinert hat, wird in der arabischsprachigen Rezeption — wie auch im Lateinischen — kaum ins Auge gefasst. Wenn Unterschiede zwischen verschiedenen Werken des Avicenna diskutiert werden, so geschieht dies meist mit dem Ziele einer Harmonisierung. Nicht immer ist es Avicennas umfangreichstes, die lateinische Rezeption dominierendes und wohl auch bedeutendstes Werk, das *K. al-Šifāʾ*, auf das sich spätere Autoren für ihre Lesart der ‚Peripatetiker' (*al-maššāʾūn*) beziehen. Kürzere Werke, insbesondere das *K. al-Naǧāt* und die *al-Išārāt wa-l-tanbīhāt* (um das sich eine umfangreiche Kommentartradition bildet) sowie spätere Zusammenfassungen wie das *K. al-Taḥṣīl* von Ibn Sīnās Schüler Bahmanyār b. al-Marzūbān sind hier von Bedeutung.

*Rezeption im Schülerkreis:*
*Bahmanyārs Kitāb al-Taḥṣīl und Abū al-ʿAbbās al-Lawkarīs Bayān al-Ḥaqq*

Im vorliegenden Zusammenhang scheint die Diskussion dieser beiden frühen Repräsentanten einer philosophischen Avicenna-Rezeption weitgehend auf dem *K. al-Šifāʾ* zu basieren. Das entsprechende Kapitel in al-Lawkarīs *Bayān al-Ḥaqq* scheint identisch mit dem Text des *K. al-Šifāʾ* — ein für dieses Werk nicht ungewöhnlicher Befund.

Etwas weiter vom *K. al-Šifāʾ* entfernt sich Bahmanyārs *K. al-Taḥṣīl.* In Bahmanyārs Zusammenfassung ist der Beginn der Aristotelesschrift (der ja auch im Gesamtkontext der Argumentation des *K. al-Šifāʾ* verhältnismäßig wenig prominent war) kaum präsent. Möglicherweise unter Einfluss ähnlicher Überlegungen wie sie von al-Fārābī angestellt werden, nimmt das Verhältnis von Dingen im Äußeren und Dingen in der Seele eine Sonderstellung ein.

Bemerkenswert an Bahmanyārs Darstellung ist vielmehr, dass das relevante Kapitel zwar eine Aufzählung von vier Stadien gibt, drei dieser Stadien sind aber Stufen, die im Prozess der Sinneswahrnehmung und zunehmenden Abstraktion anzusiedeln sind: Bahmanyār erwähnt Dinge (*umūr*) — Objekte von Sinneswahrnehmung (*maḥsūsāt*) — Objekte der Imagination (*mutaḫayyilāt*) — Intelligibilia (*maʿqūlāt*).[44]

*Theologen als Rezipienten systematischer Philosophie:*
*al-Ġazālīs Miʿyār al-ʿilm — Faḫr al-Dīn al-Rāzīs al-Mulaḫḫaṣ fī al-Ḥikma*

So paradox es immer noch klingen mag, so spielt doch gerade Abū Ḥāmid al-Ġazālī, der Autor des *Tahāfut al-falāsifa* ‚Die Inkohärenz der Philosophen' eine entscheidende Rolle bei der Popularisierung und Verbreitung avicennischer

[44] Cf. Bahmanyār, *K. al-Taḥṣīl*, ed. M. MUṬAHHARĪ (Tihrān ²1996), 38-39.

Philosophie.[45] Hier möchte ich ein Kapitel aus seinem *Miʿyār al-ʿilm* ‚Richtmaß des Wissens' ausführlicher vorstellen, das für unseren Kontext relevant ist. Der *Miʿyār al-ʿilm* bietet einen Abriss der Logik. Wie der Autor erwähnt, ist es das wichtigste Motiv für die Abfassung der Schrift, „die Methoden von Denken und Erörterung zu erklären" (*tafhīm ṭuruq al-fikr wa-l-naẓar*)[46], ferner soll es die Ausführungen im *Tahāfut al-falāsifa* ergänzen und insbesondere die benutzte Terminologie verdeutlichen.[47] Die Einzelteile von al-Ġazālīs Werke folgen einer Aufteilung in verschiedene *aqsām* ‚Teile', unser Kapitel trägt den Titel: „Erklärung des Ranges der Ausdrücke unter den Rängen der Existenz" (*fī bayān rutbat al-alfāẓ min marātib al-wuǧūd*). Die „Ränge/Stufen" der Existenz (*marātib al-wuǧūd*) sind nichts anderes als die uns aus *De Interpretatione* I,1 bekannten vier Ebenen. Al-Ġazālī beginnt das Kapitel mit folgenden Worten:

> „Wisse, dass die Ränge in dem, was wir anstreben, vier sind, und der Ausdruck (*lafẓ*) befindet sich im dritten Rang.
>
> Ein Ding hat Existenz (*al-šay' lahu wuǧūd*) in den konkreten Dingen (*aʿyān*), dann im Geist (*aḏhān*), dann in den Ausdrücken (*alfāẓ*) dann in der Schrift (*kitāba*). Die Schrift weist auf den Ausdruck, und der Ausdruck weist auf die Bedeutung (*maʿnā*), die in der Seele ist."[48]

Unabhängig davon, welche konkreten Vorlagen wir hier für al-Ġazālī annehmen möchten, können wir erkennen, dass diese Passage und auch der Begriff der *marātib al-wuǧūd* hier sehr nahe

[45] Dass dieses Vorurteil nicht zutrifft, wird übrigens bereits in der frühesten, spezifisch dem islamischen Bereich gewidmeten Philosophiegeschichte herausgestrichen (T.J. DE BOER, *Geschichte der Philosophie im Islam* (Stuttgart 1901) 151: „Dass Gazali die Philosophie für alle Folgezeit vernichtet habe, ist eine oft wiederholte, aber ganz irrige Behauptung, die weder von geschichtlichem Wissen noch von Verständnis zeugt. Die Philosophie hat im Osten nach ihm ihre Lehrer und Schüler zu Hunderten und Tausenden gezählt. (...) Und die allgemeine Bildung hat einen Bestandteil philosophischer Gelehrsamkeit in sich aufgenommen."

[46] al-Ġazālī, *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq*, ed. Muḥammad Muṣṭafā Abū l-'Alā' (al-Qāhira 1972), 10.5.

[47] Cf. al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 12.11–13.3.

[48] al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 37.13–38.1.

am Text von Avicennas *K. al-Naǧāt* operiert: Im *K. al-Naǧāt* ‚ist' (prädikativ gebraucht) ‚ein Ding' (*šayʾ*) eine der folgenden Optionen, im *Miʿyār al-ʿilm* ‚hat das Ding Existenz' darin.

Al-Ġazālī geht dann auf den Terminus *miṯāl* zur Bezeichnung des Verhältnisses von äußerer Realität und daraus gebildeten Repräsentationen (*irtisām*) ein und bezeugt damit eine erhebliche Nähe zum aristotelischen Text, vergleichbar mit dem *K. al-Šifāʾ* und für diesen Punkt auch mit Bahmanyārs *K. al-Taḥṣīl*.

> „Diese [Bedeutung] ist ein Abbild (*miṯāl*) des unter den konkreten Dingen Existierenden, und solange etwas in sich keinen Bestand hat, zeichnet sich auch in der Seele kein Abbild ab."[49]

Al-Ġazālī führt nun aus, dass die verschiedenen Stadien jeweils das frühere voraussetzen: Nur wenn das frühere Stadium vorhanden ist, wird das nächste Stadium gebildet. Der Begriff des „Verweisens" wird durch eine komplexere Terminologie abgelöst — wie im *K. al-Naǧāt* verläuft die Referenz derivativ jedoch nur in eine Richtung. Al-Ġazālī verwendet folgende Terminologie:[50]

| Rang | Enstehende (Einzel)Entität | Prozess, durch den die Entität abgeleitet wird |
|---|---|---|
| wuǧūd fī al-aʿyān "Existenz in den konkreten Dingen" | | |
| *aḏhān, nafs* „Geist", „Seele" | *ʿilm* „Wissen" *aṯar fī al-nafs* „Spur, Affektion in der Seele" | *yartasim, yaẓhar* „wird repräsentiert", „manifestiert sich" |
| *lafẓ* „Ausdruck" | *aṣwāt, ḥurūf* „lautliche Äußerungen", „(artikulierte) Buchstaben" | *yantaẓim, tatarattab fīhi…* „wird angeordnet", „ordnet sich an" |
| *kitāba* „Schreiben" | | *yartasim* „wird repräsentiert" |

[49] al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 38.2-3.
[50] Cf. al-Ġazālī, *op. cit.* (Anm. 46), 37.13–39.3.

Al-Ġazālī ergänzt dies durch eine kurze Diskussion dessen, wie die Universalie ‚Dinar' aus konkreten Dinaren abgeleitet wird und verweist hierfür den Leser auf spätere Kapitel.

Mit al-Ġazālīs Term der *marātib al-wuǧūd* sind wir nun wohl an einem kritischen Punkt angelangt, wie an meinem nächsten und abschließenden Beispiel deutlich werden wird. Wollen wir al-Ġazālīs Ausführungen noch als Philosophie klassifizieren? Sollte sich eine solche Klassifikation z.B. primär auf die erklärten Ziele eines Autors, wie er sie z.B. im Vorwort darlegt, stützen? Oder primär auf textimmanente Merkmale?

Für eine textimmanente Analyse bietet das gesamte Kapitel keinen Anlass, ihr das „Prädikat" Philosophie abzusprechen. Zwar handelt es sich eher um eine einführende Darstellung als um eine argumentative Weiterentwicklung — die einzelnen Schritte der Darstellung werden aber kohärent und argumentativ präsentiert. Selbst wenn wir ein sehr enggeführtes Verständnis benutzen wollten, das ‚Philosophie' mit Aristotelesrezeption assoziieren möchte, besteht Ġazālī's Text die Prüfung. Möchte man nicht zumindest die Passage aus Ibn Sīnās *K. al-Najāt* gleichfalls ausschließen, ist der *Miʿyār al-ʿilm* hier als „philosophisch" gültiger Zeuge der Rezeption von *De Interpretatione* anzusehen. Auch die formale Kapitelaufteilung in systematische ‚Divisionen' (nicht nach Aristotelesschriften) kann nicht als Ausschlusskriterium genutzt werden.

Al-Ġazālīs *marātib al-wuǧūd* stellen eine ontologische Innovation dar, die Ibn Sīnās Unterscheidung zwischen ‚externer' und ‚mentaler' Existenz in ein vierstufiges Modell ausbaut. Möchte man nicht Ibn Sīnā ebenfalls treffen, kann man al-Ġazālī jedoch deswegen kaum „exkommunizieren".

Offenbar waren Vorstellungen wie sie in al-Ġazālīs *marātib al-wuǧūd* zum Ausdruck kommen, zumindest gegen Ende des 13. Jahrhunderts verbreitet. So fügt Faḫr al-Dīn al-Rāzī in seinem *al-Mulaḫḫaṣ fī al-Ḥikma* ein eigenes (wenn auch sehr kurzes) Kapitel ein, in dem er bemerkt, dass dann, wenn wir von ‚Existenz im Ausdruck' und ‚Existenz in der Schrift' sprechen, wir dies nur in metaphorischer Weise tun.

*Ibn ʿArabī: Kitāb Inšāʾ al-Dawāʾir*

Die Motive für mein bisheriges Insistieren auf Klassifikationsmerkmalen werden wohl aus der Wahl des letzten von mir hier vorgestellten Autors deutlich. Während sein ungefährer Zeitgenosse Šihāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī (d. 1191) in Iran — wiewohl unstreitbar mystisch beeinflusst — ein gewisses Mass an „Hoffähigkeit" in der Weltgeschichte der Philosophie hat, ist dies für den Andalusier Ibn al-ʿArabī (st. 1240) eher nicht der Fall. Gründe hierfür liegen auf der Hand, hat doch Ibn al-ʿArabī keine vergleichbaren, systematisch an den Konventionen der „Peripatetiker" orientierten Darstellungen hinterlassen. Erst sein Schüler Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī wird als die Persönlichkeit beschrieben, die Ibn ʿArabīs System philosophisch gefasst hat.[51] Ich möchte hier auch nicht versuchen, Ibn al-ʿArabī als „Philosophen" zu reklamieren — möchte aber doch betonen, dass die spätere Phase der Rezeption avicennischer Philosophie v.a. im Kontext der osmanischen theologischen Tradition stets die Ibn ʿArabīsche Tradition mit einzubeziehen hat. Noch wichtiger erscheint mir aber, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, den Hintergrund der zeitgenössischen philosophischen und theologischen Diskussion für die Analyse dieser auf Ibn ʿArabī zurückgehenden Tradition fruchtbar zu machen.

Die relativ kurze — und somit für den literarischen Stil Ibn al-ʿArabīs eher untypische — Schrift *Inšāʾ al-dawāʾir* beginnt mit einer kurzen ontologischen Einleitung.[52] Vieles hiervon

[51] Am besten zugänglich ist ein Briefwechsel al-Qūnawīs mit dem berühmten Philosophen al-Ṭūsī, verfügbar in G. SCHUBERT (Hrsg.), *Annäherungen: Der mystisch-philosophische Briefwechsel zwischen Ṣadr ud-Dīn-i Qōnawī und Naṣīr ud-Dīn-i Ṭūsī.* (Stuttgart 1995). Für einige Aspekte der „Verwissenschaftlichung" von Ibn ʿArabīs Gedankengut in Superkommentaren zu al-Qūnawī vgl. H. EICHNER, "Intertextuality and Intellectual Affiliations: The Case of Molla Fenari's Ontology", in *Kongressakten des Uluslararası Molla Fenari Sempozyumu* (Bursa 2010), 459-466.

[52] Die im Folgenden von mir interpretierte Passage wird in Teilen auch diskutiert von D. GRIL, "Ibn ʿArabī et les catégories", in *Logik und Theologie: das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter,* hrsg. von D. PERLER, U. RUDOLPH (Leiden 2005), 147-166. Eine französische Übersetzung des Traktates wurde im

bewegt sich durchaus im Rahmen einer kritischen Avicenna-Rezeption, wie sie in dieser Zeit üblich ist. Um die Ausgangslage zu verdeutlichen, sei hier Ibn al-ʿArabīs Ablehnung einer sehr holzschnittartigen Interpretation der Essenz-Existenz-Distinktion (wie wir sie etwa bei Faḫr al-Dīn al-Rāzī finden können) wiedergegeben. Ibn al-ʿArabīs Aussage könnte in dieser Form genauso gut auch von al-Suhrawardī stammen — der allerdings von dieser Basis aus zu ganz unterschiedlichen Lösungsansätzen gelangt:

> „Wisse, dass Existenz und Nicht-Existenz nichts sind, was zum Existenten und Nicht-Existenten zusätzlich (*zāʾid*) ist. Vielmehr ist dies identisch mit ‚dem Existenten' und ‚dem Nichtexistenten'. Vielmehr stellt sich die Vorstellungskraft vor (*al-wahm yataḫayyal*), dass ‚Existenz' und ‚Nichtexistenz' zwei Attribute (*ṣifatāni*) sind, die auf das Existente und Nichtexistente zurückgehen, sowie z.B. „das Haus", in das „das Existente" und „das Nichtexistente" eingehen."[53]

Ibn al-ʿArabī argumentiert nun dafür, dass Existenz und Nichtexistenz lediglich akzidentelle Bestimmungen eines ‚feststehenden konkreten Dings' (*ʿayn ṯābit*) sind:

> „Deswegen sagt man: „Dieses Ding ist in die Existenz eingetreten, nachdem es nicht war". Hiermit ist gemeint, daß dies bedeutet, daß dieses Ding als konkretes Ding existiert (*hāḏā al-šayʾ wuǧida fī ʿaynihī*): So sind ‚Existenz' und ‚Nichtexistenz' zwei Ausdrücke für die Etablierung (*iṯbāt*) oder Verneinung des konkreten Dinges (*ʿayn al-šayʾ*). Danach, nachdem es etabliert oder verneint wurde, ist es möglich dass es gleichzeitig (*maʿan*) ‚Nichtexistenz' und ‚Existenz' als Attribute erhält — dies durch ein Verhältnis und eine Relation (*bi-l-nisba wa-l-iḍāfa*). So ist Zayd als solcher (*bi-ʿaynihī*) ‚existent' auf dem Markt und ‚nichtexistent' im Haus. Wenn ‚Nichtexistenz' und ‚Existenz' zu den Beschreibungen gehören würden, die auf ‚das Existente' zurückgehen, wie ‚Schwarz-sein' und ‚Weiß-sein', wäre es unmöglich,

Rahmen einer zweisprachigen Ausgabe gleichfalls vorgelegt: P. FENTON, M. GLOTON, *La production des cercles* (Paris 1996). Meine Interpretation und Übersetzung weichen hiervon teilweise ab.

[53] Ibn al-ʿArabī, *Inšāʾ al-dawāʾir* in *Kleinere Schriften des Ibn al-ʿArabī*, hrsg. von H.S. NYBERG (Leiden 1919), 6.14-17.

das es mit ihnen beiden gleichzeitig beschrieben wird. Vielmehr wäre es, wenn es ‚nicht-existent' ist, nicht ‚existent', genauso wie es, wenn es ‚schwarz' ist, nicht ‚weiß' ist. Jedoch ist es möglich, es mit ‚Nichtexistenz' und ‚Existenz' gleichzeitig zu einer Zeit zu beschreiben. Dies ist die ‚relative Existenz' und ‚Nicht-Existenz mit gleichzeitigem Bestehen des konkreten Dings'. Wenn es erwiesen ist, dass es kein Attribut ist, das an einem sinnlich wahrnehmbaren Attribuierten (*mawṣūf maḥsūs*) subsistiert, und auch nicht an einem intelligiblen Attribuierten (*mawṣūf maʿqūl*) allein ohne Relation, dann steht fest, dass es absolut zu den Relationen und Verhältnissen gehört, so wie ‚Osten' und ‚Westen' und ‚vorne' und ‚hinten'."[54]

Diese stark argumentativ gefasste Darstellung von Ibn ʿArabīs Ontologie als solche ist höchst interessant — bewegt sie sich doch argumentativ vollständig im Rahmen zeitgenössischer avicennisch überformter Theologie. Für unseren Kontext ist aber von Bedeutung, wie Ibn al-ʿArabī diese Ontologie mithilfe der *marātib al-wuǧūd* illustriert. Er führt hierbei zunächst aus, dass jedes Ding vier Ränge in der Existenz hat (*li-kull šayʾ fī al-wuǧūd arbaʿ marātib*):

*wuǧūd al-šayʾ fī ʿaynihi* (... in sich selbst, als konkretes Ding/ Substanz)

*wuǧūduhu fī al-ʿilm* (... im Wissen)

*wuǧūduhu fī al-alfāẓ* (... in den Ausdrücken)

*wuǧūduhu fī al-ruqūm* (... in den Lettern)

Zunächst diskutiert Ibn al-ʿArabī den Sonderfall des göttlichen Wissen: Er erklärt, dass in diesem Falle die ersten beiden Ränge zu vertauschen sind, dass das göttliche Vorwissen den ersten Rang einnimmt.[55] Ferner diskutiert er, inwiefern diesseitige Gotteserkenntnis (*al-idrāk allaḏī ḥaṣala bi-aydīnā al-yawma*) und jenseitige Gottesschau (*mušāhada*) dem Rang „Wissen" zuzuordnen sind.[56]

[54] Ibn al-ʿArabī, *op. cit.* (Anm. 53), 7.1-13.
[55] Cf. Ibn al-ʿArabī, *op. cit.* (Anm. 53), 7.18-8,2 und auch 8.8-16.
[56] Cf. Ibn al-ʿArabī, *op. cit.* (Anm. 53), 8.2-8.

Mit Bezug auf das Beispiel ‚Zayd' erläutert Ibn al-ʿArabī:

> „Dieser vier vorangegangenen Ränge sind nun klar. Wenn wir also „Zayd" mit der Zunge sagen, so dass wir seine Bedeutung (*maʿnā*) intelligieren und „Zayd" auf einem Papier aufzeichnen und seine Bedeutung intelligieren, oder er erscheint konkret (*yaẓharu fī ʿaynihī*), so dass wir seine Bedeutung intelligieren oder ihn uns in uns vorstellen, während er nicht zugegen ist, so dass wir seine Bedeutung intelligieren — so dass das dann Existenz im Wissen ist: Dann ist jeder einzelne dieser Ränge einer der Bedeutung nach, und durch ihre Verschiedenheit wird keine Bedeutung/Moment in Zayd hinzugefügt. Folglich muss jedes (...) Ding in einem Teil oder in allen dieser Ränge sein."[57]

Ich möchte an dieser Stelle keine weitergehende Deutung der Ontologie des Ibn al-ʿArabī versuchen — eintreten möchte ich aber dafür, dass Bereiche wie beispielsweise die „mystische" Rezeption von avicennischer Philosophie nicht *a priori* dem Zugriff rationaler textbasierter Analyse und interdisziplinär kompatibler Ansätze zu entziehen ist. Eine besondere Herausforderung für Philosophiegeschichte im islamischen Raum ist sicherlich, dass derlei mystische Rezeptionslinien spätestens ab dem frühen 14. Jh. auf die Interpretation enger fachphilosophisch geführter Traditionen zurück wirken. Gerade bei der Lektüre moderner Sekundärliteratur zum Thema muss immer mit dem Einfluss dieser Tradition gerechnet werden — auch bei Autoren des 20. und 21. Jhs. — dies ist heute aber nicht unser Thema.

Lassen Sie mich hier also nochmal — mit einer ganz ungewohnten Perspektive — zusammenfassen, welche Trends, großenteils zurückgehend auf die spätantike Kommentarliteratur, für die Analyse unseres letzten Autors Ibn al-ʿArabī von Relevanz sind: Im Griechischen bezeugt durch den Kommentar des Stephanus entwickelt die Kommentartradition eine Tendenz, die Referenz zwischen allen in *De Interpretatione* I,1 erwähnten Ebenen homogen zu konstruieren. Beginnend mit

[57] Ibn al-ʿArabī, *op. cit.* (Anm. 53), 9.3-9.

der frühen Paraphrase des Ibn al-Muqaffaʿ wird diese Tendenz in den Werken nahezu aller arabischsprachigen Autoren bezeugt — einzig al-Fārābī wendet sich hiergegen. Ausgehend bereits vom *K. al-Naǧāt* des Ibn Sīnā scheint eine gewisse „Ontologisierung" dieser Ebenen einzusetzen, diese wird popularisiert im Begriff der *marātib al-wuǧūd* im *Miʿyār al-ʿilm* des al-Ġazālī. Während die griechische Kommentartradition auch die Umkehrbarkeit der Referenzbegriffe herausstreicht, wird diese Umkehrbarkeit im *K. al-Naǧāt* (nicht aber in einer verwandten Passage des *al-Muḫtaṣar al-awsaṭ*) fallen gelassen. Bei al-Ġazālī entsteht hieraus eine noch stärker ontologisierte Interpretation, die dabei den einseitig derivativen Charakter betont. Im Werk des Ibn al-ʿArabī wird die starke ontologische Interpretation beibehalten, die einseitige Derivation wird aber hinterfragt bzw. durchaus im Einklang mit neuplatonischer Kosmologie v.a. im Falle des kreativen Wissens Gottes umgekehrt.

Wie wir erkennen können, sind hier höchst komplexe Rezeptionsprozesse am Werk, und eine Interpretation post-avicennischer Denker kann durchaus mit Hinblick auf ihre Anschlussfähigkeit an die graeco-arabische Übersetzungsbewegung erfolgen.

## DISCUSSION

*U. Rudolph:* In der Logikparaphrase des Ibn al-Muqaffaʿ wird das Wort πράγματα in *De int.* I, 1 mit *aʿyān* wiedergegeben. In der Übersetzung von Isḥāq ibn Ḥunayn steht an der entsprechenden Stelle *al-maʿānī,* was wegen seiner Vieldeutigkeit zu zahlreichen Diskussionen geführt hat. Kann es sein, dass Isḥāq's Wortwahl durch die arabischen Grammatiker beeinflusst war, konkret durch Sībawayh, der gegen Ende des 8. Jahrhunderts die massgebliche Darstellung zur Grammatik verfasst hat? Sie beginnt wie *De int.* mit Ausführungen darüber, was Sprache sei, unterscheidet aber nur zwischen 'Wörtern' und 'Bedeutungen' (*maʿānī*). Dabei werden die 'Bedeutungen' offenbar mit den Dingen selbst gleichgesetzt, was zur Wortwahl Isḥāqs passen würde.

*H. Eichner:* Diesen Verweis auf den Kontext der autochthonen arabischen Grammatik- und auch Literaturtheorie finde ich sehr wichtig, dies ist ja auch schon kurz angeklungen. Wie sich die Entwicklung der Terminologie der Übersetzungsliteratur zur Entwicklung autochthoner Wissenschaftstraditionen verhält, bzw. wie hier die Kausalität wirkt, ist natürlich schwer abzuschätzen. Ein Parallele zur *lafẓ - maʿnā* -Dichotomie (‚Ausdruck' vs. ‚Bedeutung') in der Literaturtheorie ist ja in der arabischen Übersetzung von *De Interpretatione* durchaus angelegt: ‚etwas bedeuten' wird in der arabischen Übersetzung praktisch durchgängig mit *dalla ʿalā maʿnā* wiedergegeben.

*P. Adamson:* I am very struck by Avicenna's remark about the possibility of a kind of writing that represents concepts without rendering speech. Does this indicate that for Avicenna (and perhaps others in this tradition) the concepts (*maʿānī*) are

non-linguistic? If so this would be in apparent contrast to the account of thought we get in, for instance, Plato's *Theaetetus*, where thinking is described as a sort of internal speech. On the other hand, Avicenna and like-minded thinkers surely want to see thought as structured in some sense, for instance syllogistically. I suppose one might put the question as follows, then: if concepts represent things, and language represents concepts, does linguistic structure (e.g. the relation between subject and predicate) arise first at the level of concepts, or only in external language?

*H. Eichner:* Mir scheint, dass Avicenna hier tatsächlich an so etwas wie Piktogramme oder andere Zeichen denkt — ich verstehe sein Beispiel aber so, dass eine direkte Referenz der Piktogramme auf Denkinhalte eine zusätzliche Referenz von sprachlichen Lauten auf diese Denkinhalte und auch ihre grundsätzlich sprachliche Struktur ja nicht ausschliesst. Wir könnten eine solche Piktogrammsprache so konstruieren, dass sie entweder existierende syntaktische Beziehungen nicht differenziert wiedergibt (was ja die Existenz solcher Beziehungen nicht ausschliessen würde) oder aber diese mit jeweils eigenen Zeichen wiedergibt. Allerdings scheint Avicenna auch Kommunikation von Tieren im Auge zu haben. Insgesamt stehen Avicennas Ausführungen — wie ich denke hier ziemlich direkt in Auseinandersetzung mit al-Fārābī und den „Baġdāder Christen" — eindeutig in der Tradition der *logos endiathetos* — *logos prophorikos* — Problematik (vergleiche die Übersetzungen relevanter Avicennapassagen in Cl. Panaccio, *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham,* Paris 1999). In Avicennas System vollzieht sich aber eine tiefgreifende Modifikation im Vergleich zur früheren Tradition und auch zu seinen unmittelbaren Vorgängern. Vor allem Avicennas Übergang hin zu einer intentionalistischen Konzeption von Logik (d.h., Gegenstand von Logik sind bestimmte *maʿānī, intentiones*, externe sprachliche Ausdrücke sind nur unter diesem Primat von Belang) bringt gegenüber al-Fārābī erhebliche Unterschiede.

Bei al-Fārābī kann man sicher von einer Äquivalenz und strikten Parallelität von „innerer" und „äusserer" Rede (*nuṭq*) ausgehen, Gegenstand von Logik sind für ihn ja „Ausdrücke (*alfāẓ*) insofern sie auf Intelligible (*maʿqūlāt*) weisen, und Intelligible insofern sie auf Ausdrücke weisen". Mir scheint es, dass bei Avicenna diese direkte Entsprechung etwas aufgelockert ist, äußerer sprachlicher Ausdruck kann die Denkinhalte modifiziert wiedergeben und evtl. auch verfälschen. Dadurch wird aber, denke ich, der linguistisch strukturierte Grundcharakter der inneren Rede nicht gefährdet. Aber soweit ich das überblicke, wird das genaue Verhältnis weniger explizit thematisiert als bei al-Fārābī.

*C. Riedweg*: Die Begriffe im Titel des ersten Kapitels von Ibn Sīnā scheinen mir sehr weitgehend die aristotelische Terminologie wiederzugeben (Dinge-πράγματα, Konzepte-νοήματα[?] — Ausdrücke-φωναί, Geschriebenes-τὰ γραφόμενα). Dasselbe ist m. E. auch im *K. al-Naǧāt* zu beobachten, wo im Übrigen ebenfalls die bei Aristoteles implizite Antithese θέσει – φύσει anklingt. Als Gräzist würde ich dafür plädieren, solche Bezüge, die ja nicht mit einer Hierarchisierung zu verwechseln sind und kreative Aneignungen und Weiterentwicklungen selbstverständlich voraussetzen, in der Regel sichtbar zu machen.

*H. Eichner:* Das ist sicher richtig, und ich plädiere ja auch nachdrücklich dafür, dass eine ideengeschichtliche und auch begriffshistorische Einordnung — insbesondere der späteren nach-avicennischen Tradition — diese Rückbindung zu den viel besser ausdiskutierten Kontexten griechischer und auch lateinischer Philosophiegeschichte transparent machen muss. Dieser Grundsatz hat ja gerade die Auswahl meiner Beispiele geleitet. Was eine direkte Gegenüberstellung von Begriffsentsprechungen angeht, bin ich aber lieber zurückhaltend. Natürlich steckt in vielen Fällen letztlich eine bei Aristoteles oder gar Plato angelegte Problematik dahinter — die Auswahl eines

bestimmten griechisch-arabischen Begriffspaares ist aber dann oft doch ziemlich willkürlich, dann etwa, wenn die direkte Verbindung, die den Übergang zwischen beiden Sprachen markiert, ein oft nur noch schwierig präzise zu ermittelndes Zwischenstadium, etwa eine Begriffsdiskussion in der Kommentartradition, ist. Auf der einen Seite müssen wir Modifikationen als Kontinuum begreifen, aber die durch den Sprachtransfer eingefügte Barriere sollte gerade in einem solchen Kontinuum auch präzise markiert bleiben.