Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/avicennasbearbei00saut

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

AVICENNAS BEARBEITUNG DER ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK

VON

CONSTANTIN SAUTER
DOKTOR DER PHILOSOPHIE

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

ES
John Conley
25

AVICENNAS BEARBEITUNG DER ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK

The Institute of Mediaeval Studies
LIBRARY
Toronto, Ontario

R. Pabel
25,Dm

AVICENNAS BEARBEITUNG DER ARISTOTELISCHEN METAPHYSIK

VON

CONSTANTIN SAUTER
DOKTOR DER PHILOSOPHIE

Euclide geometra e Tolommeo,
Ippocrate, Avicenna e Galieno,
Averrois, che il gran comento feo.
Dante, Inf. IV, 142 ff.

FREIBURG IM BREISGAU
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG
1912
BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN, LONDON UND ST LOUIS, Mo.

Alle Rechte vorbehalten

Buchdruckerei der Herderschen Verlagshandlung in Freiburg i. Br.

MAXIMILIANO HANRIEDER

AUGUSTAE VINDELICORUM AD ST. MAURITIUM

PAROCHI MUNERE ORNATO

SACRUM.

Vorwort.

Die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie hat der Forschung noch manch dunkles Gebiet vorbehalten. Insbesondere stoßen wir auf eine klaffende Lücke in der geschichtlichen Darstellung der Bedeutung, die das Eingreifen der arabischen und jüdischen Philosophen für die Entwicklung der abendländischen Philosophie hatte. Tatsächlich liegt hier eine Art historischer Mission vor, daß der semitische Geist, der nach Rasse und Denkungsart doch weitab vom griechischen Wesen liegt, ein Hort der griechischen Philosophie wurde, aus dem das Abendland mit vollen Händen schöpfen konnte. Das ist ein Beweis dafür, daß die Sprache der Wissenschaft für alle Völker eine gemeinverständliche ist, mag gleich auf dem Gebiete der Religion volle Sprachenverwirrung herrschen. Die großen arabischen Denker Avicenna und Averroes stehen, was enzyklopädisches Wissen anbelangt, wohl nur um weniges hinter Albertus und Thomas zurück. Avicenna beherrscht die gesamte aristotelische Philosophie in allen ihren Teilen. Ja er übertrifft sie in der Naturwissenschaft und besonders in der Medizin um ein beträchtliches. Dante, dessen Harfe den Schwanengesang der Scholastik begleitet, huldigt mit klarem, historischem Verständnis im Limbus den beiden großen arabischen Denkern zugleich im Namen seiner Zeit, die ihren beiden philosophischen Wohltätern stets Achtung zollte, wenn sie auch nicht immer ihnen folgen konnte. Leider sind es der Schwierigkeiten viele, die einer vollständigen Wiederherstellung der Lebensarbeit und geschichtlichen Wirksamkeit dieser Denker im Wege stehen. Zumeist wird auch nicht eine gründliche Kenntnis der Philosophie, zumal der mittelalterlichen, neben einer vollkommenen Beherrschung der orientalischen Sprachen schlummern. Allein der Schwerpunkt der arabischen Peripatetik neigt doch dem Abendlande zu. Zum Verständnis dieser Tatsache und zu ihrer geschichtlichen Würdigung

genügen aber vollauf die lateinischen Übersetzungen, durch welche die Schriften der arabischen Philosophen den Abendländern zugänglich gemacht wurden. Eine reiche Ausbeute liefern auch die Zitate, die sich in den Werken der Scholastiker finden. Den Arabern verdankt das Abendland die Einführung in den ganzen Aristoteles, nicht etwa bloß durch die Übersetzung der aristotelischen Schriften. Gerade dieses Verdienst wird durch die Tatsache geschmälert, daß die aus dem Griechischen geflossenen Übersetzungen zu gleicher Zeit oder doch kurze Zeit danach den Abendländern bekannt wurden. Wohl aber haben die Araber durch ihre Summen und Kommentare ein Gesamtbild der aristotelischen Philosophie geschaffen, zu dem die christlichen Scholastiker bei der merkwürdig zerrissenen und auch an sich schwierigen Fassung der aristotelischen Schriften nur sehr schwer gekommen wären. Noch bedeutungsvoller ist es, daß der neuplatonische Charakter des arabischen Aristotelismus von der christlichen Scholastik übernommen wurde, wenn er auch in einigen dogmatischen Hauptfragen ausgelöst wurde. Hierfür sind die arabischen Philosophen fast allein verantwortlich und um dieser Tatsache willen verdient deren Studium hohe Beachtung. Offen gestanden, Avicenna und Averroes geben uns heute zur Erklärung des Aristoteles durchaus keine wertvollen Beiträge; ebensowenig wie von ihnen wird sich ein ernster Aristoteliker von Albertus oder Thomas leiten lassen, deren mangelhafte historische Kritik den originalen Aristoteles von seinen neuplatonischen Erklärern nicht fernhalten konnte. Das historische Interesse treibt uns, die Beziehungen von Morgenland und Abendland auf dem Gebiete der Philosophie zu verfolgen, die eine beispiellose Voraussetzungslosigkeit und Freiheit des Denkens zur Grundlage hatten in einer Zeit, der man diese edelsten Vorzüge abzusprechen pflegt.

Die vorliegende Bearbeitung von Avicennas Metaphysik verdankt ihre Entstehung der Anregung meines verehrten Lehrers Freiherrn v. Hertling. Angesichts des unermeßlichen Feldes, auf das ich schüchtern den Fuß gesetzt, bin ich mir der Unvollkommenheit der Leistung bewußt, aber doch auch überzeugt, daß nur mittels kleiner Schritte auf diesem Gebiete etwas erreicht wird. M. Horten hat mittlerweile die Metaphysik Avicennas nach dem arabischen Originale übersetzt. Die vorliegende Arbeit hält sich nur an die lateinische

Übersetzung, die in Toledo gefertigt und von den Scholastikern verwendet wurde. Hortens Verdienst möge durchaus ungeschmälert bleiben! Doch wird ein Vergleich der so barbarisch verschrieenen Übersetzung der Toledaner mit der deutschen wohl erkennen lassen, um wie viel prägnanter das schlichte Latein den arabisch-aristotelischen Gedanken wiedergibt. Für Avicennas geschichtliche Bedeutung gilt noch heute, was Brucker zu Beginn des vorigen Jahrhunderts in seiner „Historia critica philosophiae“ III 28 geschrieben hat:

„Usque ad renatas litteras non inter Arabes modo, verum etiam inter christianos, dominatus est Avicenna.“

München, im Juni 1912.

Constantin Sauter.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort VII

I.

Allgemeine Einleitung 1
Biographie Avicennas 9
Avicennas Bibliographie 11
Avicenna in den lateinischen Übersetzungen . . . 13
Avicennas erstes Auftreten in der Scholastik 22
Avicennas Bedeutung im allgemeinen 27
Die Venediger Avicennaausgabe von 1508 32

II.

Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik.

Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik 40
Die allgemeinsten Begriffe 52
Die Einteilung alles Seienden 53
Der oberste metaphysische Grundsatz 55
Die Kategorien des Seins 57
I. Die Kategorie der Substanz 57
Das Wesen der körperlichen Substanz 60
Materie und Form 63
II. Das akzidentelle Sein 68
Das Eine 69
Die Quantität 71
Die Qualität und Relation 72
Die Universalien 73
Die Ursachen des Seins 75
Avicennas Kritik der platonischen Ideen- und pythagoreischen Zahlenlehre 82
Avicennas Gotteslehre 84
Gott und Welt 95
Das Leben nach dem Tode 107
Personenregister 113

I.

Allgemeine Einleitung.

Der historische Sinn, die glänzende und segensvolle Ausrüstung der modernen Forschung, hat längst in der Beurteilung der mittelalterlichen Philosophie Wandel geschaffen und alte Vorurteile beseitigt. Die Geschichte des menschlichen Denkens in Religion und Philosophie schmäht nicht, sondern soll ein Bild des tatsächlichen Entwicklungsganges schaffen und die unzähligen Quellen nachweisen, die in ihrem Zusammenfluß den Strom des heutigen Wissens gebildet haben. Die mittelalterliche Philosophie, die als abgeschlossene Größe hinter uns liegt, hat in neuerer Zeit eine stattliche Reihe von Bearbeitern gefunden, teils solche, die in ihr den Höhepunkt aller Philosophie, die philosophia perennis, sehen, teils auch andere, die sie innerlich für überwunden betrachten, gleichwohl aber sich von der einzigartigen Geschichte ihrer Entstehung angezogen fühlen.

Innerhalb der Geschichte der Scholastik bildet das Verhältnis der arabischen und jüdischen Philosophie zur christlichen das wichtigste, aber auch das am wenigsten gelöste Problem. Die Hauptschuld daran trägt die spärliche Bearbeitung der arabischen Philosophie, sowohl in ihren Originalwerken als auch in den lateinischen Übersetzungen. Dazu kommen noch Umstände mannigfacher Art, die ein nur langsames Fortschreiten gestatten.

Man hat bis jetzt noch nicht versucht, die Geschichte der seltsamen Wanderung zu schreiben, die Aristoteles und seine Schriften nach dem Osten und von dort nach dem Westen zurückmachen mußten, obwohl man die Meilensteine kennt, die den weiten Weg abteilen. Die einzelnen Abschnitte allerdings entziehen sich noch auf lange Zeit hinaus einer abschließenden Bearbeitung.

Die erste Hauptfrage betrifft die Gestalt der aristotelischen Philosophie nach dem Tode ihres Begründers bis auf Andronikus von Rhodos, der ein neues blühendes Studium der peripatetischen Philosophie in einer geistig immer mehr ermattenden Welt einleitete, bis im letzten bedeutungsvollen Vertreter der peripatetischen Schule,

Alexander von Aphrodisias, die Erklärung des Stagiriten in ein eigenartiges Stadium tritt. Die glänzende Reihe der neuplatonischen Kommentatoren sodann, die sich bis zum Abschluß der griechischen Philosophie hauptsächlich den Werken des Stagiriten zuwandte, aber auch die Eigenart ihrer Denkweise der Erklärung beimengte, schuf jene Gestalt der griechischen Philosophie, die auf das kleine Volk der Syrer überging, in einem Augenblicke, da die geistige Kraft des Abendlandes sichtlich ermattet war und die Wogen der Völkerwanderung sich auf die antike Kulturwelt zu stürzen drohten. Die merkwürdige Wanderung der griechischen Philosophie zu den Syrern und von ihnen zu den Arabern bekundet deutlich das Gesetz im geistigen Entwicklungsgange der Nationen, das, so oft die Fackel der Wissenschaft in den Händen eines Volkes zu erlöschen droht, ein anderes herbeiruft, das sie übernehmen und für bessere Zeiten bewahren soll.

Wie die Syrer und die Araber in den Besitz der griechischen Philosophie gekommen sind, liegt in den großen geschichtlichen Zügen völlig klar; auch über den inneren Wert dessen, was Syrer und Araber in der Bearbeitung der griechischen Philosophie geleistet haben, wird man so ziemlich einig sein. Das Bild, das Renan im Jahre 1852 vom syrischen Aristotelismus entwarf, ist in seinen Grundzügen auch heute noch gültig und nicht wesentlich verändert worden[1]. Die Syrer kennen, ehe sie durch die Eroberung ihres Landes unter die Herrschaft der Araber kamen, nur den logischen Aristoteles und auch diesen nur teilweise. Weder an der Schule von Edessa, wo die älteren Syrer Hîbâ, Kûsnî und Proba im 5. Jahrhundert aristotelische Schriften zu übersetzen begannen, noch nach der Zerstörung dieser Schule, in den Klöstern von Nisibis und Gandisapora, ging man irgendwie über die aristotelische Dialektik hinaus[2]. Porphyrs Isagoge, die in der christlichen Frühscholastik

[1] Ernst Renan, De philosophia peripatetica apud Syros, Paris. 1852, 8: Arabes linguae et literarum graecarum plane rudes nullos auctores habuerunt, nisi quos Syri ipsis tradebant. Über syrische Literaturgeschichte handeln ferner Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae additis notis bibliographis et excerptis anecdotis, Monasterii 1871. Wright, A short history of Syriac literature, London 1894. Duval, Anciennes Littératures Chrétiennes II: La littérature syriaque, Paris 1900. A. Baumstark, Aristoteles bei den Syrern vom 5 bis 8. Jahrhundert. Syrische Texte, herausgegeben, übersetzt und untersucht Bd I, Leipzig 1900. Die Sammlung wird die Gesamtarbeit der älteren Syrer offenbaren und grundlegend sein.

[2] Ibn Abi Uṣeibia berichtet, daß christliche Bischöfe darüber beraten hatten, ob und wie weit das heidnische Studium der Philosophie den Interessen der Kirche

des Abendlandes durch die Übersetzung des Boethius die Geister erregt, gilt auch den Syrern und nach ihnen den Arabern als das wichtigste Buch der aristotelischen Logik und war für den praktischen Unterrichtsbetrieb von allergrößter Bedeutung. Baumstark[1] nennt als ersten Übersetzer der Isagoge Hibà; aus der Zeit Hibàs aber stammt auch der älteste syrische Isagogenkommentar von Proba. Diese ältesten syrischen Aristoteliker aber knüpften unmittelbar an die letzten Ausläufer des griechischen Schulbetriebs an. Dort hatte Ammonios zuerst Porphyrs Isagoge vor die Kategorien gestellt und den Typus des griechischen Isagogenkommentars geschaffen, der von den Syrern übernommen und den Arabern übergeben wurde, die ihn ihrerseits in die abendländische Philosophie einführten. Eine spätere Zeit, die des großen Übersetzers Sergius von Risain (Rish-ainà)[2] († 536), übersetzte planmäßig die an Ammonios sich anschließende griechische Isagogenliteratur. Auch diese wurde an die Araber ausgeliefert, die mit dem 9. Jahrhundert den gesamten Aristoteles durch die Syrer in die arabische Sprache übertragen lassen.

Die reichen und gründlichen Forschungen der Orientalisten setzen uns heute in den Stand, das Auftreten und die Stellung der griechischen und besonders der aristotelischen Philosophie bei den Arabern genau zu bestimmen.

Die Ergebnisse sind kurz folgende:

Mit der Übernahme des Kalifats zu Bagdad durch die Abbassiden (750) wurde der Grund für die gesamte Geistesentwicklung der Araber gelegt[3]; es begann die Blütezeit für die vielgepriesene arabische Poesie, für die Koranwissenschaften, für die grammatischen Studien, insonderheit aber für die Philosophie. Mit Übersetzungen begann man unter der Regierung des Kalifen Al-Mansûr (753—774). Mit Begeisterung nahm seine Bestrebungen der im Kalifate folgende

entspreche und daß sie das Studium des Organons bis I Analytica c. 7 als für das christliche Studium geeignet erklärt hätten. Tatsächlich gingen die syrischen Klosterschulen auch darüber nicht hinaus. Vgl. Steinschneider, Al-Farabi: Mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Petersbourg XIII 86. Über die Stellung der Kirchenväter zu dieser Frage vgl. Prantl, Geschichte der Logik II (1885) 5.

[1] A. a. O. 139 f.

[2] Über Sergius und seine Übersetzungen vgl. Victor Ryssel, Über den textkritischen Wert der syrischen Übersetzungen griechischer Klassiker. 2 Tle. Leipzig 1880. Vgl. Baumstark, Lucubrationes syro-graecae 1894.

[3] Gustav Flügel, Geschichte der Araber bis auf den Sturz des Kalifats von Bagdad[2], Leipzig 1864.

Al-Mamûn auf durch Gründung des Übersetzerbureaus in Bagdad (832). An dessen Spitze stand Honein ben Ishâk, den Abendländern unter dem Namen Johannitius bekannt; nicht unwesentlich unterstützt wurde er von seinem Sohne Ishâk ben Honein und seinem Neffen Hobeisch. Dazu traten noch Yahya ben Patrik, Abu Bischr Matta, Abu Ali Ysa ben Zaraah. Durch diese gelehrten Übersetzer wurde eine gewaltige Schriftenmasse philosophischen und medizinischen Inhaltes zugänglich gemacht. Sämtliche Übersetzer sind Christen und Syrer, kaum ein einziger ist ein Araber. Ob die arabischen Übersetzungen unmittelbar aus dem Griechischen geflossen sind oder aus syrischen Übersetzungen übertragen wurden, läßt sich allgemein nicht feststellen. Die Mehrzahl der syrischen wie arabischen Übersetzungen verfiel der Vergessenheit und dem Untergang von der Zeit an, da Al-Kindî, Al-Fârâbî und vor allem Ibn Sînâ ihre Enzyklopädien und Summarien verfaßt hatten. Die bibliographischen Werke, die eine wichtige Rolle in der arabischen Literatur spielen, lassen jedoch erkennen, daß die Mehrzahl der Übersetzungen zuerst syrisch und dann arabisch veranstaltet wurde. Die Orientalisten[1] preisen die Peinlichkeit, mit der die Araber ihre Übersetzungen anfertigen ließen und immer wieder verbesserten. Die Autoren, welche die arabischen Übersetzungen für barbarisch hielten, haben ihr Urteil nicht aus diesen genommen, sondern aus den lateinischen Übersetzungen, die nach den hebräischen gemacht waren[2]. Danach dürften wir von der Herausgabe und Untersuchung der ersten syrischen und arabischen Übersetzungen noch wichtige Beiträge für die Textkritik, besonders der aristotelischen Schriften, erwarten.

Ein zweites Ergebnis betrifft die Gestalt der griechischen Philosophie bei den Arabern; sie ist im wesentlichen Aristotelismus; die platonische Philosophie fand verhältnismäßig geringe Beachtung. Vergebens hat man versucht, die Eigenart des arabischen Nationalgeistes für die Bevorzugung des Aristoteles aufzurufen. In Wahrheit standen die Araber überhaupt keiner freien Wahl gegenüber.

---

[1] Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (1853) 313. Maimonides in seinem Briefe an Samuel ibn Tibbon preist als Muster von Übersetzungen die der Schriften Galens durch Honein ben Ishâk, die des Aristoteles durch Ishâk ben Honein. Vgl. Steinschneider, Hebräische Bibliographie Bd X.

[2] Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen: Zentralblatt für Bibliothekwesen, Beiheft 12, 35. Dies gilt im wesentlichen von den Übersetzungen des Averroes. Avicennas philosophische Werke wurden aus dem Arabischen übersetzt: nur die Tiergeschichte übertrug Michael Scotus aus einer hebräischen Vorlage.

sondern übernahmen, was die syrischen Übersetzer ihnen boten. Die Syrer aber hatten den Faden der griechischen Philosophie dort aufgehoben, wo er den Händen der Griechen entglitten war. Dort hatte sich das Schicksal der aristotelischen Schriften in eigenartiger Weise gestaltet. Alexander von Aphrodisias hatte schon, ohne sich dessen bewußt zu sein, die dunkelsten und schwierigsten Fragen der aristotelischen Psychologie und Metaphysik in einer Aristoteles durchaus fremden Weise erklärt. Von ihm stammt die Identifizierung des νοῦς ποιητικός mit der Gottheit, die den potentiellen Verstand im Menschen zum aktuellen mache. Die gesamte arabische Peripatetik folgt hierin den irreführenden Spuren Alexanders. Noch mehr wurde in der neuplatonischen Schule, in der die aristotelische Philosophie den wissenschaftlichen Untergrund bildete, der wirkliche Aristoteles verdrängt. Die neuplatonischen Kommentatoren des Aristoteles, wie Porphyr, Themistius, Plutarch, Syrianus, Ammonios, Olympiodor und Simplicius, sind insgesamt in Teilübersetzungen ihrer Werke bei den Arabern bekannt, am meisten Johannes Philoponus. So findet die Frage, warum Alexandrinismus und Neuplatonismus die gesamte arabische Peripatetik durchfluten, ihre Lösung. Dazu kommt, daß auch beträchtliche Auszüge aus Plotins Enneaden unter dem Titel „Theologie des Aristoteles“ in der Mitte des 9. Jahrhunderts in das Arabische übersetzt wurden[1]. Die syrischen Übersetzer übergaben den Arabern den Aristoteles, wie er durch die letzten Ausläufer der griechischen Philosophie geschaffen war. Die gesamte arabische Peripatetik des Morgenlandes und auch des Abendlandes — für Averroes läßt sich in einigen Punkten eine Einschränkung machen — hat diesen neuplatonisch durchdränkten Aristotelismus als den echten angenommen. Weder Al-Kindî noch viel weniger Al-Fârâbî, auch Ibn Sinâ nicht, hatten den kritischen Sinn, um zum echten Aristoteles vorzudringen. Überhaupt läßt sich das historische Verständnis der arabischen Philosophen für das Griechenvolk und seine Entwicklung gar nicht niedrig genug denken; Geschichte und Geographie Griechenlands sind ihnen stets fremd geblieben[2]. Die Aristotelesbiographien, die in großer Anzahl in der

[1] F. Dieterici, Die Theologie des Aristoteles: Ztschr. d. deutsch. morgenl. Ges. 1877; ders. über die sog. Theologie des Aristoteles bei den Arabern: Abh. d. Orientalistenkongresses 1881.

[2] Vgl. hierzu August Müller, Die griechische Philosophie in der arabischen Überlieferung, Halle 1873 (das 59 Seiten starke Buch ist eine Übersetzung der auf die griechischen Philosophen bezüglichen Artikel in dem Fihrist des Mohammed

arabischen Literatur sich finden, weisen die allerkühnsten Verzerrungen auf. Ein organisches Verständnis der Entwicklung der griechischen Philosophie wird man bei einem arabischen Peripatetiker vergeblich suchen. Damit stoßen wir auf die Frage nach der Stellung der griechischen Philosophie innerhalb des arabischen Geisteslebens überhaupt.

Durch Mohammed, d. h. durch Schaffung des Korans, war der arabischen Spekulation Ziel und Norm gesetzt. Der Koran, diese seltsame Mischung von jüdischen und christlichen Gedanken, gab auf die letzten Fragen eine bestimmte, und zwar geoffenbarte Antwort und zog damit die gesamte weitere Entwicklung der arabischen Literatur in seinen Bannkreis. Ihm wandte sich zuerst die arabische Spekulation zu. Das Bestreben, eine genaue Fassung, Ordnung und Fixierung des geoffenbarten Textes zu erzielen, begründete die arabische Sprachwissenschaft, die durch die aristotelische Logik noch verfeinert wurde. Die im Koran enthaltenen Probleme, wie Gottesbegriff, Prädestination, Willensfreiheit, Ewigkeit des Korans, versetzten die Geister alsbald in die lebhafteste Spannung und riefen eine Flut von Sekten hervor, die in mannigfachen Abstufungen sich darüber aussprachen[1]. Die einen suchten den engsten Anschluß an die Worte des Korans, die andern, insbesondere die Mu'taziliten, strebten eine freiere Geistesentwicklung an, auch unabhängig vom Koran[2]. In ihnen ganz besonders offenbart sich der philosophische Geist der Araber vor dem Auftreten der griechischen Philosophie, die zweifellos von den späteren Mu'taziliten studiert und verwendet wurde. Ihren wirksamsten Gegner fanden sie in Aschari und der von ihm begründeten und nach ihm benannten Schule der Aschariten, den eigentlichen Vertretern des Kalâm oder Mutakallim, die mit ihren Spekulationen ein zähes Festhalten am orthodoxen Glauben verbanden[3]. Als die griechische Philosophie bei den Arabern ihre eigenen

---

Ibn Ishâk nach der Ausgabe von Gustav Flügel, Leipzig 1871—1872). Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen, Beiheft 5 u. 12, hat die Arbeit erheblich ergänzt und verbessert; vgl. auch Julius Lippert, Studien auf dem Gebiete der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur, Braunschweig 1894.

[1] Abu-'l-Fath-'Muh'ammed Asch-Schahrastânî, Religionsparteien und Philosophenschulen, 2 Bde, übersetzt von Th. Haarbrücker (1850—1851), bildet hierfür die wichtigste Quelle; er führt über 70 Sekten vor.

[2] Heinrich Steiner, Die Mu'taziliten oder die Freidenker im Islam, Leipzig 1865.

[3] Über Ableitung und Bedeutung des Wortes Motakallim vgl. Carra de Vaux, Gazali, Paris 1902, 10 ff gegen die Auffassung von Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (1842) 139. Über die zwei Arten des Kalâm vgl.

Vertreter fand, verschwanden die Mu'taziliten, anderseits sahen sich die Mutakallim gezwungen, die griechische Philosophie zu studieren, um den Philosophen gegenüber die geoffenbarte Wahrheit verteidigen zu können[1]. Al-Ghazâli ist später ihr bedeutendster Vertreter.

Die arabischen Peripatetiker hingegen, denen wir gewöhnlich den Namen arabische Philosophen geben, vermieden zumeist die theologischen Fragen und wichen theologischen Konflikten aus, weil ihnen die Religion des Islams als etwas Überwundenes erschien. Damit aber schlossen sie sich selbst aus dem geistigen Leben ihres Volkes aus und galten auch als Fremdkörper. Nur in den theologischen Sekten, die dem Koran und seinen Problemen ihr Dasein verdanken, offenbart sich der arabische Geist: sie waren einst der Stolz der Moslemin und sind es heute noch[2]. Dagegen bedeutet die griechische Philosophie bei den Arabern nur eine kurze, wenn auch an sich glänzende Episode, hervorgerufen durch eine kleine Anzahl von Männern; sie ist nicht das Resultat eines langen und konsequenten Gedankenprozesses, sondern eingeführtes Produkt, das mit dem arabischen Geiste gar nichts zu tun hat, ja von ihm jederzeit als unreines Ingredienz ausgestoßen wurde[3]. Schahrastâni[4] (1086 bis 1153) selbst aus der Sekte der Aschariten, deren Lehren er mit großer Ausführlichkeit darlegt, beginnt sein zweites Buch „mit den Menschen, welche ihrem eigenen Kopfe folgen und den Anhängern der philosophischen Systeme; sie stehen den Religionsbekennern direkt gegenüber".

Den Anhängern der griechischen Philosophie allein gab man auch den Namen Philosophen. Schahrastâni nennt so ungefähr 20 Männer, darunter auch die berühmten Übersetzer. Al-Kindi, Al-Fârâbi und Ibn Sînâ, desgleichen die abendländischen maurischen Philosophen, die wir als Philosophen preisen, waren bei ihren Landsleuten nichts weniger als geachtet, höchstens schätzte man sie wegen

---

Delitzsch, Anekdota zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik (1840) 294. Der ältere Kalâm befaßt sich lediglich mit den Glaubenslehren ohne alle Beimischung; der jüngere nimmt zu den Dogmen noch die Physik, Mathematik und Metaphysik hinzu.

[1] Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalterlichen arabischen Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimun), Münster 1900.

[2] Carra de Vaux, Gazali 6 ff.

[3] So sagt auch Ghazâli bei Schmölders a. a. O. 27: „Je n'ai vu aucun savant musulman, qui y eut porté toute son attention."

[4] A. a. O. II 78.

ihrer medizinischen Kenntnisse. Sonst aber galten sie als Ketzer und wurden, so oft die orthodoxe Stimmung durchbrechen konnte, unerbittlich verfolgt. Dazu kam die literarische Befehdung durch die orthodoxen Theologen, die im Dienste des Koranglaubens mit den Mitteln der arabischen Peripatetiker den Islam verteidigten. Welchen Vernichtungskampf Ghazâlî gegen die Philosophen und besonders gegen Ibn Sinâ führte, zeigt der Umstand, daß nach seinem Auftreten die peripatetische Philosophie bei den Arabern im Orient keine Vertreter mehr hat[1]. Auch das bleibt noch zu beachten, daß alle arabischen Peripatetiker mit Ausnahme Al-Kindîs dem arabischen Stammlande fremd sind, ja überhaupt keine Araber, sondern Perser waren, oder wie die des Abendlandes, Spanier. Es ist verfehlt, von mohammedanischer Wissenschaft und Philosophie zu reden und hierbei an die griechische Philosophie bei den Arabern zu denken. Inhaltlich hat diese Philosophie mit dem arabischen Wesen gar nichts gemein. Was arabisch an ihr ist, ist nur die Sprache und nichts als die Sprache[2].

So hält die geschichtsphilosophische Betrachtung vor einer merkwürdigen Erscheinung. Auf wildverschlungenen Wegen mußte Aristoteles mit seinen Schriften durch die Sprache der Syrer in die der Araber wandern, um dort von einigen wenigen, nicht von einem Volke aufgenommen zu werden. Mit dem Sturze der Abbassidenherrschaft in Bagdad (1258) durch die Mongolen flüchtete er nach Spanien, um dort wiederum nur von wenigen freundliche Pflege zu finden. Damit aber war der Augenblick gekommen, da Aristoteles in die christliche Wissenschaft seinen Einzug halten konnte, die lange nach ihm ausgeschaut und zu seinem Empfang sich gerüstet hatte.

Alles in allem trägt die peripatetische Philosophie bei den Arabern nur episodischen Charakter; sie verschwindet mit dem Augenblicke, da sie ihre Mission erfüllt hatte; diese aber war, die griechische Weisheit so lange zu bergen, bis die Völker des Abendlandes zur

[1] Übrigens scheint gerade dieses Urteil durch die neueren Arbeiten der Orientalisten, die ihre sprachlichen Kenntnisse im Dienste der Philosophie verwerten, eine gewisse Änderung zu erfahren. Es finden sich doch einige Autoren, die den Schriften der arabischen Peripatetiker ihre Aufmerksamkeit schenkten. Vgl. Horten, Die Entwicklungslinie der Philosophie im Kulturbereiche des Islam: Archiv für Geschichte der Phil. XV, 1909.

[2] Über die Entwicklung der griechischen Philosophie bei den Arabern vgl. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis, Münster 1906, VIII f (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters).

Ruhe gekommen waren und mit den spärlich erhaltenen Überresten und der Macht der Grammatik und der kulturellen Tätigkeit der Kirche erzogen worden waren. Die Philosophie der Frühscholastik ist ein Hindrängen zum gesamten aristotelischen System; in ihr liegen fast sämtliche Fragen vor, die anfänglich nur mit Hilfe der logischen Schriften des Aristoteles und der aus der Patristik überkommenen Philosopheme gelöst, nun aber angesichts der physischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles in ein neues Licht gerückt wurden.

Biographie Avicennas.

Avicennas[1] Selbstbiographie[2], in deren Besitz wir sind, enthebt uns der Mühe, sein Leben und seinen Entwicklungsgang im einzelnen darzulegen. Beides spielt sich ab zwischen 980—1037, zu einer Zeit also, da das Kalifat der Abbassiden, das in Bagdad die klassische Periode der arabischen Literatur heraufführte, im Niedergang begriffen war. Im äußersten Osten, in der Nähe von Boḫârâ (an einem Nebenflusse des Oxus) ward Avicenna von angesehenen Eltern geboren, die ihrem Sohne eine gute Erziehung angedeihen ließen. Mit zehn Jahren war er in den Koranwissenschaften, im Rechte und in der Grammatik bewandert. Ein Philosoph, an Nâtili, den der Vater in sein Haus aufnahm, führte ihn in die aristotelische Logik ein mit dem Erfolge, daß der Schüler in Bälde den Lehrer übertraf. Ein christlicher Arzt, Îsâ ben Jahjâ, lehrte ihn die Medizin: den Sechszehnjährigen pries man schon als Arzt. Daneben las er eifrig in Logik, Physik und Mathematik nach den Übersetzungen und Kommentaren, die ihm zur Verfügung standen, und nachdem er lange genug im Vorhof der Philosophie geweilt, ging er an das Studium der Metaphysik, und er las dieses Buch und las es wieder und, nachdem er es vierzigmal gelesen, hatte er zwar den Wortlaut im Gedächtnis, verstand es aber nicht. Verzagt gab er das Studium des Werkes auf. Da lieferte ihm das Glück ein Werkchen Al-Fârâbis in die

[1] Sein eigentlicher Name ist Abû ʿAlî al Ḥosain ibn Abdallâh ibn Sînâ. Das arabische „ibn Sînâ“ wurde durch die hebräische Transskription „aben Sina“ von den Übersetzern in Toledo in „Avicenna“ latinisiert.

[2] Die Selbstbiographie Avicennas ist überliefert durch Ibn Abi Ṣeibia, Geschichte der Ärzte, herausgegeben von August Müller, II 2—9 Autobiographie, 9—20 fortgesetzt durch den Lieblingsschüler Avicennas, al Ǧûzaǧâni. Wüstenfeld, Geschichte der arabischen Ärzte, Göttingen 1840, ist ein Auszug dieses Werkes, eine Bearbeitung desselben Leclerc, Histoire de la médecine arabe, Paris 1876

Hände, das sich mit dem Plane und der Tendenz der aristotelischen Metaphysik befaßte[1]. Dieses las er und verstand danach, was er nur im Gedächtnis besaß. Mittlerweile war sein Ruf als Arzt höher gestiegen und gelangte auch dem Sultan von Boḫârâ, der krank darniederlag, zu Ohren. Avicenna heilte ihn, und der dankbare Sultan öffnete ihm die Schätze seiner reichen Bibliothek. Nicht lange darauf brannte sie nieder. Manche schoben die Schuld Avicenna zu, der, nachdem er ihr alles Wissenswerte entnommen, nicht wollte, daß auch andere aus ihr schöpften. Mit einundzwanzig Jahren eröffnete er seine schriftstellerische Tätigkeit. Seines Vaters Tod aber zwang ihn, in die Dienste des Sultans zu treten. Der Eintritt in das politische Leben war dem Philosophen nicht zum Heile. Unstet irrte sein Fuß von einem Fürstenhof zum andern, von Boḫârâ bis an das Kaspische Meer nach Ǧurǧân, wo er den Canon medicinae verfaßte[2]. Allein auch dort konnte er sich nicht halten und zog westwärts gen

(über Avicenna I 466—469). Die Biographie Avicennas findet sich in lateinischer Übersetzung am Anfang der prächtigen Kanonausgaben Venetiis apud Iuntas und Basileae 1556 mit dem Titel: Principis Avicennae vita ex Sorsano Arabe eius discipulo a Nicolao Massa philosopho et medico latinitati donata. (Sorsanus ist die latinisierte Form von Ǧûzaǧâni.) Sie enthält, von einigen naiven Beurteilungen abgesehen, das Wesentliche aus Avicennas Leben.

[1] Steinschneider, Al-Farabi 139 f, nennt den Titel: „Abhandlung über die Tendenz des Aristoteles in jedem einzelnen Traktat seines durch Buchstaben bezeichneten Buches, d. i. der wahre Nachweis seiner Tendenz im Buche der Metaphysik." Die Abhandlung beleuchtet zunächst das Verhältnis der göttlichen Wissenschaft zu den übrigen und gibt dann einen kurzen Index von 12 Büchern. Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque, Lips. 1842, 301, gibt den Titel: De scopo Aristotelis in metaphysicorum libris. Vgl. auch Steinschneider, Die arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, Beiheft 12. 69; dazu noch ders., Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen, Berlin 1884. Der obige Titel stammt übrigens aus Uṣeibia. Auch Al-Fârâbî klagt, zum Buche λ (gemeint ist Buch XII der Metaphysik) gebe es keine Abhandlung der alten Philosophen, welche brauchbar sei: nur Weniges von Alexander, Unvollständiges von Themistius. Die lateinische Vita Avicennae berichtet: erat quidem liber, quem Albumazar Alpharabius in declaratione divinae scientiae scripserat. Diese Einführungsliteratur, von den neuplatonischen Kommentatoren begonnen, wurde von den Syrern weitergebildet und auch von den Arabern hochgeschätzt. Vgl. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis XVIII ff, woraus hervorgeht, wie sehr Al-Fârâbî sich mit Einleitungsschriften befaßt hat.

[2] Die abenteuerliche Lebensgeschichte Avicennas rief auch äußerst seltsame Lebensbeschreibungen hervor. Die Kieler Universitätsbibliothek birgt eine türkische Handschrift, in der Avicenna als großer Zauberkünstler gefeiert wird: Anonymi historia Abu Ali Sinae i. e. Avicennae composita a. 1001 (a. Chr. 1592—1593). Vgl. Serapeum XXXI (1870) 278.

Hamadan, wo er den Emir Šamsaddaula heilte, der ihn aus Dankbarkeit zu seinem Wesir ernannte. Hamadan sah den größten Teil der Werke Avicennas entstehen. Am Tage diente er dem Emir, in der Nacht schrieb er oder versammelte er Freunde um sich zu philosophischen Gesprächen, denen der Emir selbst gerne beiwohnte. Daran schloß sich gewöhnlich ein nächtliches Gelage. Als der Sohn des Emirs zur Herrschaft gelangte, hielt es den Philosophen nicht mehr länger in Hamadan. Er trat insgeheim in Unterhandlungen mit dem Emir von Ispahan. Der Briefwechsel wurde jedoch entdeckt und Avicenna wegen Hochverrats vier Monate in einer Festung gefangen gehalten, bis es ihm schließlich gelang, nach Ispahan zu entkommen. Allein übermäßige Arbeit und ebenso große Ausschweifung hatten seinen Körper entkräftet[1], und es ereilte ihn der Tod auf einem Zuge gen Hamadan in einem Alter von 58 Jahren.

Avicennas Bibliographie.

Avicennas schriftstellerische Tätigkeit ist eine ungeheure. Die Orientalisten haben nach Uṣeibias Vorgang in genauer Weise die Liste seiner Werke zusammengestellt[2]. Hier sollen die wichtigsten genannt sein, besonders diejenigen, die für das Abendland bedeutungsvoll geworden sind.

Avicennas philosophisches Hauptwerk führt den Titel Kitâb aš šifa (Buch der Genesung), eine Enzyklopädie in 18 Bänden, die der Reihe nach die Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik behandelt[3]. Die Ungunst der Zeiten hat es uns versagt, irgendwo ein ganzes Exemplar, sei es im Urtext oder in einer Übersetzung, zu haben. Wohl aber bergen die Bibliothek von Berlin, British Museum,

[1] Renan, Averroès 171: Ibn Sina était un franc débauché à la manière des poètes du temps de Mahomet menant joyeuse vie, buvant du vin, aimant la musique et passant la nuit en orgies avec ses disciples. Comme on lui objectait la défense religieuse: le vin, disait il, est défendu parce qu'il excite les inimitiés et les querelles; mais étant préservé de ces excès par ma sagesse je le prends pour aiguiser mon esprit (bei Gazali, Traité de la délivrance de l'erreur, publié par M. Schmölders 73—74).

[2] Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I (1898) 452—458, nennt insgesamt 99 Werke. Vgl. hierzu Carra de Vaux, Avicenne, Paris 1900, 144—155.

[3] Die Orientalisten sind nicht einig in der Schreibung des Namens. Ein Teil schreibt šifa, ein anderer šefa, wieder ein anderer šafa. Die Umschreibung in das mittelalterliche Hebräisch begünstigt noch am ehesten die Lesart al Schefâ. Die arabische Ausgabe des Canon, Romae 1593, unterläßt es, einen Vokal an dieser Stelle anzugeben, während sie sonst den Titel vokalisiert. Vgl. Carra de Vaux a. a. O. 145.

die Bodleiana, Leiden, Upsala, Jeni wertvolle Bruchstücke. Der hebräischen Übersetzungen Avicennas sind es sehr wenige, und diese sind erst aus dem Lateinischen geflossen.

Dieser Enzyklopädie entnahm Avicenna selbst als Auszug Kitâb an naǧât (Buch der Befreiung), in dem die Mathematik ausgeschlossen wurde. Während die große Enzyklopädie nie gedruckt wurde, wurde diesem kleinen Auszug das Glück zu teil, neben der arabischen Kanonausgabe 1593 im Drucke zu erscheinen[1]. Mit Hilfe dieses Auszuges stellte Schahrastânî (1086—1153) die Lehre Avicennas dar in Logik, Metaphysik und Physik[2]. Die Logik dieses Werkes wurde von Pierre Vattier (1623—1667), dem Arzte des Herzogs von Orléans, in das Französische übersetzt[3].

Was es für Bewenden mit der Nachricht Uṣeibias hat, Avicenna habe die Werke des Aristoteles außer den eben genannten noch in 20 Bänden unter dem Titel „al In'saf" bearbeitet, muß dahingestellt bleiben. Uṣeibia meldet sie als verloren gegangen[4].

Die Metaphysik des Kitâb an naǧât, dessen Verhältnis zur großen Enzyklopädie noch nicht klargelegt ist, wurde von Todros Todrosi (ca 1330) in das Hebräische übersetzt[5].

An die Seite des Kitâb an naǧât tritt ebenbürtig das letzte philosophische Werk Avicennas: Kitâb al išârât wa'ttanbîhât, das von Forget als Livre des théorèmes et des avertissements, Leyde 1892, herausgegeben wurde.

Die übrigen Werke Avicennas in der Philosophie haben das Gewand der arabischen Sprache nie abgelegt und sind darum für das Abendland nicht von Bedeutung geworden[6].

---

[1] Über diese Ausgabe vgl. Leclerc, Histoire de la médecine arabe I 472.

[2] Schahrastânî-Haarbrücker, Religionsparteien und Philosophenschulen II 213 bis 332. Schahrastânî stellt, auf Gazali fußend, die Metaphysik vor die Physik; vgl. Steinschneider, Al-Farabi 85 und besonders Hebräische Bibliographie X 74.

[3] Pierre Vattier, La logique du fils (!) de Sina, Paris 1658. Vattier soll auch die übrigen philosophischen Werke Avicennas übersetzt haben; vgl. Nouvelle Biographie générale 45, 1001; Steinschneider, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen, Wien 1904 u. 1905 (Sitzungsber. der k. k. Akademie der Wiss. in Wien, Phil.-hist. Kl. 149 u. 151).

[4] Uṣeibia-Müller, Geschichte der Ärzte II 18; ferner Wenrich, De auctorum graecorum versionibus et commentariis syriacis, arabicis, armeniacis, persicisque 174; vgl. auch Steinschneider, Hebräische Bibliographie X 57 78; ders. im Zentralblatt für Bibliothekwesen, Beiheft 12, 33.

[5] Steinschneider, Die Metaphysik des Aristoteles in jüdischen Bearbeitungen 29.

[6] Die weitere Bibliographie findet sich bei Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur I 452 und Carra de Vaux, Avicenne 147 ff.

Einer Erwähnung wert ist noch die Nachricht des Ibn Tofail in seinem Hay ben Yokdhan (Philosophus autodidactus, herausgegeben und übersetzt von E. Pococke, 1700, 18), Avicenna hätte zu Beginn seines Buches As sifa erklärt, wer seine wirkliche Philosophie kennen lernen wolle, müsse seine „orientalische Philosophie" lesen, nicht aber dieses Werk, das nur die Ansichten der Peripatetiker wiedergebe. Auch Averroes nennt, wohl im Anschluß an Ibn Tofail, das gleiche Werk[1]. Das Werk ist verschollen, wenn es vorhanden war. Auch sind wir in keiner Weise befugt, daran zu zweifeln, daß das uns bekannte Schrifttum Avicennas nicht seine wahre Ansicht enthalte.

Endlich mag noch erwähnt sein das medizinische Hauptwerk Avicennas, der Kanon, der ihn zum berühmtesten Arzte des Morgen- und Abendlandes gemacht hat. Auch für die Erforschung seiner Psychologie ist er nicht ohne Bedeutung[2].

Avicenna in den lateinischen Übersetzungen.

Die Übersetzungstätigkeit der syrischen Christen am Hofe der Kalifen zu Bagdad findet ihr Gegenstück in Toledo, dem Sitze des Erzbischofs Raymund (1130—1150[3]), der angesichts des reichen literarischen Lebens unter den Mauren mit Wehmut auf die Un-

[1] Roger Baco (Opus maius, edited by Henry Bridges, 1897, I 55) berichtet: Avicenna quidem praecipuus imitator et expositor Aristotelis et complens philosophiam sec. quod ei fuerit possibile, triplex volumen condidit philosophiae, ut ipse dicit in prologo libri Sufficientiae, unum vulgatum iuxta communes sententias philosophorum Peripateticorum, qui sunt de secta Aristotelis: aliud vero sec. puram veritatem Philosophiae, quae non timet ictus lancearum contradicentium, ut ipse asserit: tertium vero fuit cum termino vitae suae in quo exposuit priora, secretiora naturae et artis colligens. Sed de his voluminibus duo non sunt translata: primum autem sec. aliquas partes habent Latini, quod vocatur Assephae i. e. liber Sufficientiae. Der sprachenkundige Roger Bacon hat offenbar auf seinen Reisen die Originalwerke Avicennas gesehen. Vgl. Averroes, Destructio destr. 46.

[2] In arabischer Ausgabe, Romae 1593, eine trotz vieler Fehler bewunderungswürdige Leistung der Mediceischen Druckerei. In lateinischer Sprache unzählige Male herausgegeben, am besten Venetiis apud Iuntas 1555, auch Basileae 1556, Lovanii 1658.

[3] Andere geben an 1126—1150: vgl. hierzu Rose, Ptolemäus und die Schule von Toledo: Hermes VIII (1874): Menendez Pelayo, Historia de los heterodoxos españoles I (1880) 375 ff. auch Albert Löwenthal, Dominicus Gundisalvi und sein psychologisches Kompendium (Diss.) Berlin 1890: O. Bardenhewer, Liber de causis, Freiburg 1882: vgl. hierzu die eingehende Besprechung von David Kaufmann: Göttingische gelehrte Anzeigen 1883, 536—565.

wissenheit der Christen schaute. Er gründete darum ein Kollegium von Übersetzern, in dem gebildete Geistliche, unterstützt von Juden, beauftragt wurden, aus den Gebieten der Medizin, Astronomie und Philosophie die bedeutendsten Werke in die lateinische Sprache zu übertragen. Wohl hatten schon früher einige wenige auserlesene und weitbereiste Geister die überragende Stellung der Araber in der Wissenschaft geahnt, wie Gerbert und Constantinus Afrikanus[1]; gerade letzterer hat das Abendland schon im 11. Jahrhundert mit Übersetzungen medizinischer Werke beschenkt und sich sogar den Verfasserruhm zugeschrieben. Doch die arabische Philosophie blieb dem Abendlande bis in die Zeit des Erzbischofs Raymund verschlossen. Kein Zweifel kann darüber bestehen, daß angesichts der in Bagdad angefertigten Übersetzungen die in Toledo zurückstehen müssen. Dort lachte die zielbewußte Gunst hochsinniger Kalifen einer Schar von Übersetzern, die mit allen Mitteln der Grammatik und einer vortrefflichen philosophischen Schulung ausgerüstet waren. Hier gab ein günstiges Geschick Toledo einen der Wissenschaft holden Kirchenfürsten. Seine Übersetzer traten einer Literatur gegenüber, die ihnen fremd war; sie besaßen der arabischen Sprache gegenüber, die im Oriente mit Hilfe der syrischen Grammatik an der griechischen Begriffswelt neu und groß geworden war, durchaus ungenügende Hilfsmittel und mußten selbst den lateinischen Ausdruck vielfach neu schaffen. Es gehört keine Heldenkraft dazu, heute, nachdem wir in den Gesamtbesitz der lateinischen und griechischen Sprache und Literatur gekommen sind, jenen mühsam dem Arabischen abgerungenen Übersetzungen Mangelhaftigkeit und sinnlose Barbarei nachzusagen[2]. Um so glänzender strahlt die philo-

[1] Über diesen wahrscheinlich ältesten Bearbeiter arabischer Schriften vgl. Steinschneider, Constantinus Afrikanus und seine arabischen Quellen: Virchows Archiv für patholog. Anatomie XXXVII 351 ff, desgl. XXXVIII—XLII.

[2] Gewöhnlich wiederholt man das Wortspiel Casiris, Bibliotheca arabico-hispana Escurialensis, Madrid 1760, I 266. Diese versiones seien perversiones zu nennen; dabei ist aber wohl zu bedenken, daß die lateinischen Übersetzungen inmitten des arabischen Studienkreises angefertigt wurden, wo die philosophischen Begriffe noch in lebendigem Gebrauche waren. Übrigens bekunden die häufigen Klagen des Albertus Magnus und Thomas von Aquin, daß man die Mangelhaftigkeit der Übersetzungen wohl erkannte und auch Abhilfe schaffte. Roger Bacon, der in sprachlichen Dingen äußerst empfindlich ist, gießt seinen ganzen Groll über die schlechten Übersetzungen aus im Opus maius II (1897) 9: Sed textus Latinus Aristotelis non ostendit nobis hanc distinctionem. Quoniam autem non potest textus Aristotelis propter perversitatem translationis intelligi ibi sicut nec alibi . . .

sophische Kraft der scholastischen Philosophen, vor allem Alberts, die durch einen formell wie inhaltlich so alterierten Aristotelismus zum ursprünglichen durchzudringen suchten.

Das Verhältnis der arabischen Peripatetiker zum Abendland und ihre Förderung der christlichen Scholastik hat eine äußerst mannigfaltige Beurteilung erfahren. Zumeist wurde das Verdienst der Araber überspannt. Im wesentlichen handelt es sich um die Frage, ob den aus dem Arabischen geflossenen Übersetzungen die Priorität vor denjenigen zuzuschreiben sei, die auf Grund der griechischen Originale angefertigt wurden. Jourdain[1] kam in seiner grundlegenden Preisschrift nach Prüfung der Schriften des Wilhelm von Auvergne und besonders des Albertus Magnus zu der Überzeugung, daß weder arabische noch griechische Übersetzungen zuerst ausschließlich das Feld bei den Scholastikern beherrscht haben, sondern daß sie ungefähr gleichzeitig entstanden und nebeneinander in Verwendung traten. Wer die Verfasser der ersten aus dem Griechischen geschöpften Übersetzungen sind, liegt noch im dunkeln. Ihr Verdienst wurde ja alsbald durch die Aristotelesübersetzung in Schatten gestellt, die Wilhelm von Moerbeke auf Anregung seines Ordensgenossen St Thomas anfertigte. Zur Entdeckung der griechischen Originale hat sicherlich der vierte große Kreuzzug mit der Eroberung Konstantinopels und der Errichtung des lateinischen Kaisertums (1204) geführt, noch mehr aber die Vereinigung der griechischen Kirche mit der römischen, die Papst Innozenz III. nicht bloß mit äußerer Gewalt, sondern auch auf dem Wege wissenschaftlicher und religiöser Überzeugung herbeiführen wollte.

Das Auftreten Avicennas aber in lateinischen Übersetzungen, Zeit und Herkunft derselben läßt sich folgendermaßen bestimmen:

1. Johannes Hispalensis oder Johannes Avendehut Israëlita[2] (Ibn Dawûd). Unter diesem Namen und seinem Träger hat sich lange Zeit eine der wichtigsten Übersetzergestalten verborgen. Albertus Magnus gedenkt seiner öfters unter verschiedenen

[1] Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote², Paris 1843.

[2] In den Handschriften und Drucken erscheint er auch unter dem Namen Hispaniensis, Yspaniensis, Lunensis, weil er in Luna seinen Aufenthaltsort hatte; von Geburt war er ein Jude und besaß den Namen Ibn Dawûd; bisweilen führt er den Namen David Israelita; Albertus Magnus nennt ihn Avendehut, ja auch Avendar. Nach seiner Bekehrung scheint er den Namen Johannes angenommen zu haben. Jourdain hat das Verdienst, den einzigen Träger dieser vielen Namen entdeckt zu haben.

Namen und schreibt ihm mehrere Übersetzungen zu. So schreibt er von ihm: Tamen adhuc sunt quaedam, quae utile est scire de his, quae ex logicis doctrinis Arabum in Latinum transtulit Avendar, Israelita philosophus, et maxime de logica Aristotelis[1]. Jourdain schließt daraus, daß Ibn Dawûd ohne Zweifel die ganze Logik des Avicenna übersetzt hat. Allein uns ist von Avicennas Logik in lateinischer Übersetzung nur die Bearbeitung der Isagoge des Porphyrius erhalten. Albertus spricht außerdem in seiner Bearbeitung des Liber de causis von unserem genannten Übersetzer: Accipiemus igitur ab antiquis quaecunque bene dicta sunt ab ipsis, quae ante nos David Judaeus quidam ex dictis Aristotelis, Avicennae, Algazelis et Alpharabii congregavit[2]. Danach sieht Albertus in dem Juden David denjenigen, der den Liber de causis auf Grund einer aristotelischen Abhandlung mit Zuhilfenahme arabischer Philosophen zusammengestellt hat.

Dieser Jude David ist der erste, durch den die Schriften Avicennas dem Abendlande zugänglich gemacht wurden; näherhin ist er der Dolmetscher des Liber Avicennae de anima.

Bibl. Sorbonn. Nr 1793 birgt die Handschrift: Liber Avicennae de anima translatus de arabico in latinum a Dominico Archidiacono nebst einem Prologe, der leider nicht in die Drucke übergangen ist[3]. Aus dem Prologe geht hervor, daß Erzbischof Raymund selbst den Befehl zur Übersetzung des Werkes gab, da er in ihm ein Rüstzeug gegen die Leugner der Seele sah, daß die Übersetzung im

[1] Albertus Magnus, Metaphys. 1, tract. 2, cap. 9 nennt ihn sogar Avendreth.

[2] Albertus erkannte noch nicht die wahre Herkunft des Liber de causis, in dem erst St Thomas einen Auszug aus der *στοιχείωσις θεολογική* des Proklus sah. Daß Albertus in dem Juden David den Dolmetscher Avendehut meint, ist wohl zweifellos. Steinschneider wendet dieses Argument gegen Bardenhewer, Liber de causis, und bestreitet, daß Gerard von Cremona der erste Übersetzer gewesen sei. Vgl. Steinschneider, Die europäischen Übersetzungen aus dem Arabischen, Wien 1904, 40.

[3] Der Prolog wurde erstmals durch Jourdain, Recherches 449, mitgeteilt und hebt an: Reverendissimo Toletanae sedis archiepiscopo et Hispaniarum primati, Johannes Avendehut Israelita, philosophus, gratum debitae servitudinis obsequium.... Hunc igitur librum vobis praecipientibus et me singula verba vulgariter proferente et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum, in quo quidquid Aristoteles dixit libro suo de anima, et de sensu et sensato, et de intellectu et intellecto, ab autore libri hic sciatis esse collectum. Unde postquam, Deo volente, hunc habueritis, in hoc illos tres plenissime vos habere non dubitetis. Eine textkritische Verbesserung des Prologes wurde geliefert durch Paul Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi, De unitate, Münster 1891, 32 f.

Verein mit dem Archidiakon Gundisalvi bewerkstelligt wurde, so zwar, daß der Jude den arabischen Text in der Vulgärsprache, d. h. kastilianisch, wiedergab, worauf der Archidiakon sogleich den entsprechenden lateinischen Ausdruck brachte. Der Prolog läßt weiterhin erkennen, daß man in Avicennas Buch von der Seele eine Zusammenziehung des gleichnamigen aristotelischen mit de sensu et sensato und dem (übrigens nichtaristotelischen) de intellectu et intellecto sah und sonach Avicenna als den getreuen Interpreten des Aristoteles betrachtete. Vor allem ist für die Geschichte des neu auftretenden arabischen Aristotelismus zu beachten, daß in Toledo zwischen 1130—1150 zum erstenmal Avicennas Psychologie den Scholastikern zugänglich gemacht wurde.

Dasselbe Verfahren bei der Übersetzung wurde von den beiden auch bezüglich der Fons Vitae des Ibn Gabirol eingehalten [1]. Wüstenfeld [2] hält dafür, daß das arabische Original Avicennas Tractatus de anima, auch Aphorismi genannt, noch zu Oxford, cod. 1012, und zu Leiden, cod. 1466, vorhanden sei; allein er ist sich dessen nicht bewußt, daß Avicenna die Lehre von der Seele mehrmals behandelt hat.

2. Dominikus Gundisalinus. Das Dunkel, das lange Zeit über ihm ruhte, ist durch reichliche Forschungen mehr und mehr gewichen. In erster Linie wissen wir, daß die verschiedenen Bezeichnungen: Dominikus Gundisalvi, Gundisalvus quidem, Dominikus, archidiaconus Ecclesiae Segoviensis, Johannes Gundisalvi, alle auf den einen Archidiakon von Segovia bei Toledo gehen, der in dieser Stellung mit dem Juden Ibn Dawûd (Johannes Hispalensis) die Übersetzung von Avicennas de anima angefertigt hat. Zumeist wird angenommen, daß der Archidiakon bei Anfertigung jener Übersetzung des Arabischen noch nicht oder doch nicht genug mächtig war, dann aber Gefallen an den philosophischen Studien gefunden habe und zu diesem Behufe Arabisch gelernt und auf eigene Faust die

[1] Paul Correns a. a. O. 33 gibt aus Auguste Molinier, Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Mazarine III (1890) 95, eine Unterschrift des Codex 3472 wieder:

Libro perscripto sit laus et gloria Christo
Per quem finitur, quod ad eius nomen initur.
Transtulit Hispanis interpres lingua Ioannis
Tunc ex arabico non absque iuvante Domingo.

Vgl. hierzu Klemens Bäumker, Avencebrolis Fons Vitae, Münster 1895, XVII und 339.

[2] Die Übersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert: Abhandlungen der k. Gesellsch. der Wiss. zu Göttingen XXII (1877) 25.

übrigen philosophischen Schriften Avicennas übersetzt habe, während Johannes Hispalensis sich der Astrologie zuwandte. Es scheint jedoch, daß man dem jüdischen Dolmetscher nicht immer die Ehre seiner Übersetzertätigkeit gab. Es ist sehr zu bezweifeln, daß Dominikus Gundisalvi die unter seinem Namen laufenden Übersetzungen ganz allein fertigte, vielmehr scheint das oben gezeichnete Verfahren in sämtlichen Übersetzungen Avicennas von den beiden eingehalten worden zu sein. Daß der jüdische Dolmetscher auf dem Gebiete der Philosophie selbständig übersetzen konnte, beweist seine Übersetzung des Maka' ṣid al-Filasafa, des Hauptwerkes des Al-Ghazâlî, das nur Logik, Metaphysik und Physik enthält[1], desgleichen die Übersetzung der von Nagy herausgegebenen philosophischen Abhandlungen Al-Kindîs[2]. So wird man füglich daran festhalten, daß in Toledo die Übersetzungen der arabischen Philosophen Al-Kindî, Al-Fârâbî, Avicenna und Al-Ghazâlî auf gemeinsame Weise veranstaltet wurden[3]. Bei Übersetzung der Psychologie Avicennas war Johannes Hispalensis noch Jude. Am Schlusse der Fons Vitae stimmt er in einen Hymnus auf Christus ein.

Unter dem Namen des Dominikus Gundisalvi laufen in den Handschriften und Drucken folgende Übersetzungen Avicennas:

Avicennae libri de anima; von ihnen gilt das Gesagte[4].

Avicennae libri Physicorum quattuor.

Avicennae Physicorum libri quinque. Die verschiedene Inhaltsangabe der Bücher Avicennas scheint ein Versehen von Jourdain und Wüstenfeld[5] zu sein. Die gedruckte Übersetzung der Physik Avicennas (Sufficientia) enthält nur drei Bücher.

Avicennae Metaphysicorum decem. Wüstenfeld entnimmt Paris. cod. 6443 den Anfang von Avicennas Metaphysik, der mit den

[1] Ms. Paris. Nr 6552; vgl. Algazelis Logica et philosophia in der Übersetzung des Dominicus Gundisalinus, Venet. 1506, ferner T. J. de Boer, Die Widersprüche der Philosophie nach al Ghazâlî und ihr Ausgleich durch Ibn Roschd, Straßburg 1894.

[2] Albino Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥâq al-Kindi, Münster 1897.

[3] Für die „Lebensquelle" des Ibn Gabirol ist gleichfalls die Übersetzung durch Johannes Hispalensis und Gundisalvi bezeugt. Vgl. Paul Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, Münster 1891, 33; Bäumker, Avencebrolis Fons Vitae, Münster 1895.

[4] Jourdain, Recherches 107 ff, und Leclerc, Histoire de la médecine arabe II 378, berichten aus dem Ms. Nr 8802: Liber iste dividitur in quinque partes; in quinta continetur, quod adiecit Avendauth.

[5] Stützt seine Angabe auf Paris. cod. 6443.

Drucken übereinstimmt, und den nicht gedruckten Schluß: Completus est liber, quem transtulit Dominicus Gundisalvi archidiaconus Tholeti de arabico in latinum[1].

Avicennae liber de coelo et mundo[2]. Paris. cod. 6443.

Damit waren die Übersetzungen der Hauptwerke Avicennas gegeben und bildeten die Grundlage für die Drucke der Renaissancezeit. Die selbständige schriftstellerische Tätigkeit Gundisalvis ist zum größten Teil eine Kompilation aus den von ihm gefertigten Übersetzungen der arabischen Philosophen[3].

3. Gerardus Cremonensis (1114—1187). Die genannten ersten lateinischen Übersetzungen durch die Vermittlung des Johannes Hispalensis und des Archidiakons Dominikus Gundisalvi hatten in Philosophie, Astronomie und Astrologie an den entscheidendsten Punkten den abendländischen Lehrern einen reichen Einblick in die Schätze der arabischen Wissenschaft gestattet. Die Kunde hiervon drang Gerard an das Ohr, und seine Sehnsucht nach der griechischen Weisheit, die man in den Händen der Araber wußte, und besonders sein Verlangen, den Almagest des Ptolemäus kennen zu lernen, trieb ihn nach Toledo, wo er zum Griechischen noch das Arabische erlernte und damit ausgerüstet eine Übersetzertätigkeit begann, die im Abendlande ihresgleichen nicht findet[4]. Ihm verdanken die christlichen Scholastiker den größten Teil der aus dem Arabischen genommenen aristotelischen Werke. Er stellte das Abendland vor eine neue literarische Welt in Dialektik, Geometrie, Astrologie, Philosophie, Physik, Alchimie und Geomantie. Die durch Johannes Hispalensis und Dominikus Gundisalvi bereits verfertigten Übersetzungen Avicennas scheinen ihn veranlaßt zu haben, den Philosophen Avicenna gänzlich unberücksichtigt zu lassen und nur dem

[1] Paris. cod. 16097 enthält nach Wüstenfeld den Titel: Liber Avicennae de philosophia seu de scientia divina und das Explicit: completus est liber tolleti translatus.

[2] Vinzenz von Beauvais, Spec. nat. lib. 2, erwähnt de coelo et mundo als von Gundisalvi stammend.

[3] Ludwig Baur, Dominicus Gundissalinus de divisione philosophiae, Münster 1903.

[4] Ein altes Verzeichnis seiner Übersetzungen nach Fächern geordnet gab heraus B. Boncompagni, Della vita e delle opere di Gerardo Cremonese, Roma 1851 (in Atti dell' Acad. Pont. d. nuovi Lincei), doch beschränkt er sich in seiner Untersuchung auf die mathematischen Übersetzungen; vgl. ferner Jourdain, a. a. O. 120 ff, besonders Wüstenfeld, Die Übersetzungen usw. 85—81 und Leclerc a. a. O. II 398 ff, auch Steinschneider, Die europ. Übersetzungen aus dem Arabischen, Wien 1904, 16 ff.

Arzte Avicenna sein Augenmerk zu schenken. Er lieferte den Canon Avicennae, tractatus quinque, der noch vor dem Jahre 1500 im Drucke 15mal erschienen ist und danach noch öfters[1].

4. Michael Scotus, der am Hofe Friedrichs II. in hohem Ansehen stand, das er aber anscheinend mehr als Astrologe denn als Vertreter der Wissenschaft zu beanspruchen hatte, verdankt das Mittelalter nicht am wenigsten. So berühmt und legendenhaft seine Person und sein Leben ist, man ist noch nicht einig über seinen Namen, seine Heimat, seine Lebenszeit, Zahl und Zeit seiner Werke[2]. Er studierte in Oxford Naturwissenschaften und besonders Mathematik, suchte seine weitere Ausbildung in Paris; von dort eilte er an die Quelle der Wissenschaften, nach Toledo, und erlernte neben dem Griechischen und Hebräischen das Arabische.

Mit Scotus beginnt die Einführung des Averroes in die scholastische Philosophie; daß er sich gerade Averroes zuwandte, mag durch die besondere Vorliebe des Kaisers für Averroes begründet sein, der dessen Söhne an seinem Hofe aufgenommen haben soll. Allein auch für Avicenna ist seine Tätigkeit von Bedeutung gewesen. Nach Wüstenfeld hat Avicenna die drei Werke des Aristoteles über die Geschichte der Tiere in eine große Sammlung vereinigt, einzelne Teile umgestellt und eine andere Reihenfolge gewählt, im ganzen wie Aristoteles jedoch 19 Bücher gezählt. Diese große Bearbeitung der aristotelischen Tiergeschichte sei von verschiedenen Juden zu verschiedenen Zeiten in das Hebräische und danach von Scotus in das Lateinische übersetzt worden[3]. Avicenna selbst habe von diesem seinem Werke einen Auszug gemacht, den Scotus gleichfalls übersetzte und dem Kaiser Friedrich überreichte.

Erhalten ist: Aristotelis de animalibus libri 19, interprete Michaele Scoto, Paris., cod. 6788—6792; gedruckt der Auszug:

[1] Die Münchener Handschrift Ms. 5353 trägt die Überschrift: Abrohali Aviceni canonum libri 4, translati a mag. Girardo Crimonensi in collecto (!).

[2] Wüstenfeld, Die Übersetzungen usw. 99 ff, möchte richtiger Scottus geschrieben wissen, nicht Scotus, als ob Schottland sein Vaterland gewesen wäre. Dagegen Encyclopaedia Britannica XXI (1886), die ihn auf Grund einmütiger schottischer Tradition mit Sir Michael Scot of Balwearie in Fifeshire identifiziert, dessen Geburtsjahr wohl am ehesten 1190 sein wird: die Verlegung seines Todes in das Jahr 1290 ist legendenhaft.

[3] Wüstenfeld a. a. O. 100 gibt keinerlei Nachweis für diese Aufstellungen. Mir scheint die größere, Avicenna zugeschriebene Bearbeitung der Tiergeschichte nichts anderes zu sein als die von Scotus aus dem Arabischen übersetzte aristotelische Tiergeschichte.

Incipit liber de animalibus Avicennae super librum de animalibus Aristotelis translatus ab Arabico in Latinum per magistrum Michaelem Scotum, Venetiis 1508. Daß diese verkürzte Tiergeschichte nicht, wie die Einleitung sagt, aus dem Arabischen, sondern aus hebräischen Übersetzungen geflossen ist, hat Wüstenfeld durch die sprachliche Vergleichung erwiesen. Michael Scotus hat weder bei Albertus Magnus noch bei Roger Bacon Gnade gefunden, die ihn beide sehr ungünstig beurteilen[1], ja Roger Bacon scheint ihn des Plagiates zu bezichtigen. Die bisher genannten Übersetzer lieferten aus der Schriftenmasse Avicennas, was später die Scholastiker in ihren Schriften verwendeten.

Mit der Zeit der Erfindung der Buchdruckerkunst wurden die genannten handschriftlichen Übersetzungen Avicennas gedruckt, meist aber wurden sie zuvor verbessert, ja die Renaissancezeit mit dem neuaufblühenden Averroismus gab den Anstoß, auch für Avicenna neue Übersetzungen zu beschaffen.

5. Antonius Frachantianus Vicentinus, sonst nicht näher bekannt, fertigte eine Übersetzung von Avicennae Sufficientia, gedruckt 1495.

6. Franciscus de Macerata, frater minor, übersetzte mit dem eben Genannten Avicennae Metaphysica sive prima philosophia, gedruckt Venet. 1495.

7. Andreas Alpagus Bellunensis († ca 1520). In ihm tritt uns einer der bedeutendsten Avicennaforscher entgegen. Seine trefflichen Kenntnisse des Arabischen offenbarten ihm die Mangelhaftigkeit der Übersetzungen. Seine Reisen nach dem Orient führten ihn auch in den Besitz von besseren Handschriften Avicennas. Als Arzt studierte er zwar besonders die medizinischen Werke Avicennas, gleichwohl übersetzte er zum ersten Male einige philosophische Schriften Avicennas, die den Scholastikern unbekannt waren. Die

[1] Albertus Magnus, Metheor.: Foeda dicta inveniuntur in libro illo qui dicitur quaestiones Nicolai peripatetici (gemeint wird sein Damasceni). Consuevi dicere, quod Nicolaus non fecit librum illum, sed Michael Scotus, qui in rei veritate nescivit naturas nec bene intellexit libros Aristotelis. Steinschneider, Die europ. Übersetzungen 58, vermutet wohl mit Recht in diesen Quaestiones eine Digression des Averroes zu Metaph. 12. Roger Bacon, Opus maius Praef.: Michael Scotus ignarus quidem et verborum et rerum fere omnia quae sub nomine eius prodierunt ab Andrea quodam Iudaeo mutuatus est. Auch Dante hat sich die Mißstimmung der Scholastiker über Scotus angeeignet und ihn unter die Zauberer und Wahrsager seiner Hölle versetzt (Inf. 20, 115—117).

Herausgabe besorgte der Neffe Paulus Alpagus. Berühmt sind die Ausgaben des Canon Medicinae. Philosophische Schriften sind:

Avicennae Compendium de anima.

De mahad, id est de dispositione seu loco, ad quem revertitur homo vel anima eius post mortem.

Aphorismi de anima.

De diffinitionibus et quaesitis.

De divisione scientiarum. Ab Andrea Alpago Bellunensi ex arabico in latinum versa. Cum expositionibus eiusdem Andreae collectis ab auctoribus arabicis. Omnia nunc primum in lucem edita, Venetiis 1546[1].

Avicennas erstes Auftreten in der Scholastik.

Der gewaltige Aufschwung, den die mittelalterliche Philosophie mit dem Beginne des 13. Jahrhunderts genommen hat, war die Frucht der reichen Zufuhr von philosophischen Schriften, und zwar ausschließlich Übersetzungen, die teils aus dem Arabischen geflossen sind, teils aus den griechischen Originalen genommen waren. Der Eifer, mit dem dieses neue Material entgegengenommen wurde, war um so größer, je fühlbarer der Mangel desselben und die davon herrührende sichtliche Ermattung der Philosophie zu Ausgang der Frühscholastik war.

Der Sammelpunkt des neuen Aristotelismus war Paris, und die kirchliche Reaktion gegen denselben ermöglicht zugleich, den Zeitpunkt seines ersten Auftretens genau zu bestimmen[2]. Es bleibt wohl zu beachten: Ehe die schriftlichen Denkmäler geschaffen waren, aus denen der Geist der neuen Philosophie atmete, hatte der mündliche und öffentliche Lehrbetrieb an der Universität Paris den neuen Aristoteles ausgerufen und die kirchlichen Behörden zum Einschreiten veranlaßt.

Das Pariser Provinzialkonzil vom Jahre 1210 hatte der Verurteilung von Amalrich und David noch das Verbot beigefügt: nec libri Aristotelis de Naturali philosophia nec commenta legantur Parisiis publice vel secreto[3]. Das strenge Verbot des Konzils fand

---

[1] Wüstenfeld, Die Übersetzungen usw. 125. Diese Avicennaausgabe ist mir nicht zu Händen.

[2] Menendez y Pelayo, Historia usw. 407 ff. Denifle-Chatelain, Chartularium Univers. Paris. I 70 ff. Jourdain, Recherches critiques 202 ff. Luquet, Aristote et l'Université de Paris pendant le XIII[e] siècle, Paris 1904.

[3] Das Aktenstück ist uns erhalten; abgedruckt ist es bei Jourdain a. a. O. 204 und Denifle-Chatelain a. a. O. I 70.

jedoch keine Beachtung, und so griff im Jahre 1215 der päpstliche Legat Courçon mit einer neuen, eindringlicheren und bestimmteren Kundgebung ein, die zugleich als Norm für die Studienordnung dienen sollte. Danach ward der öffentliche wie private Gebrauch des Organons und der Ethik gestattet. „Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia nec Summa de iisdem aut de doctrina Magistri David de Dinanto aut Amalrici heretici aut Mauricii hispani.“ [1] Doch der Strom konnte durch keinen Damm in seinem Laufe gehemmt werden, und so sah sich die Bulle Gregors IX. vom Jahre 1231 trotz wiederholten Verbotes doch zu einer Einschränkung genötigt: libris illis naturalibus . . . Parisiis non utantur quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati [2]. Zugleich wurden drei Lehrer an der Pariser Universität, Wilhelm von Auxerre, Simon von Authie und Étienne de Provins, beauftragt, die verdächtigen aristotelischen Schriften zu untersuchen und zu reinigen. Allein auch das geschah nicht. Das Verbot blieb, und der neue Aristoteles wurde unbekümmert weiter studiert. Nicht die kirchlichen Entscheidungen und Verbote haben den arabischen Aristotelismus zu verdrängen vermocht, sondern die emsige Beschäftigung der scholastischen Meister, die, je tiefer sie eindrangen, desto klarer die Verzerrung erkannten, in die der genuine Aristoteles geraten war.

Der Wortlaut der angeführten kirchlichen Verbote, denen im Laufe des 13. Jahrhunderts noch weitere folgten, rief eine zahlreiche Literatur hervor [3].

Welche aristotelische Schriften haben die kirchlichen Verbote im Auge, wenn sie kurzerhand reden von den libri Aristotelis de

---

[1] Chart. Univers. Paris. I 78 f: Et quod legant libros Aristotelis de dialectica tam veteri quam de nova in scholis ordinarie et non ad cursum. Legant etiam in scholis ordinarie duos Priscianos vel alterum, ad minus non legant in festivis diebus, nisi Philosophos et Rhetoricas et Quadrivialia et Barbarismum et Ethicam, si placet, et IV Topicorum. Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia nec Summa de iisdem aut de doctrina Magistri David de Dinanto aut Amalrici heretici aut Mauricii hispani.

[2] Jourdain a. a. O. 206: Ad haec iubemus ut magistri artium unam lectionem de Prisciano et unam post aliam ordinarie semper legant et libris illis naturalibus qui in concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisiis non utantur quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspicione purgati.

[3] Jourdain a. a. O. 207 ff. Renan, Averroès et l'Averroïsme [3] (1867) 220 ff. Talamo, L'Aristotelismo nella scolastica, Napoli 1873, 215 ff. Haureau, Histoire de la philosophie scolastique II, Paris 1880, 84 ff. Pierre Mandonnet, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII[e] siècle, Fribourg 1899, XXVII ff. gibt wohl eine abschließende Betrachtung über diese Frage.

Naturali philosophia und deren commenta, von den libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia und der Summa de iisdem, von den libri naturales, die erst nach sorgfältiger Prüfung dem öffentlichen Gebrauche übergeben werden durften? Auffallend ist die Zusammenstellung des neuen Aristotelismus mit den pantheistischen Systemen Amalrichs und Davids; denn selbst die stark emanatistisch gefärbten Systeme der Araber, der Emanatismus Avicennas wie des Averroes, bleiben weit hinter dem phantastischen Pantheismus dieser beiden mittelalterlichen Ketzer zurück. Nicht ohne Grund glaubte man darum den Urheber dieser Ketzereien nicht in aristotelischen Schriften noch auch deren arabischen Kommentaren suchen zu müssen[1], sondern in pseudoaristotelischen, die aber unter dem Namen des Aristoteles liefen, vor allem dem Liber de causis, der schon bei Alanus de Insulis auftritt, wenn auch ohne tiefergehende Wirkung[2]. Jourdain[3] kann sich nicht entschließen, die aristotelische Philosophie, auch nicht die arabische, als die Urheberin besagter Ketzereien zu bezeichnen, glaubt aber ihre Entstehung durch die Einwirkung des Liber de causis und kursorischer Auszüge aus Avicenna und Algazel erklären zu können, die den Namen des Aristoteles getragen hätten. Allein abgesehen davon, daß wir von solchen Auszügen des Johannes Hispalensis nichts wissen, lassen sich jene Ketzereien nicht aus Avicennas Aristotelismus und noch viel weniger aus dem Algazels ableiten. Renan[4] glaubt neben andern Konjekturen Avicebron (Ibn Gabirol) hierfür verantwortlich machen zu müssen. Allein dieser war damals nur den Juden zugänglich, und sein Einfluß auf die Scholastik muß später angesetzt werden[5].

[1] Hauréau wollte die Hauptquelle der pantheistischen Ideen Davids von Dinanto in dem Traktate des Gundisalvi de unitate sehen. Vgl. Paul Correns, Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate, Münster 1891; vgl. auch Hauréau, Mémoire sur la vraie source des erreurs attribuées à David de Dinan (Mém. de l'Acad. des inscript. XXIX, Paris 1879). Ritter, Geschichte der Philosophie VII (1844) 87, bezweifelt einen Zusammenhang dieser Ketzereien mit Aristoteles mit vollem Rechte, denn in Wahrheit kehrt in ihnen die Wirkung der Philosophie des Scotus Eriugena wieder.

[2] Baumgartner, Die Pilosophie des Alanus de Insulis: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd II, Heft 4, S. 11; vgl. hierzu O. Bardenhewer, Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute (1882).

[3] Recherches critiques 193 ff.

[4] Averroès et l'Averroïsme (1867) 322 ff.

[5] M. Wittmann, Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol (Ibn Gebirol): Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters Bd III, Heft 3, S. 15 ff, auch Samuel Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (1857).

Hauréau[1] hält darum fest, daß Amalrichs System sowie das seines Genossen durch pseudoaristotelische Schriften veranlaßt worden sei, und daß somit die kirchlichen Dekrete zu Unrecht diese mit dem gleichzeitig zur Blüte gelangenden arabischen Aristotelismus zusammenstellten, und hierin wird ihm wenigstens so weit beizustimmen sein, als pseudoaristotelische Werke den Anstoß gegeben haben können, den Pantheismus des Scotus Eriugena wieder aufleben zu lassen.

Ungleich schwieriger ist jedoch die Frage nach der Gestalt und den Vertretern des Aristotelismus zu Paris. Daß hier nur der arabische Aristoteles in Betracht kommen kann, dürfte durch die Einstimmigkeit der einschlägigen Forschungen als gesichertes Resultat angenommen werden[2].

Die Bestimmung des Legaten: „Non legantur libri Aristotelis de Metaphysica et Naturali philosophia nec Summa de iisdem", läßt die Genauigkeit in keiner Weise vermissen; sie verbietet ausdrücklich die Physik und Metaphysik des Aristoteles, vorhanden in den arabisch-lateinischen Übersetzungen, deren größten Teil Dominikus Gundisalvi Gerhard von Cremona geliefert hatte.

Dabei enthält sowohl das Konzilsdekret die Modifikation „nec commenta" wie auch das Statut des Legaten „nec Summa de iisdem". Beide Dekrete nehmen durchaus auf den historischen Sachverhalt Rücksicht, wonach die arabisch-lateinischen Übersetzungen zugleich von Kommentaren begleitet waren, die bei der Dunkelheit des Textes, der ganz wörtlich aus der Vorlage geflossen war, eine ausgezeichnete Unterstützung boten. Man hat zumeist unter den von den kirchlichen Verboten betroffenen Kommentaren die des Averroes verstanden[3]. Dabei blieb unberücksichtigt, daß das erste Konzilsverbot nur die naturphilosophischen Schriften des Aristoteles betraf und

---

[1] Histoire de la philosophie scolastique II 83—119 gibt die ausführlichste Entwicklung der kirchlichen Aristotelesverbote.

[2] So auch Matthias Schneid, Aristoteles in der Scholastik, Eichstätt 1875, 21, der hierfür die Autorität von Kleutgen, Sanseverino, Talamo, Renan u. a. in Anspruch nimmt. Roger Bacon, Opus maius, edited by John Henry Bridges I (1897) 20: Scimus enim quod temporibus nostris Parisiis diu fuit contradictum naturali philosophiae et metaphysicae Aristotelis per Avicennae et Averrois expositores et ob densam ignorantiam fuerunt libri eorum excommunicati et utentes eis per tempora satis longa.

[3] Hauréau a. a. O. 106: Sommes-nous donc embarrassés de trouver un commentaire joint à la physique d'Aristote? Il suffit de nommer celui d'Alexandre d'Aphrodisias et celui d'Averroès. Auch Mandonnet, Siger xxx, denkt an Averroes.

die commenta derselben, daß aber das Aristotelesverbot des päpstlichen Legaten Metaphysik und Naturphilosophie des Aristoteles vereinigt und von einer Summa de iisdem spricht. Daraus geht hervor, daß mit dem Jahre 1215 auf den Pariser Hochschulen die naturphilosophischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles in Übersetzungen und Summen vorhanden waren. Diese aber können nicht die Kommentare des Averroes sein, denn sein Einfluß für die Scholastik muß später angesetzt werden. Soweit wir wissen, wurde er zum ersten Male durch Michael Scotus (1190 bis ca 1260) in die Scholastik eingeführt, so zwar, daß um die Mitte des 13. Jahrhunderts die wichtigsten seiner Kommentare in lateinischen Übersetzungen vorhanden waren, während dies bis zum Jahre 1215 noch nicht der Fall war[1]. Wir sind darum auf die historischen Nachrichten zurückgewiesen, welche uns als die ersten arabischen Peripatetiker, mit deren Werken die Scholastik zuerst in Berührung trat, Al-Kindî, Al-Fârâbî, Al-Ghazâlî und Avicenna nennen.

Avicenna, dessen lateinische Bibliographie wir oben berücksichtigt haben, war aber zu der Zeit, da die kirchlichen Aristotelesverbote ergingen, in seinem gesamten, in das Lateinische übersetzten Schriftenbestande schon vorhanden, der ausschließlich durch Johannes Hispalensis und Dominikus Gundisalvi geliefert worden war. Avicennas Paraphrasen zur aristotelischen Physik und Metaphysik nebst den aus dem Arabischen durch Gerard von Cremona gefertigten Übersetzungen sind es, welche die kirchlichen Aristotelesverbote zumeist im Auge haben. Schon der Wortlaut „nec Summa de iisdem“ rechtfertigt diese Annahme[2]. Avicenna galt von Anfang an als derjenige, der eine zusammenfassende Darstellung der aristotelischen Philosophie gab. Seine das aristotelische Studium erleichternden Paraphrasen wurden mit größter Freude entgegengenommen und beherrschten lange Zeit allein das Feld, bis sie durch die eingehenderen und vollkommeneren Kommentare des Averroes verdrängt wurden. Unter dem Ausdrucke „Summa“ will nichts verstanden sein als eine summarische, d. h. zusammengezogene Darstellung dessen, was in den aristotelischen Schriften gegeben war.

[1] Renan, Averroes 215. Auch Menendez y Pelayo, Historia usw. 407 ff, bestimmt in gleicher Weise den Zeitpunkt für das Auftreten des Averroes.

[2] Im Prologe der Schrift des Dominikus Baur 3 Gundissalinus de divisione philosophiae wird in ähnlicher Weise von einer summa sapientiae gesprochen: Unde propter istos opere precium duximus, quid sit sapientia et quas partes habeat, breviter ostendere et quid utilitatis et iocunditatis unaquaque contineat quasi degustandum eis proponere, ut saltem in summa sapientiam degustent.

Avicennas Bedeutung im allgemeinen.

Die Bedeutung Avicennas inmitten des arabischen Geisteslebens, insonderheit als des größten Vertreters peripatetischer Philosophie im Orient, läßt sich nur in allgemeinen Zügen schildern. Trotz vielfacher Arbeiten, die uns eine reiche arabische Literatur zugänglich gemacht haben, sind wir nicht einmal im stande, ein abschließendes Urteil über die Naturwissenschaft der Araber zu fällen. Eine Erschließung der arabischen Philosophie hat mit noch viel größeren Schwierigkeiten zu kämpfen. Heinrich Ritter, der einen großen Teil seiner Geschichte der mittelalterlichen Philosophie den arabischen Philosophen widmete, stützte sich vor allem auf die lateinischen Übersetzungen und die Berichte der Scholastiker über die arabischen Philosophen. Sein herber Vorwurf gegen die Kenner der orientalischen Sprachen, daß sie sich um Philosophie nicht kümmerten, hat heute seine allgemeine Bedeutung verloren. Gleichwohl kann auch heute noch nicht eine Geschichte der arabischen Philosophie, die ernsten Ansprüchen genügen würde, geschrieben werden. Ganz zu schweigen von der mühsamen Arbeit, welche die Erlernung der philosophischen Terminologie der arabischen Philosophen erfordert, müssen wir den Mangel der arabischen Originale beklagen. Nicht bloß im Orient, sondern auch im Okzident hat die arabische Philosophie das denkbar ungünstigste Los zu erleiden gehabt: hier wie dort hat mohammedanischer, orthodoxer Fanatismus gegen die Philosophen und ihre Werke gewütet, so daß von den enzyklopädischen Werken der arabischen Philosophen oft nur noch spärliche Trümmer vorhanden sind. Die Schriftenverzeichnisse, die wir von Al-Kindi und Al-Fārābi, auch von Avicenna besitzen, belehren uns, daß der größte Teil der Werke dieser Philosophen zu Grunde gegangen ist. Einen Ersatz bieten die hebräischen Übersetzungen der Juden, deren wissenschaftlicher Eifer ganze Übersetzerfamilien ins Leben rief. Ihnen verdanken wir, daß zahlreiche Werke arabischer Philosophen der gänzlichen Vergessenheit entrissen worden sind. Dies gilt zwar für Avicenna weniger, wohl aber für Averroes, dessen Schriften vorzugsweise durch die jüdischen Dolmetscher überliefert wurden, so daß die Kenntnis der mittelalterlichen hebräischen Sprache bisweilen dringlicher ist als die des Arabischen. Dieser Verlust zahlreicher Schriften der arabischen Philosophen wird sich immer fühlbar machen, ja geradezu ein Hindernis sein, das volle Bild des jahrhundertelangen Aufenthaltes der griechischen

Philosophie innerhalb der islamitischen Völker je ganz herzustellen. Diese eine Seite der Erforschung der arabischen Philosophie ist die spezifische Aufgabe des Orientalisten. Die Tatsache aber, daß die Werke der arabischen Philosophen teilweise in lateinischen Übersetzungen dem Abendlande zugänglich wurden und nur als solche die abendländische Philosophie beeinflußten, gibt der Arbeit der Orientalisten erst ihre eigentümliche Beleuchtung. Die Bedeutung der arabischen Peripatetik für die Scholastik ist eine Frage für sich; sie läßt sich unseres Erachtens durchaus unter Zugrundelegung der lateinischen Übersetzungen der arabischen Philosophen mit Benützung der in Betracht kommenden Scholastiker des christlichen Mittelalters lösen. Eine umfangreichere Heranziehung arabischer Philosopheme, als sie das Mittelalter durch die lateinischen Übersetzungen gekannt hat, ist nicht bloß unnütz, sondern sogar irreführend[1].

Diese zweite Seite der Betrachtung der arabischen Philosophie ist, wenn auch nicht die einzige, so doch für uns Abendländer die wichtigste. Denn „im allgemeinen bleibt den Sarazenen nur die Ehre, vermittelt, wir wollen sagen, Krücken geliefert und angeregt zu haben“[2].

Avicennas Stellung unter den arabischen Philosophen zeichnet am besten Schahrastâni (1086—1153)[3], der, nachdem er 19 Moslemin, worunter Al-Kindî, Al-Fârâbî und die bekannten Übersetzer, aufgezählt, als zwanzigsten Vertreter der Philosophie Avicenna mit den Worten einführt: „Der gelehrte Meister des Volkes aber ist Abu 'Ali al-'Husain Ibn 'Abdallah Ibn Sînâ. Da nun die Methode des Ibn Sînâ nach übereinstimmendem Urteil die scharfsinnigste und

[1] Damit soll jedoch in keiner Weise einer Vernachlässigung der wertvollen Unterstützung von seiten der Orientalisten das Wort geredet werden. Insbesondere dürfte der Vorwurf Ritters: „daß diejenigen, welche Arabisch verstehen, sich um arabische Philosophie nicht kümmern“, seine allgemeine Bedeutung verloren haben seit den ausgezeichneten Studien von Samuel Munk, Ernst Renan, Carra de Vaux u. a.

[2] Rocholl, Die Philosophie der Geschichte II 309.

[3] Abu-'l-Fath'Muh'ammad Asch-Schahrastânî, Religionsparteien und Philosophenschulen, übersetzt von Theodor Haarbrücker II, Halle 1850, 213. Das Werk, das eine kompendiarische Zusammenstellung der religiösen und philosophischen Ansichten des ganzen Menschengeschlechtes, soweit möglich, geben will, hat vor seiner Herausgabe zu mannigfachen Auszügen gedient: so Edm. Pococke, Specimen historiae Arabum (1649). Schmölders, Essai sur les écoles philosophiques chez les Arabes (1842). Die durchaus korrekte Wiedergabe von Avicennas System II 213 bis 332, deren Prüfung uns möglich ist, gestattet auch den besten Schluß auf die sonstigen Nachrichten des arabischen Gelehrten, wenn man auch der orientalischen Phantasie Rechnung tragen muß.

seine Spekulation die am meisten in die wirklichen Dinge eindringende ist, so habe ich mich dafür entschieden, seine Methode aus seinen Büchern übersichtlich und in Kürze zu überliefern, da sie die Quellen seines Systems und die Tragsäulen dessen sind, was er aufgestellt hat, und habe die Überlieferung der Methoden der andern aufgegeben.“ [1] Diese Beurteilung ist um so bedeutsamer, da sie von einem Zeitgenossen Ghazâlis (Algazel) und einem Anhänger der orthodox gesinnten Aschariten-Sekte stammt.

Mit Avicenna erreicht die arabische Peripatetik im Orient ihren Höhepunkt; Ghazâlis wirksamer Angriff läßt sie künftig im Orient verschwinden. Bei Beurteilung Avicennas darf man nicht ungerecht sein; er hat sehr viel von seinen Vorgängern gelernt.

Al-Kindîs wissenschaftliches Werk kann noch mehr als das Avicennas auf enzyklopädischen Charakter Anspruch erheben[2]. Dasselbe ist fast gänzlich zu Grunde gegangen. Wir besitzen noch in lateinischer Übersetzung drei kleine Traktate, die die Gestalt des arabischen Aristotelismus im 9. Jahrhundert als wesentlich gleich dem späteren erkennen lassen[3]. Der Traktat „de intellectu“ bietet uns eine der frühesten und innerhalb der arabischen Philosophie wohl die erste Darstellung der Lehre vom Intellekt, in schwerfälligem Gewande noch, aber immerhin wesentlich so, wie sie von Al-Fârâbi dargestellt wurde. Al-Fârâbîs Meisterschaft in der Logik fand bei seinen Landsleuten wie auch bei den Scholastikern rühmende Anerkennung. Wo immer Albertus Magnus wichtige logische Probleme behandelt, nimmt er auf Fârâbi Bezug, so daß die Referate Alberts eine vorzügliche Quelle für Al-Fârâbîs Logik bilden[4]. Seine Uni-

[1] Auch sonst gilt ihm Avicenna als Haupt der peripatetischen Philosophen unter den Arabern, so II 160, wo er „die Ansicht des Aristoteles“ in 16 Punkten auseinandersetzt. Schahrastânîs Ausführungen decken sich im wesentlichen mit dem System Avicennas, ein Beweis dafür, daß die Araber nie zum wahren Aristoteles vorgedrungen sind, in Avicenna aber seinen korrektesten Vertreter sahen. Ein leiser Zweifel findet sich a. a. O. II 181.

[2] Flügel, Al-Kindi: Abh. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft 1857, hat sich eingehend mit der Biographie und Bibliographie des Philosophen befaßt und gibt eine Liste von 265 Werken Al-Kindîs.

[3] Albino Nagy, Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Isḥaq al-Kindi, herausgegeben in den „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ Bd II, Heft 5, Münster 1897.

[4] Prantl, Geschichte der Logik II (1855) 308–325, hat hiernach Al-Fârâbîs Logik bearbeitet. Über das Verhältnis Alberts zu Al-Fârâbi vgl. Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden, Wien 1881, 85—99.

versalienlehre ist durchaus aristotelisch, und seine Betrachtungen über ihre Existenzweise geben bereits die arabisch-peripatetische Lösung.

Al-Fârâbis Psychologie verrät äußerste Gewandtheit und Klarheit in der Behandlung des arabischen Spezialproblems, der Lehre vom „tätigen Verstand" und seinem Verhältnis zur Menschenseele[1].

Al-Fârâbis Emanationssystem schließt sich enge an die astronomischen Lehren des Aristoteles an und hat auch hierin das Vorbild für Avicenna geboten.

Mit Vorliebe hatte sich Al-Fârâbî ethisch-politischen Untersuchungen hingegeben.

Im ganzen ist das Philosophieren Al-Fârâbis allenthalben von seiner mystischen Veranlagung durchdrungen. Avicennas Philosophie stellt im Vergleich zu der Al-Fârâbis zweifellos einen Fortschritt zu einem reineren Aristotelismus dar.

Wäre es Avicennas einziges Werk gewesen, das ganze peripatetische Wissen seiner Zeit zusammenzufassen, so wäre ihm eine führende Stellung unter den Philosophen schon allein dadurch gesichert. In seiner Enzyklopädie Aš-šifâ vereinigt er tatsächlich, was seine Zeit in Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik aus griechischen Quellen aufzuweisen hatte. Avicenna hat für immer das Handbuch der peripatetischen Philosophie im Orient geschaffen. Nicht mit Unrecht läßt sich zwischen ihm und Albertus Magnus eine Parallele ziehen[2]. Keiner von beiden hat wirkliche Kommentare zu den aristotelischen Werken geschrieben; beide sind Paraphrasten derselben. Albertus hat sicher angesichts der Werke Avicennas auch diese seine Methode befolgt. In derselben spricht sich zugleich auch noch die relative Unselbständigkeit gegenüber dem aufgehäuften Stoffe aus, während die eigentlichen Kommentare eine vielseitige Beherrschung des Stoffes verlangen. So hat auch Averroes über ein Jahrhundert später als Avicenna seine Kommentare geliefert. Sein Gegenstück in der Scholastik ist bekanntlich Thomas von Aquin.

[1] Dieselbe spielte im Mittelalter eine wichtige Rolle und war ihm zugänglich durch die lateinische Übersetzung, die unter verschiedenen Titeln in der Renaissancezeit gedruckt wurde; die Venediger Ausgabe von Avicennas Werken 1508 enthält: Alfarabius de intelligentiis. Incipit liber Alfarabii de intellectu .... Explicit liber Alfarabii de intellectu et intellecto. Vgl. M. Horten, Das Buch der Ringsteine Farabis 1 ff.

[2] Vgl. Jourdain, Recherches critiques 209.

So berechtigt und nützlich jedoch solche Parallelen sind, so sehr können sie auch zur Verwischung von Unterschieden beitragen. Avicennas Paraphrasen stehen weit hinter denen Alberts zurück, sowohl was den Umfang des Materials anbelangt als auch bezüglich der Belesenheit und kritischen Veranlagung. Avicennas Unkenntnis der Geschichte der philosophischen Schulen steht um weniges hinter der Alberts zurück, nur kommt sie bei ihm weniger zum Ausdruck, da er nicht viel zitiert.

Als Paraphrast der aristotelischen Schriften war Avicenna zur Einführung der Scholastiker in die aristotelische Philosophie wie geschaffen. Daß er als solcher auch in die Scholastik eingeführt wurde, beweist die lateinische Übersetzung seiner Psychologie, welche Ibn Dawûd und Gundisalvi zugleich angefertigt hatten. In Avicennas Schriften sah man sonach die Zusammenfassung der aristotelischen Philosophie, und man griff viel lieber zu diesen als zu den oft unverständlichen Übersetzungen. Auch abgesehen von der Methode ist Avicenna der große Lehrer Alberts. Averroes tritt bei Alberts Schriften wohl auf, namentlich in der Metaphysik, wo er nur eingeführt wird, um widerlegt zu werden; allein er tritt seine Herrschaft erst an, um sie im 14. Jahrhundert geltend zu machen[1].

Die unverkennbare Lücke, an welcher die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie leidet, insofern sie sich auf die Beziehungen der arabischen Philosophie zur Scholastik erstreckt, hat in erster Linie ihre Ursache an der mangelnden Bearbeitung der arabischen Philosophen selbst. Der größte Teil der Schriften Avicennas und Averroes' harrt noch einer gründlichen Analyse. Avicenna soll durch die folgende Bearbeitung seiner Metaphysik einigermaßen erschlossen und so ein bescheidener Beitrag zur Lösung des Problems geboten werden[2].

[1] Vgl. Renan, Averroès 316; Gustav Endriß, Albertus Magnus als Interpret der aristotelischen Metaphysik (Diss.), München 1886, will ein Vorherrschen des Averroes bei Albert geltend machen durch Zitatenzählung, wonach Averroes in der Metaphysik 21mal, Avicenna nur 16mal erwähnt werde. Dieses zweifelhafte Verfahren läßt aber die oftmalige, ungenannte Einführung Avicennas ganz außer acht.

[2] Mittlerweile ist die Übersetzung der Metaphysik Avicennas aus der großen Enzyklopädie durch M. Horten, Halle 1907, erschienen. Diese Übersetzung entspricht durchaus dem lateinischen Texte der Venedigerausgabe. Es will uns scheinen, daß Avicennas philosophisches System klarer in der harten lateinischen Übersetzung zum Ausdruck kommt als in der deutschen Wiedergabe Hortens.

Die Venediger Avicennaausgabe von 1508.

Die lateinischen Übersetzungen der Schriften Avicennas wurden, nachdem sie lange, in Handschriften niedergelegt, benützt wurden, in der Renaissancezeit gedruckt. Offenbar hatte der glänzende Aufschwung des Averroismus in Italien auch das Andenken Avicennas wiederaufleben lassen. Als mit dem 16. Jahrhundert das Verständnis für den Aristotelismus immer tiefer sank, fielen auch Avicennas Schriften der Vergessenheit anheim; sie sind auch jetzt selten geworden, und eine Neuausgabe derselben würde eine empfindliche Lücke ausfüllen[1].

Die Venedigerausgabe 1508 trägt den Titel: Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata. Das Explicit der Metaphysik läßt erkennen, daß es regulierte Augustinerchorherren aus dem Kloster des seligen Johannes de Viridario waren, die sich der neuen und in ihrer Art letzten Avicennaausgabe angenommen hatten. Einer von ihnen, ein Cecilius Fabrianensis, richtet in berechtigtem Stolze an den Leser einen poetischen Gruß[2]. Auch über Druckort und Zeit unterrichtet eine Note am Schlusse des ganzen Bandes: Venetiis mandato ac sumptibus heredum nobilis viri domini Octaviani Scoti civis ac patritii Modoetiensis ab incarnatione verbi anno octavo supra millesimum quinquiesque centesimum per Bonetum Locatellum Bergomensem presbyterum sextodecimo Kalendas Maias.

Der prächtige Inkunabeldruck, durchwegs in paläographischer Abkürzung, stellt ein imponierendes Sammelwerk aus Avicennas

[1] F. Ehrles S. J. Bestreben, lateinische Übersetzungen der arabischen Philosophen herauszugeben, dürfte sehr zu begrüßen sein; vgl. Bibliotheca Theologiae et Scholasticae Philosophiae a Francisco Ehrle S. J., Aristotelis opera omnia I: „Pro Aristotele arabico illustrando nihil fere hucusque est confectum, quod maxime ex inopia librorum ad id necessariorum evenisse putamus. Quare inter auctores in nostra Bibliotheca Scholastica vulgandos imprimis Avicennam et Averroem adscripsimus "

[2] B. Cecilius Fabrianensis canonicus regularis lectori S.:

Nuper Avicennae correcta volumina, lector,
Accipe longaevo quae iacuere situ.
Canonici fecere patres, ne tanta latinis
Condita sub putri gurgite gemma foret.
Evolet aethereas nullo prohibente per auras,
Quo nullus toto pulchrior orbe labor.
Ast prius haec superum lecture inventa parenti,
Inde refer patribus qui tribuere piis.

Schriften dar, dem zwar kein Stück eingefügt ist, das nicht schon im 13. Jahrhundert bekannt gewesen wäre. Die Herausgeber nennen nirgends den ursprünglichen Übersetzer, nur zu Beginn der Tiergeschichte verzeichnen sie den Übersetzer Michael Scotus. Doch ergibt ein Vergleich mit den von Jourdain mitgeteilten Proben aus den Pariser Handschriften die Übereinstimmung der übrigen Teile des Sammelwerkes mit den von Johannes Hispalensis und Dominikus Gundisalvi gemachten Übersetzungen.

Die Eröffnung bildet die Logik Avicennas. Sie ist der großen Enzyklopädie Aš-šifâ entnommen und in Toledo von dem Übersetzerpaare in das Lateinische übertragen [1]. Leider beschränkte sich die Übersetzung auf die der Logik Avicennas vorangehende Bearbeitung von Porphyrs Isagoge. Auch Avicenna hat seinen Beitrag zur philosophischen Einleitungsliteratur gegeben, die von den neuplatonischen Kommentatoren zum eisernen Bestand aller Philosophie gemacht und an die Syrer übergeben wurde. Avicenna ist sich dessen bewußt, daß er einer alten Tradition folgt, wenn er an die Spitze der Logik im Sinne der Prolegomenaliteratur ein Capitulum de intrando apud scientias stellt, worin die Intention der Philosophie und ihre Einteilung dargelegt wird. Die Philosophie will, soweit es dem Menschen überhaupt möglich ist, die Wahrheit aller Dinge erfassen. Die Welt der Dinge teilt sich aber in eine solche, die unabhängig von uns ihre Existenz besitzt, und in eine solche, die unserer Ursächlichkeit ihr Dasein verdankt. Auf die erstere erstreckt sich die spekulative Philosophie, mit der letzteren hat es die praktische zu tun [2]. Die theoretische Philosophie strebt eine Vervollkommnung des Geistes und des Wissens an, die praktische eine

[1] Albertus magnus, De praedicab. 9, 1: Quamvis in antehabitis iam determinatum sit, quod de quinque universalibus tradidit Porphyrius, tamen adhuc sunt quaedam, quae utile est scire de his, quae ex logicis doctrinis Arabum in latinum transtulit Avendar Israelita philosophus et maxime de logica Avicennae. Die Zitate Alberts aus Avicennas Logik lassen erkennen, daß ihm vorliegende Übersetzung zu Händen war.

[2] Log. Avic. fol. 2: Incipit Logica Avicennae. Capitulum de intrando apud scientias. Dicimus quod intentio philosophiae est comprehendere veritatem omnium rerum quantum possibile est homini comprehendere. Res autem quae sunt aut habent esse non ex nostro arbitrio vel opere vel habent esse ex nostro arbitrio et opere. Cognitio autem rerum primi membri vocatur philosophia speculativa: sed cognitio rerum secundi membri vocatur philosophia activa. Finis vero philosophiae speculativae non est nisi perfectio animae ut sciat tantum. Finis vero practicae non est ut sciat tantum sed ut sciat quid debeat agere et agat.

Norm für das menschliche Handeln. Die erstere ist die interesselose Betrachtung alles Seienden, die letztere verfolgt praktische Zwecke. Darum steht auch die theoretische Philosophie höher als die praktische. Dieser Intellektualismus Avicennas ist um so beachtenswerter, als Al-Fârâbî hierin den aristotelischen Standpunkt verlassen und den praktischen Zwecken den Vorzug eingeräumt hat, wie er überhaupt die Logik unter dem Gesichtspunkt der Ethik als eine Schule der Vernunft zur Unterscheidung des Guten und Bösen betrachtet hat[1].

Die Welt der Dinge aber, die den Gegenstand der theoretischen Betrachtung ausmacht, teilt Avicenna entsprechend ihrem Verhältnis zu der Bewegung, d. h. Veränderung, und damit zur Materie ein in die wirklich existierenden, der Bewegung unterworfenen Dinge, in die Gedankendinge und in die realiter von der Materie getrennten geistigen Substanzen. Damit ergibt sich sofort die Dreiteilung in Naturwissenschaft, Mathematik und Theologie[2]. Die Physik betrachtet die Dinge, sofern sie der Bewegung unterworfen sind. Die Mathematik hat es mit dem Unbeweglichen zu tun, das jedoch nicht getrennt von den Dingen ist. Die göttliche Wissenschaft endlich beschäftigt sich mit dem, was gedanklich und wirklich aller Bewegung entkleidet ist. Das sind die drei Disziplinen der theoretischen Philosophie.

Auch die praktische Philosophie zerfällt in drei Disziplinen entsprechend ihrer dreifachen Aufgabe, dem Menschen im einzelnen, in der Familie und im Staate Vorschriften für die Einrichtung seines Lebens zu geben. So ergeben sich die Ethik, Ökonomik und Politik. Für die theoretische Philosophie bildet das Kriterium der Wahrheit der Vernunftbeweis, für die praktische das göttliche Gesetz und die Offenbarung. Zusammenfassend bestimmt Avicenna als Ziel der theoretischen Philosophie die agnitio veritatis, als Ziel der praktischen die cognitio bonitatis.

---

[1] Über Avicennas Logik vgl. Prantl, Geschichte der Logik II 325—367; Bach, Des Albertus Magnus Verhältnis zur Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden (1881) 100—118.

[2] Log. Avic. fol. 2: Res autem quae sunt quarum esse non est ex voluntate nostra vel opere sec. primum membrum dividuntur in duo: in res quae commiscentur motui et res quae non commiscentur motui .... Partes ergo scientiarum sunt aut speculatio de concipiendo ea quae sunt cum hoc quod habent in motu esse et exsistentiam et pendent ex materiis propriarum specierum aut speculatio sec. quod sunt separata ab his in intellectu tantum aut sec. quod sunt separata ab his in esse et intellectu.

Die weitere Frage betrifft die Stellung der Logik innerhalb der Philosophie überhaupt. So wenig wie Aristoteles läßt Avicenna ihr eine Stelle frei; die Logik ist nur propädeutische Wissenschaft, das Rüstzeug zum korrekten Philosophieren; sie will uns lehren, den richtigen Weg vom Bekannten zum Unbekannten zu gehen[1]. Im übrigen hält er die Frage, ob die Logik Teil oder bloß Werkzeug der Philosophie sei, für bedeutungslos, da ihre Beantwortung doch nur von einer weiteren oder engeren Definition der Philosophie bedingt ist.

Die Logik verhält sich zum inneren Denken wie die Grammatik zur Sprache oder wie die Harmonie zum Metrum[2].

Nach diesen einleitenden Betrachtungen über Wesen und Einteilung der Philosophie folgt die Bearbeitung von Porphyrs Isagoge, der eine Erörterung über verbundene und unverbundene Sprachausdrücke vorangeht[3]. Daran schließt sich die für das Abendland so bedeutungsvolle Lösung des Universalienproblems. Avicenna gibt eine weitläufige Erörterung über die quinque voces und ist sich dessen wohl bewußt, daß dem Universalienproblem eine metaphysische Frage zu Grunde liegt, inwiefern nämlich unsern Begriffen ein Reales zu Grunde liegt. Mit Porphyr stimmt er überein, daß über diese tiefere Seite des Universalienproblems nicht die Logik, sondern die Metaphysik zu sprechen habe; gleichwohl schließt er sich dem allgemeinen Gebrauche an und gibt auf die geheimnisvollen Fragen Porphyrs die Antwort, daß und inwiefern die Universalien intellektuell, natürlich und logisch seien und bald mit der Vielheit der Dinge verbunden sind oder auch außer ihnen Existenz haben[4].

An die Logica Avicennae reiht sich in der Sammlung die Physik, die den seltsamen Namen „Sufficientia“ trägt. Zweifellos haben

[1] Ebd.: Finis autem scientiae logicae est prodesse omnino ad sciendum haec duo tantum, hoc est ut homo sciat, qualiter debeat esse dictio dans intellectum qui afferat scientiam veritatis essentiae rei et qualis sit, quae etiam ostendit illam: quamvis per eam non perveniatur ad veritatem essentiae ipsius.

[2] Ebd. fol. 3: Comparatio autem huius doctrinae ad intellectum interiorem qui vocatur locutio interior est sicut comparatio grammatici ad manifestam significationem quae vocatur locutio et sicut comparatio melodiae ad metrum.

[3] Ebd. fol. 3: Capitulum dicendi verbum complexum et incomplexum et dicendi universale et particulare et essentiale et accidentale et id quod respondetur ad quid et quod non respondetur.

[4] Ebd. fol. 12: Usus fuit ut cum haec quinque distinguerentur diceretur sec. hoc quod uno respectu sunt naturalia et alio respectu logicalia et alio intellectualia et fortassis etiam diceretur quod uno respectu sunt absque multiplicitate et alio cum multiplicitate.

die Übersetzer in Toledo mit Sufficientia das arabische Aš-šifâ wiedergeben wollen, aber nicht bedacht, daß der Titel nicht einem einzelnen Teile, sondern der gesamten Enzyklopädie zukommt. Das Proömium der Schrift enthält den Verzicht Avicennas auf jegliche Polemik und Berufung auf Autoritäten, vielmehr ist es sein Wunsch, eine gedrängte Zusammenfassung der Naturphilosophie zu geben und sich hierbei zumeist auf die eigene Kraft zu verlassen. Dieses eigenmächtige Philosophieren gab später Averroes zu häufigen Anklagen gegen Avicenna Anlaß. Doch ist die Gegnerschaft des maurischen Philosophen im Abendland gegen Avicenna noch sehr in Dunkel gehüllt. Die Scholastiker fühlen sich bei ihrer Hochachtung für Avicenna stets unangenehm berührt, so oft sie die scharfen Anklagen des Averroes wiedergeben[1]. Über die Sufficientia gibt er das denkbar schlechteste Zeugnis ab[2]. Die lateinische Übersetzung besteht aus drei Büchern.

Das Vorwort, das dem lateinischen Drucke der Sufficientia Avicennas vorausgeht, läßt erkennen, daß wir hier einen Teil der großen Enzyklopädie vor uns haben. Im großen ganzen wird die Ordnung der aristotelischen Physik eingehalten; auch hier zeigt sich Avicennas Vorliebe für bestimmte Definitionen und Einteilungen. Gegenstand der Physik ist die Körperwelt, insofern sie der Bewegung unterworfen ist. Als Wissenschaft hat sie die Prinzipien der Körper zu untersuchen. Avicenna erörtert eingehend ihre Vierzahl, wobei er die Frage, ob es mehr als vier Prinzipien gebe, in die Metaphysik verweist[3]. Ganz unverständlich deucht ihm die Seinslehre der Eleaten, weshalb er auch auf sie nicht näher eingeht. Um so ausführlicher verweilt er bei der Untersuchung der Prinzipien bezüglich ihrer Hinordnung aufeinander und Verschiedenheit voneinander. Der Schluß des ersten Buches mit seinen fünf-

[1] Roger Baco, Opus maius 1, 20: Avicenna vero praecipuus Aristotelis expositor et maximus imitator multas rebellitates passus est ab aliis. Nam Averroes maior post eos et alii condemnaverunt Avicennam ultra modum.

[2] Averroes, Quaest. in prior. Resol. f. 369: Maior pars libri Sufficientiae huius viri est contexta ex talibus sermonibus perversis tam in logicis quam in aliis et qui vult initiari in his artibus expediet ei, quod fugiat eius libros: nam illi faciunt errare hominem et extrahunt ipsum a recto potius quam ipsum dirigant et ordinent ad veritatem. Vgl. auch ebd. f. 366, wo Avicenna zugleich mit Al-Fârâbî eigenmächtiger Abkehr von Aristoteles bezichtigt wird.

[3] Suff. fol. 13: Scientiae naturalis subiectum est corpus sensibile, secundum hoc, quod subiacet permutationi et id quod inquiritur de eo in illa sunt accidentia, quae accidunt ei.

zehn Kapiteln befaßt sich mit dem Fatum und dem Zufall und denen, die ihn als Erklärungsprinzip angenommen haben. Das zweite Buch spricht von der Bewegung und ihrem Verhältnis zu den Kategorien, von Quantität und Qualität; daran reiht sich die Untersuchung über Raum und Zeit, das Unbegrenzte und das Leere. Das kurze dritte Buch schließt mit einem Kapitel über Berührung, Vermischung, Verbindung und Trennung. Eine Bearbeitung von Avicennas Physik ist bis jetzt noch nicht versucht worden[1].

An die Sufficientia reiht sich liber Avicennae de coelo et mundo[2]. Aus dieser lichtvollen Paraphrase der gleichnamigen aristotelischen Schrift entnahmen die Scholastiker das aristotelische Weltbild, ergänzt und verbessert durch die astronomischen Kenntnisse der Araber. Auch dieses Buch harrt noch der Bearbeitung.

In der Sammlung folgt Avicennas opus de anima, genannt liber sextus naturalium. Die lateinische Übersetzung ist der großen Enzyklopädie entnommen, in der das Buch von der Seele die sechste Stelle unter den physischen Schriften einnimmt. Avicennas Psychologie ist ein Meisterwerk, das auch gegenüber der aristotelischen eine große Selbständigkeit und einen Fortschritt bedeutet. Sie läßt auch am ehesten erkennen, wie weit Avicenna in seinem Streben nach einem reineren Aristotelismus gekommen ist. Seine Klassifikation der Seelenvermögen hat bei den Arabern wie auch bei den Scholastikern Aufnahme gefunden, die ihn wegen seiner Beweise für die Unsterblichkeit der Seele in hohen Ehren hielten. Avicenna ist ein strenger Vertreter der individuellen Unsterblichkeitslehre. Gleichwohl kommt bei Bestimmung der Einwirkung des tätigen Verstandes (intellectus agens) auf den möglichen (possibilis) der neuplatonische Emanatismus zur Geltung[3]. Avicenna behandelte die Lehre von

[1] Carra de Vaux, Avicenne 181—206, versuchte unter Benutzung der kleinen Enzyklopädie Avicennas eine Darstellung der Hauptbegriffe der Physik.

[2] Fol. 37: Incipit Avicennae liber de coelo et mundo. Collectiones expositionum ab antiquis Graecis in libro Aristotelis de mundo, qui dicitur liber coeli et mundi. Expositiones istae in 16 continentur capitulis. Avicenna selbst beruft sich auf den von den Arabern hochgeschätzten Almagest des Ptolemäus.

[3] Carra de Vaux (Avicenne) behandelt Avicennas Psychologie 207—238. Haneberg, Zur Erkenntnislehre von Ibn Sina und Albertus Magnus, München 1888. Ferner Landauer, Psychologie Avicennas: Ztschr. der deutsch. morgenl. Ges. XXIX 335—418. Dies ist eine Abhandlung in zehn Kapiteln und hat nichts mit dem obigen Werke gemein. Martin Winter, Über Avicennas opus egregium de anima, München 1903. Vgl. auch Steinschneider, Die hebräischen Übersetzungen des Mittelalters I 14 f; ders., Hebräische Bibliographie X (1870).

der Seele mit besonderer Vorliebe und öfters, ja auch in didaktischen Reimen; auch die kleine Enzyklopädie enthält eine Lehre von der Seele, die jedoch nicht in das Lateinische übersetzt wurde.

Den Abschluß der physischen Schriften bildet die Tiergeschichte in neunzehn Büchern, übersetzt von Michael Scotus.

Auf die Tiergeschichte folgt in der lateinischen Schriftensammlung Avicennas ein merkwürdiger kleiner Traktat von vier Kapiteln, der unter dem Namen Avicennas aufgenommen ist[1]. Die Urheberschaft Avicennas ist zweifelhaft. In der Schrift wird häufig von der Autorität des Pseudodionysius Areopagita Gebrauch gemacht; auch einige Zitate von St Augustin finden sich vor. Im wesentlichen erkennen wir die Gotteslehre Plotins und sein Emanationssystem. Gott ist das Urwesen, das über Sein und Denken erhaben ist. In ihm ist keinerlei Vielheit, sondern schlechthinnige Einheit; von ihm geht als das Erste nach der Gottheit die Intelligenz aus, ihr entspringen die Ideen, d. h. die Ursachen. So ist alles Gewordene gleich ewig mit der Gottheit. Alles fließt aus ihr und sehnt sich, dorthin zurückzukehren.

Einen wertvollen Bestandteil der Sammlung bildet die kleine Abhandlung Al-Fârâbîs über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes Intellekt. Ein Übersetzer ist nicht angegeben; wahrscheinlich stammt sie aus Toledo[2]. Das Schriftchen hatte einen Vorgänger in einer kleinen Abhandlung Al-Kindis: de intellectu et intellecto, ist aber eingehender und klarer.

An letzter Stelle, zugleich als Abschluß und Bekrönung des Ganzen, befindet sich die Metaphysik in zehn Traktaten. Selbst in der lateinischen Übersetzung, deren barbarisches Latein man gewöhnlich zu beklagen pflegt, wirkt der lichtvolle Aufbau erfreulich, der sich wie ein organisches Gebilde entwickelt. In dieser Hinsicht bietet Avicennas Metaphysik ein erfreuliches Gegenstück zur aristotelischen, die den Wechselfällen der Zeit zum Opfer fiel und in großer Unordnung uns vorliegt. Der Darsteller von Avicennas Metaphysik

---

[1] Zu Beginn liest man: Liber Avicennae in (!) primis et secundis substantiis et de fluxu entis; am Schlusse: Explicit liber Avicennae de primis et secundis substantiis et de fluxu earum. Die kleine Abhandlung erinnert lebhaft an den Liber de causis.

[2] Incipit liber Alpharabii de intellectu. Explicit liber Alpharabii de intellectu et intellecto. Steinschneider, Al-Farabi 90 f. Horten, Buch der Ringsteine xxv. Die Münchener Hof- und Staatsbibliothek enthält handschriftlich diese Abhandlung sowie Al-Farâbîs de ortu scientiarum; vgl. Catalog. cod. lat. t. I, n. 317.

kann darum von Traktat zu Traktat weiterschreiten, ohne befürchten zu müssen, in der systematischen Entwicklung des Ganzen gestört zu werden. Inhaltlich bedeutet sie ein geschlossenes und vollständiges Lehrbuch der Metaphysik, das in eigenen Worten und zum Teil auch eigenartiger Auffassung den Inhalt der aristotelischen Metaphysik wiedergibt. Ihr kompendiarischer Charakter erklärt es hinreichend, daß diese Summa trotz strengster Verbote an der Pariser Universität mit dem größten Eifer studiert wurde.

Auch hier drängt sich ein Vergleich mit Alberts Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik auf. Albert vereinigt in seiner Metaphysik mit einer umfassenden, staunenswerten Belesenheit das Bestreben, die Ordnung der ihm vorliegenden dreizehn Bücher der aristotelischen Metaphysik genau einzuhalten. Dadurch ist er zu sehr an seine Vorlage gebunden. Avicenna dagegen beherrscht in seiner Darstellung den ganzen Inhalt der aristotelischen Metaphysik, steckt sich selbst die Richtpunkte der Bearbeitung. Dadurch gewinnt sein Werk an Klarheit und Fluß der Darstellung. Alberts Metaphysik hinwiederum ist gelehrter und ausführlicher und häufig durch Digressionen unterbrochen, die auch auf entlegene Fragen Antwort geben. Beiden Philosophen aber ist eine hohe Verehrung für den Meister eigen, il maestro di color che sanno[1]. Avicenna nennt ihn an den seltenen Stellen, wo er seiner Erwähnung tut, den „ersten Lehrer", ein Ehrenname, dessen sich Aristoteles seit seinem ersten Auftreten innerhalb des arabischen Geisteslebens zu erfreuen hatte.

[1] Dante, Inf. 4, 131.

II.

Avicennas Bearbeitung der aristotelischen Metaphysik.

Gegenstand und Aufgabe der Metaphysik.

Die aristotelische Metaphysik bildet schon seit Jahrtausenden eine Kraftprobe des menschlichen Geistes. Die Wechselfälle der Überlieferung und die Eigenart des Verfassers haben um das größte Werk der griechischen Philosophie ein Netz von Rätseln und Fragen gewoben. Am ehesten scheint die Textesfrage der aristotelischen Metaphysik gelöst; das lebendige Studium in den Schulen der älteren und jüngeren Peripatetiker ließ sie niemals in Vergessenheit geraten. Die Aufnahme in die syrische und arabische Sprache war ein neuer Anlaß, das sprachliche Gewand zu prüfen. Was uns an der Textesgestalt der aristotelischen Metaphysik dunkel und wirr vorkommt, hat die Hand des Meisters zumeist verschuldet. Der akroamatischen Methode, der Besprechung der philosophischen Probleme im Kreise der Schüler, widmete Aristoteles wohl in erster Linie das Augenmerk; er selbst wird nur wenig zu Ausgaben vorbereitet haben. „Er war auch nicht der Mann des fertigen Abschließens, immer wieder suchte er von einer neuen Seite seinem Gegenstande beizukommen." So werden wir in einem guten Teil der aristotelischen Werke Aufzeichnungen der Schüler sehen oder mangelhaft ausgearbeitete Umrisse, denen der Meister nicht mehr die letzte Feile ansetzte. Das gilt für die Metaphysik am allermeisten. Nur das erste Buch derselben eröffnet einen Blick in die hervorragenden schriftstellerischen Eigenschaften des Stagiriten. Sonst stoßen wir in der Metaphysik vielfach auf die Mängel unfertiger Entwürfe.

Noch mehr erschwert die Zusammenstellung der vierzehn Bücher der Metaphysik, die teils gänzlich zusammenhangslos aneinandergereiht, teils nur lose miteinander verbunden sind, eine organische Entwicklung des Themas und der Disposition der Metaphysik.

Aristoteles gibt sich viele Mühe, den Gegenstand der Metaphysik zu bestimmen. Tatsächlich liegen seine Angaben hierüber

in der ganzen Metaphysik zerstreut und scheinen nicht einmal einheitlich zu sein. Die gedrängte Kürze und Klarheit, mit der Avicenna den Sinn und die Aufgabe der ersten Philosophie bestimmt, was er als ihren Gegenstand nennt, welche Stellung unter den Wissenschaften er ihr zuweist, findet sich bei Aristoteles nicht.

Aristoteles nennt die Wissenschaft, der man später den Namen Metaphysik gab, erste Philosophie oder Weisheit. Der Weg, den er für die Bestimmung ihres Gegenstandes und ihrer Aufgabe einschlug, ist für seine ganze Denkweise bezeichnend, die, auf allgemein zugestandene und geläufige Anschauungen sich stützend, durchaus von der Erfahrung geleitet vorwärtsschreitet. Die ersten zwei Kapitel des Buches *A* geben die Einleitung zu der Frage: *τίς ἡ φύσις τῆς ἐπιστήμης τῆς ζητουμένης καὶ τίς ὁ σκοπὸς οὗ δεῖ τυγχάνειν τὴν ζήτησιν καὶ τὴν ὅλην μέθοδον.* Das Ergebnis ist, daß die Weisheit die Wissenschaft von gewissen Ursachen und Prinzipien ist, ja daß sie die Wissenschaft von den letzten Gründen und Prinzipien ist und darum die interesseloseste, freieste und göttlichste. Damit ist das Ziel der metaphysischen Wissenschaft bestimmt, noch nicht das Objekt. Das erste Kapitel des Buches *Γ* nimmt die abgerissene Untersuchung wieder auf mit dem bündigen Satze: *ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὂν ᾗ ὂν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὑτό.* Es gibt eine Wissenschaft, die das Seiende als Seiendes und das demselben an und für sich Zukommende betrachtet. Das ist ihr Objekt, und hierin sucht sie die letzten Gründe. Das zweite Kapitel des gleichen Buches bestimmt als Gegenstand der ersten Philosophie die Substanz. Damit will jedoch gegenüber der ersten Bestimmung nichts Neues oder Widersprechendes gesagt sein. Denn vom Seienden spricht man in vielfachem Sinne, jedoch immer in Beziehung auf Eines und auf eine einige Natur. Das Eine heißt seiend, weil es Substanz ist, das andere, weil es Eigenschaft der Substanz ist. Die Substanz ist die Trägerin alles Seins; alles andere Sein ist nur etwas an ihr und durch sie und mit Bezug auf sie. So kommt es also auf das gleiche hinaus, zu sagen: Gegenstand der ersten Philosophie ist das Seiende als solches, sowohl was es ist, als was ihm als Seiendem zukommt, oder Gegenstand ist die Substanz. Der erste Philosoph betrachtet also die Prinzipien und die Ursachen der Substanz.

Das Buch *E* klärt über die Stellung der ersten Philosophie zu den andern Wissenschaften auf. Jene redet vom Seienden schlechthin, diese aber handeln von einer besondern Gattung des Seienden, ohne auch nur etwas darüber zu sagen, ob die Gattung, mit der

sie es zu tun haben, besteht oder nicht besteht[1]. Solcher theoretischer Wissenschaften aber, die nur von einer bestimmten Gattung des Seienden, von einer bestimmten Substanz *(οὐσία)*, nicht vom Seienden als solchem handeln, sind es zwei. Die Physik hat zum Gegenstand ihrer Betrachtung das Stoffliche und Veränderliche, dasjenige Seiende, welches das Prinzip seiner Bewegung und Ruhe in sich selbst hat[2]. Die Mathematik, die ihre Objekte so behandelt, als ob sie unwandelbar und stofflos wären, hat es mit der Zahl und der Ausdehnung zu tun, die jedoch nur am Stoffe und am Körper vorkommen. Gäbe es aber etwas Ewiges und Unbewegtes und Stoffloses, so müßte die Betrachtung hierüber einer theoretischen Wissenschaft zufallen, doch nicht der Physik, da diese auf das Bewegte geht, auch nicht der Mathematik, weil ihr Gegenstand nur in Verbindung mit dem Stoffe vorkommt und nur geistig getrennt (abstrahiert) wird[3].

Nun gibt es ein Ewiges und Unbewegtes und Stoffloses, und gerade davon handelt die erste Wissenschaft. Der Gattung des Seienden nach betrachtet gibt es also drei philosophische Disziplinen: die Mathematik, die Physik und die Theologie. Je ehrwürdiger die Gattung des Seienden, desto ehrwürdiger auch die Wissenschaft, und die ehrwürdigste Wissenschaft muß auch die ehrwürdigste Gattung des Seienden betrachten[4].

Damit stellt Aristoteles an die Seite der zwei ersten Bestimmungen des Gegenstandes der Metaphysik eine dritte, die sogar im Widerstreite mit der ersten steht. Gegenstand der Metaphysik ist das Seiende als solches, und was ihm als solchem zukommt, oder die Substanz, nun auch ein bestimmtes Gebiet des Seienden, nämlich das Unwandelbare und Stofflose, Ewige[5]. Darin besteht tatsächlich

[1] *E* 1, 1025 b: *ὁμοίως δ' οὐδ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι τὸ γένος ὃ πραγματεύονται οὐδὲν λέγουσι.*

[2] *E* 1, 1025 b: *ἐπεὶ δὲ καὶ ἡ φυσικὴ ἐπιστήμη τυγχάνει οὖσα περὶ γένος τι τοῦ ὄντος (περὶ γὰρ τὴν τοιαύτην ἐστὶν οὐσίαν ἐν ᾗ ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ στάσεως ἐν αὐτῇ).*

[3] *E* 1, 1026 a: *εἰ δέ τί ἐστιν ἀίδιον καὶ ἀκίνητον καὶ χωριστόν, φανερὸν ὅτι θεωρητικῆς τὸ γνῶναι, οὐ μέντοι φυσικῆς γε (περὶ κινητῶν γάρ τινων ἡ φυσική) οὐδὲ μαθηματικῆς, ἀλλὰ προτέρας ἁμφοῖν.*

[4] *E* 1, 1026 a: *ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα. . . . ὥστε τρεῖς ἂν εἶεν φιλοσοφίαι θεωρητικαί, μαθεματική, φυσική, θεολογική· οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.* Vgl. die Parallelstelle *K* 7, 1064 a 30 ff.

[5] Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik: Philosoph. Monatshefte 1888, 50, betont mit Recht diesen Widerspruch. Bullinger, Aristo-

ein Widerspruch. Die Wissenschaft der ersten Philosophie, die als Gegenstand ihrer Betrachtung das Seiende als solches hat, und nicht wie die andern Wissenschaften ein ὄν τι oder γένος τι, ein abgetrenntes Gebiet des Seienden behandelt, kann nicht ein und dieselbe sein mit der Wissenschaft vom stofflosen und unwandelbaren Sein, die unter allen Seinsgattungen zwar die vornehmste ist, aber eben doch nur eine neben andern.

Wie diese widersprechende Bestimmung der ersten Philosophie sich gebildet und eingedrängt hat, soll hier nicht erörtert werden. Tatsächlich ist auch Aristoteles nicht gewillt, die Metaphysik als eine Sonderwissenschaft vom Übersinnlichen zu bestimmen, vielmehr bleibt ihm durch den größten Teil der metaphysischen Untersuchung im Bewußtsein, daß die Metaphysik unterschiedslos vom bewegten und unbewegten Sein als Sein und dessen Ursachen zu handeln hat. Die Wissenschaft vom Seienden als solchem übernimmt die Untersuchung über sämtliche Substanzen, über die sinnlichen und über die stofflosen, und sucht festzustellen, ob es eine übersinnliche und unwandelbare Substanz gibt. In dieser Richtung der unwandelbaren, ewigen Substanz müßte dann allerdings, soweit es für Menschen möglich ist, die Gottheit gefunden werden. Diese aber in der Reihe der αἴτια, die im Gebiete des Stofflosen liegen, als das höchste Prinzip nachzuweisen, kann als die edelste Aufgabe der ersten Philosophie, die das Seiende in seiner Gesamtheit zum Gegenstande hat, gelten. Die Gottheit gehört also in die erste Philosophie, sofern sie Prinzip des Seienden als solchen sein muß. Die Gottheit aber bildet nicht den Gegenstand der ersten Philosophie, sondern reiht sich ein unter die Fragen nach den Prinzipien des Seienden als solchen.

Die Erörterung über den Gegenstand der Metaphysik nach den aristotelischen Quellen war insofern geboten, als die Darstellung Avicennas in der gleichen Frage erkennen läßt, wie sehr er bestrebt ist, die auseinandergehenden und zerstreuten Angaben des Aristoteles zusammenzufassen und auszugleichen. Was Aristoteles im einzelnen der ersten Philosophie zur Untersuchung überträgt, ist offenkundig und unbestritten. Das Seiende, die Substanz ist Objekt der Metaphysik, das Ziel derselben sind die letzten Gründe. Objekt im ein-

teles' Metaphysik in Bezug auf Entstehungsweise, Text und Gedanken, München 1892, 38, trifft in seiner Polemik gegen Natorp nicht das Richtige, weil er nicht den aristotelischen Unterschied zwischen Objekt einer Wissenschaft und Ziel einer Untersuchung unterscheidet. Das Objekt darf nie problematisch sein. Gott, als das Unwandelbare und Stofflose, ist aber erst das Resultat der Untersuchung.

zelnen ist das Seiende nach Substanz und Akzidens, nach Möglichkeit und Wirklichkeit. Der Metaphysik kommt es zu, den Satz der Identität oder des Widerspruches zu untersuchen, da auf ihn die Gewißheit der menschlichen Erkenntnis sich aufbaut. Die Untersuchung der letzten Prinzipien führt aber auf das Urprinzip Gott, und so fällt der Metaphysik auch die Untersuchung der geistigen Ursubstanz zu. Allein auch die Sphärengeister, die den Himmel bewegen, sind geistige Substanzen, und auch die Erörterung über sie fällt der Metaphysik zu, desgleichen die Untersuchung über den höheren geistigen Teil der Seele. So weit dehnt Aristoteles die Grenzen der Metaphysik[1].

Bei Avicenna bildet die Einteilung der Philosophie in eine theoretische und eine praktische, wobei die erstere die interesselose Betrachtung der unabhängig von uns bestehenden Welt ist, die letztere aber auf eine Vervollkommnung der unserer Macht entspringenden menschlichen Handlungen hinzielt, den Ausgangspunkt wie für die Logik, so auch für die Metaphysik[2]. Die Dreiteilung der theoretischen Philosophie ist bedingt durch die dreifache Art des Gegenstandes, mit dem sich diese theoretischen Disziplinen befassen. Gegenstand der Physik ist der Körper, sofern er der Bewegung und Ruhe unterliegt; Ziel der Untersuchung sind die Akzidenzien, die ihm als solchem zukommen. Gegenstand der Mathematik ist das Quantitative, das Seiende, sofern es Zahl und Größe ist, sei es als gedanklich von der Materie Losgelöstes, sei es in der materiellen Erscheinung; Ziel der Untersuchung der Mathematik sind die Eigenschaften, die dem Seienden, sofern es Zahl und Größe ist, zukommen[3].

---

[1] Eugen Rolfes, Aristoteles' Metaphysik übersetzt und erklärt, Leipzig 1904. Werner Luthe, Begriff und Aufgabe der Metaphysik (*σοφία*) des Aristoteles (Programm), Düsseldorf 1884.

[2] Avicenna verwendet fünf Kapitel seiner Metaphysik, um den Gegenstand und den Umfang der ersten Philosophie zu bestimmen. Incipit liber Avicennae de philosophia prima c. 1: De inquisitione subiecti primae philosophiae ad hoc, ut ostendatur ipsa esse de numero scientiarum. Der Eingang des Kapitels wirft einen Rückblick auf die bereits behandelten Disziplinen der Logik, Physik und Mathematik. Avicennas schriftstellerische Tätigkeit ist aristotelischen Grundsätzen getreu streng methodisch vom *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* zum *πρότερον φύσει* fortgeschritten.

[3] Ebd.: Incipiamus ergo auxiliante deo et dicamus quod scientiae philosophicae, sicut iam innuimus in aliis libris, dividuntur in speculativas et activas . . . et diximus quod speculativae comprehenduntur in tres partes, in naturales et doctrinales et divinas. Et quod suum subiectum naturalium est corpora sec. quod moventur et quiescunt et quod de eis inquiritur sunt accidentalia quae accidunt eis proprie

Da nun jede Wissenschaft ein Objekt hat, fragt es sich, was für ein Objekt die erste Philosophie hat. Ihr Name als göttliche Wissenschaft könnte dazu verleiten, Gott selbst als den Gegenstand der Metaphysik anzusehen. Allein Gott ist nicht Gegenstand der Metaphysik, wohl aber stellt die Untersuchung über ihn eine der wichtigsten, in die erste Philosophie einschlägigen Fragen dar. Avicenna zeigt hierin eine gründliche Kenntnis der aristotelischen Philosophie. Weder Gottes Dasein noch sein Wesen können Gegenstand der Metaphysik sein; denn Objekt einer Wissenschaft kann nur das sein, dessen Existenz in keiner Weise in Frage steht. Nun ist aber das Dasein Gottes am meisten problematisch: falls es aber wissenschaftliche Tatsache ist, ist es dies doch nur als das letzte und abschließende Resultat einer Untersuchung des Seienden als solchen[1]. Sonach ist es unmöglich, Gott das Objekt der Metaphysik zu nennen: er ist das Ziel, das angestrebt wird. Es geht nicht an, daß eine Wissenschaft die Existenz ihres Gegenstandes beweist.

Um nichts richtiger ist die Ansicht derer, welche als Gegenstand der ersten Philosophie die vier Prinzipien angenommen haben, sei es alle zumal oder nur eines aus ihnen. Da ja doch Prinzipien nur in Betracht kommen, sofern sie Prinzipien des Seienden sind und sofern sie selbst wirklich sind, so steht über ihnen doch noch das Seiende als solches, und darum ist dieses Gegenstand der ersten Philosophie. Die Untersuchung der vier Prinzipien aber ist ein Teil der Wissenschaft vom Seienden als solchem, da alles, was auf das Seiende Bezug hat, auch unter die Wissenschaft des Seienden fällt. Zudem ist der Beweis für die Existenz von letzten Prinzipien notwendig; vor der Untersuchung ist aber die Existenz von letzten Prinzipien in gleicher Weise problematisch wie das Dasein Gottes[2].

secundum hunc modum. Et quod est subiectum doctrinalium est vel quod est quantitas pure vel quod est habens quantitatem. Et dispositiones eius quae inquiruntur in eis sunt ea quae accidunt quantitati ex hoc quod est quantitas in diffinitione.

[1] Ebd.: Constat autem quod omnis scientia habet subiectum suum proprium. Inquiramus ergo quid sit subiectum huius scientiae et consideremus an subiectum huius scientiae sit ipse deus excelsus; sed non est, immo ipse est unum de his quae quaeruntur in hac scientia. Dico ergo impossibile esse ut ipse deus sit subiectum huius scientiae quoniam subiectum omnis scientiae est res quae conceditur esse et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subiecti.

[2] Ebd.: Tunc quaeramus an subiectum eius sunt ultimae causae eorum quae sunt an omnes quattuor simul an una tantum. Sed hoc non debet dici quamvis iam hoc quidam putaverunt. Nam consideratio de omnibus quattuor causis non potest esse quin sit de illis in quantum habent esse, vel in quantum sunt causae

Nachdem Avicenna sich so durch die Widerlegung zweier Irrtümer freien Platz gemacht hat, stellt er die eigentliche Frage nach dem Objekte der Metaphysik. Ein Vergleich sämtlicher theoretischen Wissenschaften bezüglich ihres Gegenstandes ergibt, daß eine jede es mit irgend einer Gattung des Seienden zu tun hat. Allen Seinsgattungen dieser Wissenschaften liegt gemeinsam das Seiende als solches zu Grunde. Als vorzüglichstes Objekt der ersten Philosophie muß nun das Seiende genannt werden, insofern es Seiendes ist ohne jegliche Einschränkung und das, was ihm als Seiendem zukommt[1]. Avicenna stellt sich noch eine Zweifelsfrage, die dem Grundgedanken entspringt, daß das Objekt einer Wissenschaft nie von ihr selbst erwiesen werden kann und darf. Wie kann die Wissenschaft vom Seienden als solchem den Beweis für die Existenz der Prinzipien in ihre Untersuchung aufnehmen? Das kann sie deshalb, weil die Untersuchung über die Prinzipien alles Seienden nicht die Existenz des Seienden betrifft, die ja die unbeweisbare Grundvoraussetzung für alles ist, sondern nur auf die Akzidenzien sich erstreckt[2].

Gerade auf Grund der Prinzipien vollzieht Avicenna die Einteilung der Metaphysik. Ein Teil der Metaphysik untersucht die letzten Ursachen alles Seienden, sofern es Seiendes ist. Ein anderer Teil unternimmt die Untersuchung der ersten Ursache, aus der alles verursachte Seiende als solches fließt. Ein anderer Teil untersucht die Akzidenzien des Seins. Ein anderer Teil unternimmt die Untersuchung über die ersten Prinzipien der partikulären Wissenschaften; denn die Prinzipien einer jeden Wissenschaft sind Gegenstand der Untersuchung in der höheren allgemeineren[3].

---

absolutae . . . Concedere enim esse causas et occasiones non manifestum primum sed probabile . . . Si autem consideratio de causis fuerit, in quantum habent esse et de omni eo quod accidit eis secundum hunc modum oportebit tunc ut ens in quantum est ens sit subiectum.

[1] Kap. 2: De stabiliendo subiectum huius scientiae. Zu Eingang dieses Kapitels finden sich vortreffliche bündige Bestimmungen über das Objekt einer jeden Wissenschaft; aus dem Vergleiche der einzelnen Wissenschaften miteinander wird gefolgert: Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens in quantum est ens commune est omnibus his et quod ipsum debet poni subiectum huius magisterii et quia non eget quaeri an sit et quid sit quasi alia scientia. . . . Immo primum subiectum huius scientiae est ens in quantum est ens et ea quae inquirit sunt consequentia ens in quantum est ens sine conditione aliqua.

[2] Ebd.: Ad quod respondemus quod speculatio de principiis non est nisi inquisitio de consequentibus huius subiecti.

[3] Ebd.: Sequitur ergo necessario ut haec scientia dividatur in partes quarum quaedam inquirunt causas ultimas in quantum sunt causae omnis esse causati in

Diese Vierteilung der Metaphysik entspricht zwar den aristotelischen Grundgedanken, findet sich aber in dieser Gestalt nicht bei Aristoteles.

Avicenna kennt noch eine Vierteilung des Zieles der metaphysischen Wissenschaft, insofern sie die Untersuchung anstellt über Gegenstände, die gänzlich von der Materie und ihren Begleiterscheinungen losgelöst sind, und über solche, die mit der Materie verbunden sind, etwa so, wie die Ursache der Wirkung das Bestehen verleiht und ihr vorangeht, über Dinge, die teils in der Materie vorhanden sind teils nicht, jedenfalls zu ihrer Existenz sie nicht bedürfen, endlich sogar über materielle Dinge, wie Bewegung und Ruhe, jedoch nicht ihrem materiellen Wesen nach, sondern nach ihrer immateriellen Seite. Die Untersuchung erstreckt sich in allen vier Teilen auf ein begriffliches Wesen, das seinen Bestand nicht von der Materie hernimmt[1].

Damit hält Avicenna gewissenhaft an der gegebenen, alles umfassenden Begriffsbestimmung der ersten Philosophie fest, und so stimmt er auch in das aristotelische Lob auf sie ein. Sie hat die zentrale Stellung innerhalb der Philosophie und ist vornehmer als alle andern Wissenschaften. Ihr Vorrang liegt in der Würde des Wissens, das sie verschafft, und in der Genauigkeit ihrer Beweise. Sie verschafft das Wissen über Gott und die Ursachen, die von ihm ausgehen. Daher kommt auch ihr Name als eine Wissenschaft von Gott[2].

Dieser umfassende Charakter der Metaphysik war auch die Veranlassung, sie mit der Topik und Sophistik in Vergleich zu setzen.

---

quantum est esse et aliae inquirunt causam primam ex qua fluit omne esse causatum in quantum est esse causatum non in quantum est ens mobile vel quantitativum et quaedam aliae inquirunt dispositiones quae accidunt esse et quaedam inquirunt principia scientiarum particularium.

[1] Ebd.: Eorum autem quae inquiruntur in ea quatuor sunt: quorum quaedam sunt separata a materia et appenditiis materiae omnino et quaedam sunt commixta materiae .... et quaedam sunt quae inveniuntur in materia et non in materia sicut causalitas et unitas. ... Et quaedam sunt res materiales sicut motus et quies; sed de eis non inquiritur in hac scientia secundum quod sunt in materia sed secundum esse quod habent. Horten, Die Metaphysik Avicennas 26, schreibt mit Unrecht Avicenna die Behauptung zu, auch das Immaterielle sei eigentliches Objekt der Metaphysik. Das lateinische id quod inquiritur ist eine treffliche Wiedergabe des aristotelischen τὸ ζητούμενον und bezeichet das Problem, nicht das Objekt.

[2] Ebd.: Est etiam sapientia quae est nobilior scientia qua apprehenditur nobilius scitum; nobilior vero scientia quae est certitudo veritatis et nobilius scitum, quod est deus et causae, quae sunt post eum et etiam cognitio causarum ultimarum omnis esse et cognitio dei et propterea diffinitur scientia divina.

Mit der ersteren ist wohl ein Vergleich zulässig, insofern sie alle Wissenschaften anregt und beherrscht, ja uns auch anleitet, vom Bekannten zum Unbekannten fortzuschreiten. Allein ihr Gewißheitsgrad ist nur der einer gewöhnlichen Meinung, da sie es unterläßt, ihre Sätze wissenschaftlich abzuleiten. Zwischen Sophistik und Metaphysik fehlt es jedoch an allen Vergleichspunkten. Von der Sophistik unterscheidet sich die Metaphysik ihrer ganzen Tendenz nach. Sie zielt auf ein wirkliches Wissen ab, während die Sophistik nur Scheinweisheit ist. Der Sophist will weise scheinen, aber nicht weise sein[1].

Bei der Frage nach dem Nutzen der philosophischen Wissenschaften im allgemeinen wie der ersten Philosophie im besondern gleicht Avicennas Intellektualismus dem aristotelischen, nur besitzt er eine eschatologische Färbung. Alle Wissenschaften arbeiten zusammen an der Vervollkommnung des menschlichen Geistes, die ihn zum Genusse der jenseitigen Glückseligkeit vorbereiten und befähigen soll[2]. Die erste Philosophie im besondern aber ist der Abschluß aller einzelnen Wissenschaften. Ihr Nutzen beruht darin, daß sie den Einzelwissenschaften den Grad ihrer Gewißheit verleiht und ihre Prinzipien untersucht.

Der Wert des Wissens, das die Einzelwissenschaften vermitteln, verglichen mit dem der Metaphysik, steht in analogem Verhältnis zu den Objekten dieser beiden Arten von Wissenschaften. Das Objekt der Metaphysik, das Seiende als solches, ist die Grundlage für die Seinsgattungen, mit denen sich die Einzelwissenschaften beschäftigen. So ist auch das Wissen, das die erste Philosophie über das Seiende als solches erteilt, die Grundlage und Sicherheit für die Ergebnisse aller Einzelwissenschaften. Auch im Bereiche der philosophischen Disziplinen gilt das Rangverhältnis zwischen Herrscher und Untertan und Herr und Diener[3]. Nichtsdestoweniger bedarf doch

---

[1] Avicenna gibt hier wieder, was Aristoteles Met. Γ 2. 1004 b über das Ansehen der Dialektiker und Sophisten als Philosophen sagt. Zugleich ist uns der Beweis geliefert, daß Avicenna das vierte Buch der Metaphysik kennt. Kap. 2: Differt etiam a sophistico in voluntate eo quod hic quaerit ipsam veritatem, ille vero quaerit putari sapiens in dictione veritatis quamvis non sit sapiens.

[2] Kap. 3, fol. 71: De utilitate huius scientiae et ordine et eius nomine. Omnes scientiae communicant in una utilitate quae est acquisitio perfectionis humanae animae in effectu praeparantis eam ad futuram felicitatem.

[3] Ebd.: Ceterae scientiae perficiunt in ea. . . . Utilitas igitur huius scientiae est profectus certitudinis principiorum scientiarum particularium et certitudo eorum, quae sunt eis communia quid sint quamvis illa non sint principalia causalia. Est

die erste Philosophie auch der Einzelwissenschaften, insbesondere der Physik und Mathematik, und einem Studium der Metaphysik muß eine Beschäftigung mit Physik und Mathematik vorangehen. Die Physik behandelt ja die Probleme vom substantiellen und akzidentellen Werden, von Raum und Zeit und der Bewegung. Der Mathematik bedarf sie, denn auch sie hat es mit dem Guten und Schönen zu tun, namentlich die Astronomie, welche die ewige Harmonie und das Gleichmaß der sich bewegenden Sternensphären betrachtet. Auch die Metaphysik kommt in ihren letzten Fragen auf den Weltenordner und die letzte Ursache, d. h. den selbst unbewegten Beweger der Planetensphären. Hierin wird sie von der Astronomie unterstützt, welche ja die ewigen und doch sinnlich wahrnehmbaren Substanzen untersucht und auch die Anzahl der Umläufe aufstellt[1]. Dieses Verhältnis der physischen und mathematischen Wissenschaften zur Metaphysik hat seinen inneren Grund in der Einrichtung und dem Gang des menschlichen Erkennens überhaupt. Der ideale Zustand der Spekulation wäre freilich der, vom Allerallgemeinsten und darum Gewissesten ausgehend, zur Einzelbetrachtung herabzusteigen. So aber sind wir wegen der Schwäche unserer Erkenntniskraft gezwungen, das Frühere und Erkennbarere, d. h. das sinnlich Wahrnehmbare, zum Ausgangspunkt für die Erforschung des an sich Früheren und Erkennbareren, d. h. des Allgemeinen, zu benützen[2].

---

igitur sicut utilitas regentis ad id quod regitur et sicut eius cui servitur ad servientem. Quoniam comparatio huius scientiae ad alias scientias particulares est sicut comparatio eius cuius cognitio inquiritur in aliis scientiis. Sicut enim haec scientia est principium essendi illas, sic scientia huius est principium certitudinis sciendi illas.

[1] Ebd.: Ordo vero huius scientiae est, ut discatur post scientias naturales et disciplinales. Sed post naturales ideo, quia multa de his, quae conceduntur in ista, sunt de illis, quae iam probata sunt in naturali sicut generatio et corruptio et alteritas et locus et tempus et quod omne, quod movetur ab alio movetur et quae sunt ea, quae moventur ad primum motorem. Post disciplinales vero ideo, quia intentio ultima in hac scientia est cognitio gubernatoris dei altissimi et cognitio angelorum spiritualium et ordinum suorum et cognitio ordinationis in comparatione circulorum, ad quam scientiam impossibile est perveniri nisi per cognitionem Astrologiae. Musica vero et particulares disciplinalium et morales et civiles utiles sunt, non necessariae ad hanc scientiam.

[2] Kap. 4. De quaestionibus scientiae naturalis fol. 71 r. A: Sed nos propter infirmitatem nostrarum animarum non possumus incedere per ipsam viam demonstrativam, quae est progressus ex principiis ad sequentia et ex causa ad causa-

Darin liegt zugleich auch die Rechtfertigung für die Bezeichnung der ersten Philosophie als Metaphysik. Metaphysik heißt sie deshalb, weil sie in der Reihenfolge der theoretischen Wissenschaften an letzter Stelle steht, speziell nach der Physik einsetzt, insonderheit aber deshalb, weil sie die Wissenschaft von demjenigen ist, was über alle Natur hinausgeht und vor aller Natur ist, wenn man unter Natur nichts anderes versteht als die Gesamtsumme der sinnlich wahrnehmbaren Körperwelt, sofern sie der Bewegung und Ruhe unterworfen ist, kurz die Wissenschaft vom Immateriellen und Übersinnlichen [1].

Was die Immaterialität des Gegenstandes der Metaphysik anbelangt, so könnte man versucht sein, Metaphysik und Mathematik auf gleiche Stufe zu stellen, da die Geometrie sowohl wie auch die Arithmetik das Unkörperliche zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen. Allein weder der Gegenstand der arithmetischen Betrachtung, die Zahlen, noch auch das Objekt der geometrischen, wie die Linien und Flächen, besitzen eine selbständige, gesonderte Existenz. Nur die Körper sind Einzelsubstanzen, nicht aber die Zahlen, Punkte, Flächen und Linien. Potentiell nur in den Dingen enthalten, erhalten sie ihre aktuelle Sonderexistenz nur durch die trennende Abstraktion des Mathematikers, der die Dinge nicht als solche, sondern insofern sie quantitativer Natur sind, betrachtet [2].

---

tum, nisi in aliquibus ordinibus universitatis eorum, quae sunt sine discretione. Igitur ex merito huius scientiae in se est, ut ipsa sit altior omnibus scientiis, quantum vero ad nos posterioratur post omnes scientias.

[1] Ebd. fol. 71 r. B: Nomen vero huius scientiae est, quod ipsa est de eo, quod est post naturam. Intelligitur autem natura virtus, quae est principium motus et quietis, immo universitatis eorum accidentium, quae perveniunt ex materia corporali. Iam autem dictum est, quod natura est corporis naturalis; corpus vero naturale est corpus sensibile cum eo, quod habet de proprietatibus et accidentibus. Quod vero dicitur post naturam haec posteritas est, quantum ad nos. Primum enim, quod percipimus de eo, quod est, et scimus eius dispositiones, est hoc, quod praesentatur nobis de hoc esse naturali. Unde meretur vocari haec scientia (die erste Philosophie) considerata in se, hoc est, ut dicatur, quod est scientia de eo, quod est ante naturam. Ea enim, de quibus inquiritur in hac scientia per eandem sunt ante naturam.

[2] Ebd.: Possit autem aliquis dicere, quod res disciplinales purae quas speculatur arithmetica et geometria sunt etiam ante naturam et praecipue numerus, cuius esse non pendet ex natura ullo modo; invenitur enim non in natura. Igitur scientia de numero debet esse scientia post naturam. Quod igitur debemus dicere contra hanc quaestionem hoc est, quia in geometria, si quidquid speculamur in

Leuchtet die Unmöglichkeit einer selbständigen Existenz geometrischer Größen unabhängig vom sinnfälligen Körper und außer aller Körperlichkeit ein, so scheint doch der immaterielle Charakter der Zahlen weniger fraglich zu sein. Gesteht man nun der Metaphysik die Untersuchung des absolut Immateriellen zu, dann kann auch die Arithmetik sich nicht auf die gleiche Stufe mit der Metaphysik stellen[1]. Denn sie betrachtet die Zahlen nur, sofern sie am Körperlichen sich finden, und falls sie dieselben zum Zwecke der Betrachtung von ihrem Substrate trennt, muß sie sich dessen bewußt bleiben, daß die Zahlen nur durch die trennende Abstraktion zu einer scheinbar aktuellen und selbständigen Existenz gelangen. Mit der Frage nach dem Wesen der Zahl, sofern sie unter den Begriff des Seienden fällt, beschäftigt sich die Arithmetik in keiner Weise; diese Untersuchung fällt der Metaphysik zu[2].

Damit schließt die Wissenschaftslehre Avicennas. Im ganzen genommen ist sie zweifellos aristotelisch; Avicenna versucht aber eine Vereinigung der verschiedenen Angaben. Hierzu halfen ihm die reichen Vorarbeiten der griechischen Kommentatoren, die aus den aristotelischen Schriften heraus den Einteilungstypus geschaffen und erweitert hatten. Andronikos von Rhodos hatte nach diesem Grundplane die aristotelischen Schriften geordnet; noch genauer hat ihn Alexander von Aphrodisias entworfen. Die Kommentatoren der Isagoge des Porphyrius endlich, insbesondere Ammonios und Johannes Philoponos, schufen die Vorlage für das Einteilungsschema, das in die philosophische Literatur der Syrer und Araber Eingang fand. Endlich wurde dieser Einteilungstypus durch die Araber selbst geklärt und ausgearbeitet. So gebührt besonders Al-Fārābi das

illa non fuerit nisi in lineis, superficiebus et corporibus. Constat tunc, quod subiectum eius non erit separatum a natura in existentia.

[1] Ebd.: De numero autem maior est quaestio, quoniam videtur superficietenus quod scientia de numero sit de scientia post naturam nisi scientia post naturam intelligatur aliud sc. quod est scientia de eo quod omnimodo separatum est a natura et tunc nominabitur haec scientia ab eo quod est dignius in ea sc. vocabitur haec scientia scientia divina. Cum igitur appellata fuerit secundum hanc intentionem tunc scientia de numero non communicabit intentionem huius nominis hoc modo.

[2] Ebd.: Scientia de numero non est speculatio de essentia numeri nec de accidentibus numeri in quantum numerus est absolute . . . tunc est materialis vel aestimabilis innixus materiae. Speculatio vero de essentia numeri et de eo, quod accidit ei secundum quid non pendet ex materia nec est innixus in materia, est in hac scientia.

Verdienst, eine Menge von Einleitungsschriften verfaßt zu haben; auch aus diesen hat Avicenna geschöpft[1].

Der erste, der unter den Abendländern mit der philosophischen Literatur der Araber in Berührung kam und sie übersetzte, Dominikus Gundisalvi, hat die von Avicenna ausgeführte Einteilung der Philosophie vollständig in seine selbständigen Schriften aufgenommen[2]. Avicennas Paraphrase erleichterte wesentlich dadurch das Studium der aristotelischen Philosophie.

Die allgemeinsten Begriffe.

Avicennas Metaphysik strebt erkenntnistheoretische Grundlegung an ganz im Sinne der aristotelischen Erkenntnislehre. Die menschliche Vernunft stößt letzten Endes auf Begriffe und Axiome, die einer weiteren Ableitung und Zurückführung nicht mehr fähig sind. Es muß letzte Begriffe geben, die eine Definition nicht mehr zulassen, und Axiome, die eines weiteren Beweises nicht mehr bedürfen.

Avicenna nennt als solche undefinierbare Begriffe das Seiende, das Ding und das Denknotwendige, die dem ersten Eindruck, den die Seele empfängt, gleich zu Grunde liegen. Diese Begriffe lassen sich nicht mehr definieren, man kann sie nur näher bezeichnen und beschreiben. (Die Übersetzung wählt feinsinnig das Wort „assignare".) Sonst müßte die Kette der Begriffe ins Endlose weitergehen oder sich im Kreise drehen[3].

Avicenna trifft einen Unterschied zwischen dem Seienden (ens) und dem Dinge (res). Sobald das Seiende und das Ding in der Seele vorgestellt werden, sind auch zwei verschiedene Begriffe da. Der Begriff des Seienden ist der allerallgemeinste, das Ding ist als solches durch eine bestimmte Wesenheit ausgezeichnet, die es zu dem macht, was es ist[4]. Aber der Begriff des Seins ist auf das

---

[1] Baumstark, Aristoteles bei den Syrern I 162 ff.

[2] Ludwig Baur, Dominicus Gundissalinus 201 ff.

[3] Kap. 6. De assignatione rei et entis et de eorum primis divisionibus ad hoc ut exciteris ad intelligentiam eorum. Fol. 72 r. B: dicemus igitur quod ens et res necesse talia sunt, quae statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se.

[4] Ebd. fol. 72 r. B. Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones. Ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis. . . Unaquaeque res habet certitudinem qua est id quod est sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus . . . unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas.

allerengste mit ihm verbunden und haftet ihm ununterbrochen an. Es ist nur ein Ding dann, wenn es ein Seiendes ist. Die Unterscheidung von ens und res, die von Avicenna getroffen wird, erhielt auch die Zustimmung des Thomas von Aquin, der auf Avicenna Bezug nimmt[1].

Dem Begriff des Seins steht der Begriff des Nichts gegenüber. Allein ihm kommt nur ein gedankliches Sein zu, nicht aber ein reales; denn das Nichts ist nicht durch sich selbst erkennbar, sondern nur durch das Sein, dessen Gegenteil es ist. Eine Kenntnis der negativen und privativen Begriffe setzt insgemein die Kenntnis jenes Seins voraus, das sie negieren. Der Begriff des Nichtseienden ist ein reines Gedankending, subjektiv ohne Korrelat[2].

Letzte Begriffe, die einer Definition unfähig sind, sind die Begriffe des Notwendigen, Möglichen und Unmöglichen. Von ihnen, sagt Avicenna, gibt es nur eine Definition, die sich im Kreise zwischen diesen Begriffen dreht. Die Definition des Notwendigen als das, dessen Nichtsein unmöglich ist, setzt den Begriff des Unmöglichen voraus; wer das Mögliche bestimmt als das, was nicht notwendig sein muß, setzt den Begriff des Notwendigen voraus. Ein jeder der Begriffe setzt den andern voraus, und eine Definition läßt sich nicht von ihnen geben.

Die Einteilung alles Seienden.

Aristoteles hatte die Begriffe des Möglichen und Notwendigen schon dahin bestimmt, daß sie über das Sein der Dinge, nicht über unser Wissen von den Dingen etwas aussagen sollten. Unter Notwendigem verstand er also das, was seiner Natur nach sein muß, unter Möglichem das, was seiner Natur nach ebensogut sein kann, wie nicht sein kann. Diese ontologische Bestimmung des Notwendigen und Möglichen wurde von Theophrast und Eudemus nicht festgehalten, die der Notwendigkeit und Möglichkeit nur einen formal-

[1] Thomas Aquin., Sentent. 1, dist. 25, q. 1, art. 4 c: Respondeo dicendum quod secundum Avicennam . . . hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re quidditatem et rationem eius et esse ipsius et a quidditate sumitur hoc nomen res. Sentent. 2, dist. 37, q. 1, art. 1 c zitiert Thomas ausdrücklich tr. 1, c. 6 der Metaphysik Avicennas. Horten (Die Metaphysik Avicennas 50) verbessert mit Unrecht die Zitation von Thomas; in der lateinischen Übersetzung handelt tatsächlich das 6. Kap. des Trakt. 1 von ens und res.

[2] Ebd. fol. 72 r. B: Nec dicemus nos habere scientiam de non esse, nisi quod intentio habetur in anima tantum.

logischen Sinn beimaßen. Nach ihnen ist das Notwendige dasjenige, was wir annehmen müssen, das Mögliche dasjenige, das wir zu leugnen keinen Grund haben[1]. Avicenna hält an der ontologischen Bedeutung des Notwendigen und Möglichen fest und trifft als die erste Einteilung alles Seienden die in ein notwendiges und in ein mögliches Sein. Bei der Betrachtung der Dinge ergibt sich ohne weiteres die Erkenntnis eines möglichen Seins. Die Dinge, ihrem Wesen nach betrachtet, sind so, daß sie nicht notwendig existieren. Sie tragen den Grund ihrer Existenz nicht in sich, sondern sind in ihrer Existenz bedingt durch ein anderes.

Das notwendig Seiende hat keine Ursache und ist notwendig in sich selbst. Dadurch ist es keinem andern gleichgeordnet und von keinem andern bedingt. In seinem Wesen ist keine Vielheit, sondern nur Einheit.

An sich betrachtet gibt es also eine Welt des notwendig Seienden und eine Welt des Möglichen[2]. Das Mögliche verdankt seine Existenz immer einer Ursache. Sein und Nichtsein kommt dem Dinge nicht durch seine Wesenheit zu, sondern durch die Ursache. Ist die Ursache aber da, dann wird das Ding zu einem Notwendigen.

Damit stehen wir vor der Avicenna eigenen Klassifikation alles Seienden, die er in der Gotteslehre besonders ausnützt. Ein Teil des Seienden ist an sich betrachtet nur mögliches Sein. Zum notwendigen Sein wird es, sobald eine äußere Ursache es in die Wirklichkeit erhebt. An höchster Stelle steht das schlechthin notwendige Sein, die erste Ursache, in der Einheit, Wesenheit und Existenz zusammenfallen. Alle andern Dinge sind eine zusammengesetzte Zweiheit, zur Wesenheit tritt die Existenz[3].

[1] Zeller, Philosophie der Griechen II[2] (1879) 817.

[2] Tr. 1, c. 7, fol. 73 A: Dicemus igitur, quod ea, quae cadunt sub esse, possunt in intellectu dividi in duo. Quorum unum est, quod cum consideratum fuerit per se eius esse, non est necessarium et palam est etiam, quod eius esse non est impossibile, alioquin non cadet sub esse et hoc est in termino possibilitatis. Alterum est, quod cum consideratum fuerit, per se eius esse erit necesse.

[3] Diese für Avicenna eigentümliche Einteilung des Seienden in ein mögliches Sein, in ein mögliches, aber durch das Hinzutreten der ersten Ursache notwendiges Sein, und in ein schlechthin notwendiges Sein hat nicht den Beifall des Averroes gefunden. Die sublunarische Welt mit ihrem Werden und Vergehen gilt Avicenna als die Welt der Möglichkeit, die Sphärenwelt zwar an sich als möglich, aber durch die enge Verbindung mit dem ersten Beweger auch als notwendig, die Gottheit als das notwendige Sein. Samuel Munk (Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859, 358) weist mit Recht auf eine Anlehnung Avicennas an die Lehre der Motakallim hin.

Der oberste metaphysische Grundsatz.

Avicenna läßt auf seine Einteilung alles Seienden eine kurze Untersuchung über das Axiom folgen, das jeder Aussage über das Seiende zu Grunde liegt. Aristoteles hatte als zweite Aporie die Frage aufgeworfen, ob die Prinzipien der Beweisführung einer oder mehreren Wissenschaften angehören. Als Prinzipien der Beweisführung galten ihm die allgemeinen Sätze, welche jedem Beweise zu Grunde liegen, z. B. daß alles entweder bejaht oder verneint werden müsse, daß etwas nicht gleichzeitig sein kann und nicht sein kann. Die Lösung dieser Aporie ging dahin, daß die Untersuchung der sog. Axiome oder Prinzipien des Beweisverfahrens der ersten Philosophie zufallen müsse; denn diese Axiome gelten von allem Seienden, nicht bloß von einem Gebiete des Seins für sich unter Ausschluß der andern. Ein jeder bedient sich ihrer, doch kein Vertreter einer partikulären Wissenschaft unternimmt es, die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Prinzipien zu untersuchen. Als oberstes Axiom stellt Aristoteles den Satz des Widerspruchs auf, und zwar nicht im Sinne eines logischen, sondern eines metaphysischen Grundsatzes: „Es ist unmöglich, daß dasselbe demselben zugleich und in derselben Hinsicht zukomme und nicht zukomme." Dieses Prinzip ist das erste, das sicherste und gewisseste und die Voraussetzung für alle andern. Aristoteles behandelt in der Tat auch nur dieses Prinzip, allerdings sehr ausführlich[1]. Alle gehen bei der Beweisführung zuletzt auf diesen Satz zurück, denn er ist natürliches Prinzip aller andern Axiome. Als solches läßt es sich nicht mehr beweisen. Wer trotzdem einen Beweis für diesen Satz fordert, zeigt einen Mangel an philosophischer Schulung, da er nicht weiß, wofür man Beweise suchen muß und wofür nicht. Aristoteles führt für das Kontradiktionsprinzip nicht einen direkten, sondern einen apagogischen Beweis. Diejenigen, welche dieses Axiom leugnen, heben die Substanz und das wesentliche Sein auf, und die Folge wäre ein anaxagorischer Zustand, in dem alle Dinge, Gott und Dreiruderer und Mensch eins wären. Doch die Leugner dieses Axioms widerlegen sich selbst durch ihr praktisches Tun. Aristoteles unterscheidet eine zweifache Art von Zweiflern. Solche, die auf wissenschaftlichem Wege und in philosophischem Interesse, etwa wie Heraklit und sein Schüler Kratylus, irre gegangen sind, kann man durch den

[1] Met. 4, 7.

Hinweis überzeugen, daß sie nur die Sinnenwelt betrachten, wo aus einem und demselben Entgegengesetztes wird, hierbei aber nicht beachten, daß eines und dasselbe zwar der Möglichkeit nach Entgegengesetztes ist, aber nicht der Wirklichkeit nach. Die andern aber, die nicht im philosophischen Interesse, sondern nur aus Lust am Streiten und Disputieren das Grundaxiom leugnen, verdienen keine Widerlegung, sondern sollen ein praktische und fühlbare Probe für ihre Aufstellungen ablegen. Gemeinsam ist beiden Richtungen der Irrtum, da Beweise zu fordern, wo keiner mehr möglich und notwendig ist. Aristoteles stellt sodann als hauptsächlichste Konsequenz des Satzes vom Widerspruch den vom „ausgeschlossenen Dritten" auf, daß es also zwischen ja und nein kein Mittleres gibt, sondern ein jedes entweder bejaht oder verneint werden müsse.

Avicenna nimmt die aristotelischen Erörterungen ohne jegliche Änderung an. Er nimmt die Untersuchung des Grundaxioms wie Aristoteles in die erste Philosophie auf, weil es vom Seienden als solchem aussagt. Er hält es ebenso wie Aristoteles für unbeweisbar und evident. Daß es Skeptiker gibt, die an der Wahrheit verzweifeln, rührt nach Avicenna auch von der Uneinigkeit der Philosophen her, die in ihren Lehren oft in das Gegenteil auseinander gehen. Wer auf Grund dieser Tatsache zum Zweifler geworden ist, soll bedenken, daß die Philosophen Menschen sind und nicht Götter[1]. Gegenüber den ernsten Zweiflern aus der Schule Heraklits, die alles Seiende in beständigem Wechsel betrachten, muß man betonen, daß sie die Substanz aufheben; dann müßte jedes beliebige Ding, das durch seine Wesenheit das ist, was es ist, auch jedes andere sein. In der Hauptsache aber sind es nur hartnäckige Sophisten, die das Axiom vom Widerspruch anfechten, und gegen sie empfiehlt Avicenna wie Aristoteles eine praktische Widerlegung. Wenn Feuer und Nicht-Feuer das gleiche sind und Schmerz empfinden und ohne Schmerz sein dasselbe, so werfe man den Sophisten in das Feuer[2].

[1] Ebd. fol. 74 r. B: Quoniam erroneus ille non incidit in hoc nisi vel quia videt contrarietatem esse inter praecipuos et plures et videt quia sententia unius opposita est sententiae alterius . . . et ideo dictio unius non est potior apud eum ad credendum quam dictio alterius . . . Solvit autem id, in quo incidit cum ostendit ei quod philosophi homines fuerunt non dii et ideo non fuerunt aequales in cognitione.

[2] Tr. 1, c. 9, fol. 74 B: Oportet, ut stolidum mittamus in ignem, quoniam tenet ignem et non ignem esse unum. Et verberibus faciamus eum dolere, quoniam tenet, quod dolere et non dolere sunt unum.

Kurz, Avicenna steht ganz auf aristotelischem Boden, wenn er diesen ersten Traktat seiner Metaphysik schließt mit der Behauptung, daß der Satz vom Widerspruch das grundlegende Axiom für das gesamte Beweisverfahren sei, und daß der Metaphysiker für seine Verteidigung eintreten müsse.

Überhaupt ist all das, was in den Einzelwissenschaften formelles Objekt der Untersuchung ist, in der ersten Philosophie akzidentelles Objekt. Die Objekte der Einzelwissenschaften sind Arten des Seienden als solchen. Was in ihnen nicht bewiesen wird, erhält hier seinen Beweis[1].

Die Kategorien des Seins.

I. Die Kategorie der Substanz.

Aristoteles gab seiner Kategorientafel eine doppelte Bestimmung. In der Logik bediente er sich ihrer, um Ordnung in die Begriffe zu bringen, in der Metaphysik verwendete er sie, um durch sie die höchsten Gattungen alles Seienden auszudrücken. Gerade dadurch, daß die Kategorien nicht bloß subjektive Denkformen sind oder bloß logische Verhältnisse anzeigen, sondern jenes allgemeine Sein bezeichnen, das wir zuerst in den Dingen erkennen, ist ihre Stellung in der Wissenschaft vom Seienden als solchem gewährleistet. Für Aristoteles sind die Kategorien nichts anderes als die allgemeinsten Begriffe, die aussagen, in welcher Weise das Sein den Dingen zukommt. Darum zählt er auch so viele Kategorien auf, als er Seinsmodi an den Dingen zu finden glaubt. Alles Seiende gliedert er in die zwei Hauptkategorien von Substanz und Akzidens, d. h. das Sein kann den Dingen entweder in sich zukommen oder in einem andern[2].

Aristoteles gibt sich in der Metaphysik viele Mühe, den Begriff des substantiellen Seins klar zu bestimmen. Da man vom Seienden in vielfacher Bedeutung redet und bald damit das Wesen, bald ein Einzelding, bald ein Qualitatives oder Quantitatives meint, so fragt es sich, in welcher Kategorie dasjenige Sein ausgedrückt ist, welches die Voraussetzung und Grundlage der übrigen Kategorien des Seins

[1] Ebd. fol. 74. r. B: Dicemus igitur quod haec posita de quibus tractabatur in aliis scientiis fiunt accidentalia in hac scientia quoniam sunt dispositiones quae accidunt ad esse et divisiones eius et ideo quod non probatur in alia scientia, probatur in ista.

[2] Trendelenburg, Geschichte der Kategorienlehre, Berlin 1846.

bildet[1]. Im Seienden ist nun ein Teil unveränderlich und notwendig und kann nicht anders sein. Dieses Sein drückt die erste Kategorie aus, die nach dem τί ἔστι oder der οὐσία fragt und eine Einzelsubstanz bezeichnet[2]. Alles übrige wird seiend genannt, insofern es der Einzelsubstanz als qualitative, quantitative oder sonst modale Bestimmung inhäriert. Die Substanz also ist wahrhaftes Sein, Sein im höchsten Sinne des Begriffes (πρώτως ὂν καὶ ὂν ἁπλῶς). Die Frage nach dem wahrhaft Seienden fällt also zusammen mit der Frage nach dem Sein der Substanz. Am augenscheinlichsten verdienen die Körper Substanzen genannt zu werden. Aristoteles nennt aber auch die Materie und die Form Substanzen. Materie und Form aber sind die Teile, aus denen die Einzelsubstanz sich konstituiert.

Avicenna unterscheidet an den konkreten Dingen ein doppeltes Sein, ein solches, das einem Dinge wesentlich zukommt, und ein solches, das ihm zufälligerweise eignet[3]. Seiend in erster und hauptsächlichster Weise nennt man die Substanz. Alles andere heißt seiend, sofern es sich an oder in der Substanz befindet oder irgendwie zu ihr gehört oder in ihr gleichsam seiner Grundlage und seinem Subjekte ruht. Die Substanz dagegen ist dasjenige, was in sich und für sich existiert, was keines Substrates bedarf, um existieren zu können[4].

Für Avicenna also ergibt sich als erste Teilung des Seienden das esse in subiecto, das ist das akzidentelle Sein, und das esse non in subiecto, das ist das substantielle Sein. Das Wesen des akzidentellen Seins besteht eben darin, daß es in der Substanz als seinem Träger ruht. Die Substanz ist gegenüber dem Akzidens dasjenige, was ihm das Sein verleiht, also auch im Sein vorangeht. Dabei ist es nicht ausgeschlossen, daß auch Akzidenzien in andern Akzidenzien ruhen, nur müssen beide letzten Endes die Substanz als ihren Träger haben.

[1] Z. 1, 1028 a, 10: τὸ ὂν λέγεται πολλαχῶς.

[2] Categ. 5, 2 a, 11—13 definiert Aristoteles die Substanz als das Sein, das weder von einem Subjekt ausgesagt wird, noch auch einem Subjekt inhäriert.

[3] Tr. 2, c. 1, fol. 74 B: Dicemus igitur, quod esse vel est rei per essentiam sicut homini esse hominem vel est ei per accidens sicut Petro esse album. Ea vero, quae sunt per accidens infinite sunt.

[4] Ebd.: Quoniam esse duobus modis est. Unum est id, quod cum sit in aliquo eius exsistentia et species acquisita est in seipso, non est sicut pars eius nec potest esse sine eo. Et hoc est, quod est in subiecto. Aliud est, quod est, sed non est in aliquo hoc modo, quoniam nullatenus est in subiecto et hoc est substantia.

Aristoteles verstand unter Subjekt dasjenige, wovon das übrige ausgesagt wird, während es selbst hinwiederum von keinem andern ausgesagt wird. Daran anschließend nennt Aristoteles das erste Subjekt (das Einzelding) in hervorragendem Sinne Substanz. Allein auch die Materie nennt er Substanz und die Form. Substanz aber nennt er das, was nicht von einem Subjekte, sondern von dem das andere ausgesagt wird. Diese Erklärung bezeichnet aber Aristoteles für nicht ausreichend, weil so die Materie allein, als das letzte Subjekt aller Aussagen, der Gegenstand aller Bestimmungen zu sein scheint und ein weiteres substantielles Prinzip nicht mehr Raum hätte. Darum bestimmt er sie näher als die Möglichkeit, die weder Substanz ist noch Akzidens. Allein wie man von der Substanz die andern Kategorien aussagt, so von der Materie die Substanz. Daraus folgt aber nicht, daß die Materie die Substanz ist, sondern daß die Materie eine von der Substanz oder Form verschiedene Natur ist, dabei aber substantialen Charakter hat, weil sie Trägerin der Form ist. In diesem Sinne ist die Materie Substanz[1].

Avicenna bemüht sich, dasjenige als Substanz zu erweisen, von dem das non in subiecto esse gilt. Subjekt aber ist dasjenige, in dem ein anderes ist, jedoch nicht als ein Teil. Damit ist die Form Substanz, aber auch die zu Grunde liegende Materie ist Substanz; denn alles, was in einem Subjekte ist, ist auch in der zu Grunde liegenden Materie; nicht aber verhält es sich umgekehrt[2].

Die Substanzen lassen sich teilen in körperliche und unkörperliche. Die Teile der körperlichen Substanz sind Materie und Form. Eine unkörperliche Substanz ist die Seele, die als Bewegungsprinzip mit dem Körper verbunden ist. Eine immaterielle Substanz ist der Geist[3]. So ergibt sich für Avicenna die Einteilung der Substanzen,

[1] Vgl. Klemens Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890, 210 ff.

[2] Tr. 2, c. 1, fol. 74 B: Postquam autem id, quod est non in subiecto, est id, quod vocatur substantia, tunc forma etiam substantia est. Sed materia subiecta, quae non est in alia materia subiecta, non est in subiecto sine dubio. Omne autem, quod est in subiecto, est in subiecta materia, sed non convertitur. Tunc materia subiecta vera substantia est.

[3] Ebd.: Omnis substantia vel est corpus vel non corpus. Si autem fuerit non corpus, vel erit pars corporis vel non erit pars corporis, sed est separatum omnino a corpore. Si autem fuerit pars corporis, tunc vel erit formalis vel materialis. Si autem fuerit separatum, quod non sit pars corporis vel habebit ligationem aliquo modo cum corporibus propter motum, quo movet illa et vocatur anima, vel erit separatum a materiis omnimodo et vocatur intelligentia.

deren Gewißheitsgrund die Metaphysik im einzelnen untersuchen muß. An erster Stelle steht die körperliche Substanz, das Einzelding, insbesondere soweit es den Gegenstand der Physik bildet. Die zweite Stelle der Untersuchung gebührt Materie und Form als den beiden Bestandteilen, aus denen das Einzelding sich konstituiert. Auch die Seele gehört in die Reihe der Substanzen, zwar ist sie nicht körperlich, doch steht sie als Bewegungsprinzip des Leibes mit diesem in engster Verbindung. Endlich ist als immaterielle Substanz der Geist, der νοῦς, zu nennen. In dieser Reihenfolge beschäftigt sich Avicenna mit den Substanzen.

Das Wesen der körperlichen Substanz.

An sich gehörte die Untersuchung über Materie und Form, als die beiden Teile der sinnlichen Substanzen, nicht in die erste Philosophie, sondern in die Physik. Aristoteles erschließt tatsächlich auch in der Physik bei der Betrachtung des substantiellen Werdens das Dasein und das Wesen der Materie. Allein die erste Philosophie muß die Prinzipien und auch den Gegenstand der übrigen Wissenschaften einer Begründung unterziehen. In der Metaphysik nun führt Aristoteles den Beweis für die Materie auf logischem Wege, aus der Weise der Aussage. Von der Substanz werden die Kategorien ausgesagt, die Substanz aber wird von der Materie ausgesagt.

Avicenna steht durchaus auf aristotelischer Grundlage, wenn er seiner Metaphysik eine Untersuchung der körperlichen Substanz einfügt und die Frage nach dem Wesen der Körperlichkeit stellt[1]. Die Physik stellt diese Frage nicht, also muß die Metaphysik sich damit befassen, das Objekt der ersteren sicherzustellen.

In erster Linie pflegt man Substanz zu nennen den sinnfälligen Körper, der aus Materie und Form zusammengesetzt ist, der dem Werden und der Bewegung unterliegt. Als solcher fällt er in das Forschungsgebiet des Physikers. Dieser nimmt den Körper an als eine einheitliche kontinuierliche Substanz, die nicht aus unteilbaren Teilen zusammengesetzt ist. Die erste Philosophie aber fragt, weil sie die Wissenschaft vom Seienden als solchem ist, nach dem Wesen der Körperlichkeit und begründet damit den Gegenstand der Physik.

Es war üblich, den Körper als eine dreidimensionale Substanz zu bestimmen. Avicenna ist mit dieser Bestimmung des Körpers

[1] Tr. 2, c. 2, fol. 75 A: De certitudine substantiae corporeae et de eo, quod componitur ex ea.

nicht zufrieden, er sieht darin auch nicht eine Definition. Nach ihm gehört es nicht zum Wesen eines Körpers, daß er eine Linie oder Fläche in sich habe, auch die Vielheit von Flächen ist nicht wesentlich für ihn, auch ist die Begrenztheit für ihn nicht notwendig: um sich einen Körper vorzustellen, braucht man ihn nicht notwendig als begrenzt sich zu denken. Ebensowenig ist eine wesentliche Eigenschaft des Körpers, daß er sich unter dem Himmel befindet, also im Bereich der Endlichkeit und Vergänglichkeit[1].

Es gehört nicht zum Wesen der Körperlichkeit, daß sie in Wirklichkeit dreidimensional ist, wohl aber, daß die Möglichkeit vorhanden ist, daß man, von irgend einem Ausgangspunkt angefangen, eine Dimension annehmen und bezeichnen kann[2].

In Wahrheit ist der Körper eine Substanz, deren Form eben das ist, was er als Körper ist. Das Wesen der Körperlichkeit besteht aber nicht in den drei Dimensionen, sondern in der Form der Kontinuität, der die Eigenschaft zukommt, bestimmte Dimensionen aufzunehmen und abzulegen[3].

Avicenna ist es also darum zu tun, aus dem Begriffe der körperlichen Substanz die Dimensionen fern zu halten, da sie jederzeit der Veränderung unterworfen sein können, während das Wesen nicht alteriert werden kann.

In dieser feinen Verästelung findet sich bei Aristoteles der Begriff des physischen Körpers nicht[4]. In demselben Zusammenhange bestimmt Avicenna kurz das Wesen des mathematischen Körpers.

---

[1] Ebd.: Manifestatio autem, quod corpus est substantia una, continua, non composita ex partibus indivisibilibus, iam assignata est: cognitio vero eius et verificatio eius erit haec. Jam autem fuit usus dicere quod corpus est substantia longa lata et profunda. . . . Non oportet autem hoc esse in unoquoque corpore in effectu; in sphera enim non est linea in effectu ullo modo . . . nec etiam oportet ut in corpore ex hoc quod est corpus sit superficies . . . ad certitudinem vero ipsum essendi corpus et ad sciendum nos illud esse corpus, non eget ut sit finitum: finitio enim accidentale est ei et concomitans . . . nec etiam ipsum esse corpus pendet ex positione eius sub coelo.

[2] Ebd. fol. 75 v. B: Quapropter vera descriptio corporis haec erit. Corpus est substantia in qua potest poni dimensio quocunque modo volueris incipere et illa, a qua primum inceperis erit longitudo.

[3] Ebd. fol. 75: Sic igitur oportet intelligi corpus quod ipsum est substantia cuius haec est forma qua est id quod est: deinde ceterae dimensiones . . . non sunt constituentes ipsum, sed sunt consequentes substantiam eius . . . Corporeitas igitur vera est forma continuitatis recipiens id quod diximus de positione trium dimensionum.

[4] Vgl. Arist., Phys. 3, 5, 204 b. 5.

Er bezeichnet die Form des physischen Körpers, sofern er Grenze und Ausdehnung hat. Die Objekte der Mathematik haben jedoch kein von den Dingen unabhängiges Sein, sondern existieren in Wirklichkeit nur an und mit dem physischen Körper verbunden, getrennt von ihm nur im abstrahierenden Geiste[1]. Der mathematische Körper, d. h. die Größen, Zahlen und Ausdehnungsverhältnisse, sind ihrem Wesen nach Akzidenzien des physischen Körpers.

Besteht nun ein wesentliches Merkmal des physischen Körpers in der Kontinuität, so liegt es auch in seiner Natur, einer Teilung fähig zu sein. Ausdehnung und Teilbarkeit sind also Wesensbestimmung der Körperlichkeit[2]. Avicenna macht hiergegen vom Standpunkt der Atomistik, die innerhalb der arabischen Philosophie zahlreiche Vertreter hatte, Einwände, um seine peripatetische Körperlehre zu erhärten. Der erste Einwand richtet sich gegen die Teilbarkeit der sinnfälligen Körper. Die sinnfälligen Körper sind gar nicht absolut einzig und einfach, vielmehr sind sie eine Zusammensetzung aus vielen einzelnen Körpern, einfachen Substanzen, die weder einer Wahrnehmung noch einer Teilung mehr fähig sind.

Avicenna betont demgegenüber: Angenommen, es gäbe kleinste Atome, die weder der Möglichkeit noch der Wirklichkeit nach eine Teilung zuließen, dann gleichen sie Punkten, und aus diesen wird auch durch Zusammensetzung kein sinnlich wahrnehmbarer Körper[3]. Das Unausgedehnte kann doch nicht Ursache der Ausdehnung sein. Ferner würde durch unausgedehnte, einfachste Körper niemals eine Kontinuität hergestellt werden können und die Dimension unmöglich sein. Vielmehr existiert in den Körpern etwas, was das Substrat für die Kontinuität wie für die Teilung ist. Der sinnfällige Körper ist, sofern er mit der körperlichen Form ausgerüstet ist, etwas der Wirklichkeit nach; sofern er der Teilung unterworfen sein kann, ist er etwas der Möglichkeit nach. Der Körper ist also eine Substanz,

---

[1] Tr. 2, c. 2, fol. 75 B: Per corpus autem disciplinale vel intelligimus formam aliquam, in quantum est terminatum et mensuratum, acceptum in anima, non in esse. . . . Corpus disciplinae in se est sicut accidentale huic corpori, quod designavimus, cuius terminus est superficies.

[2] Ebd. fol. 75 B: Haec igitur natura comparatione sui receptibilis est divisionis; sed tamen non dividitur nisi per causam extrinsecam.

[3] Ebd.: Dico igitur, quod si posuerit minimum ex corporibus esse indivisibile in potentia et in effectu, ut omnino sit quasi punctum. Tunc iudicium de ipso corpore erit sicut iudicium de puncto in impossibilitate componendi corpus sensibile ex illo.

zusammengesetzt aus einem gewissen Etwas, wodurch ihm die Potenz zukommt, und aus einem andern, wodurch ihm die Aktualität eignet[1]. Das letztere ist die Form, das erstere die Materie. Aus diesen beiden sind die Körper zusammengesetzt.

Materie und Form.

Daß Avicenna auf die Untersuchung der Substanz eine Erörterung über Materie und Form folgen läßt, die in ihrem Zusammensein die Substanz begründen, ist verständlich. Die Gegenüberstellung des arabischen Peripatetikers gegen seinen griechischen Lehrer wird wohl an Schärfe gewinnen, wenn zuerst die aristotelischen Aufstellungen über diese beiden wichtigsten Begriffe kurz zusammengestellt werden.

Aristoteles hat nicht bloß selbst grundsätzlich daran festgehalten, in den Hauptproblemen zuerst diejenigen zu Rate zu ziehen, die an die Erforschung der Dinge gegangen sind, er will auch aus der Geschichte des griechischen Philosophierens verstanden sein[2]. Gerade die maßgebendsten Begriffe seines Systems sind nicht unwesentlich durch die von den Vorgängern aufgestellten Probleme beeinflußt, die Aristoteles übernommen hat. Die voraristotelischen Philosophen bemühten sich vergeblich, den Werdeprozeß zu erklären, und auch in der Frage nach dem wahren Wissen konnten sie nichts Abschließendes erreichen. Aristoteles übernimmt beide Probleme, und zu ihrer Lösung schafft er sich seine Hauptbegriffe. Die Alten konnten den Werdeprozeß nicht erklären und leugneten die Realität des Werdens. Aristoteles unterschied aber sowohl beim substantiellen wie beim akzidentellen Werden zwischen dem, was als beharrliches Substrat dem Werden zu Grunde liegt, und dem andern, was durch den Werdeprozeß verschwindet oder neu erscheint. Daß beim akzidentellen Werden, wo es sich nur um Entstehen oder Verschwinden von Eigenschaften handelt, ein Bleibendes vorhanden ist, unterliegt keinem Zweifel, die Akzidenzien sind an der Substanz als ihrem Träger. Beim substantiellen Werden liegt als das beharrliche Substrat die Materie zu Grunde. Alles, was wird, stammt nicht aus dem Nichts, sondern wird zu einem Wirklichen aus einem zuvor Möglichen.

[1] Ebd.: Igitur in corporibus est aliquid, quod est subiectum continuationi et discontinuationi . . . Corpus enim, in quantum est corpus habens formam corpoream, est quoddam in effectu; in quantum vero aptum est ad quamlibet mensuram, est in potentia.

[2] Vgl. Met. A 3.

Sonach ist für Aristoteles auf Grund der Betrachtung des substantiellen Werdens die Materie das der Möglichkeit nach Seiende, die passive Möglichkeit zu etwas Bestimmtem; an sich ist sie völlig bestimmungslos, von den Seinsweisen der Kategorien kommt ihr keine zu, sie ist nicht ein Seiendes schlechthin, sondern beziehungsweise Seiendes. Von ihr sagt Aristoteles: „Ich nenne Materie, was an sich weder als etwas, noch als Quantum, noch als sonst eine der Gattungen des Seienden zu bezeichnen ist.“ [1] Kurz darauf nennt er die so bestimmte Materie eine Substanz. Was nicht von einem Subjekt ausgesagt wird und einem Subjekt inhäriert, ist Substanz. Alles andere wird von der Substanz ausgesagt, diese aber von der Materie. Diese Materie ist auch das Substrat für die Form. Doch verrät sich hierin gerade die Mangelhaftigkeit des aristotelischen Sprachgebrauches, der anderwärts nur die Form und das Einzelding Substanzen nennt, die Materie aber als die Substanz der Möglichkeit nach bezeichnet. In dieser Gestalt heißt die Materie als das letzte Substrat alles Werdens ὕλη πρώτη (materia prima)[2].

Ist die Materie an sich betrachtet nur die Möglichkeit, eine wirkliche Substanz zu sein, so ist die Form der Grund der Wirklichkeit, sie ist das, was im Werdeprozeß in die Materie eintritt und mit ihr das in Wirklichkeit konstituiert, was die Materie nur der Möglichkeit nach war. Ist die Materie die Substanz der Möglichkeit nach, so ist die Form die Substanz der Wirklichkeit nach.

Dieser Begriff der Materie als eines in sich der Wirklichkeit Entbehrenden und bloß Möglichen wird von Aristoteles jedoch nicht festgehalten; vielmehr verdichtete sich der Begriff der Materie überall da, wo Aristoteles das Werden nach Analogie des menschlich künstlerischen Hervorbringens betrachtete, zu einem aktuell Seienden, das selbst bestimmte Anlagen für die weitere Entwicklung enthielt, schließlich wurde die Materie zum konkreten Stoffe mit bestimmten Eigenschaften.

Eine ähnliche Entwicklung mußte der Begriff der Form durchmachen. Ist die Materie die bestimmungslose Möglichkeit, dann ist die Form der Grund der Wirklichkeit, ja die Wirklichkeit, die Substanz

---

[1] Met. Z. 3, 1029 a, 20.

[2] Doch ist zu beachten, daß Aristoteles mit ὕλη πρώτη (materia prima) nicht das Substrat des substantiellen Werdens bezeichnet, sondern als Gegensatz zu ὕλη ἐσχάτη (materia proxima) auffaßt und darin das körperliche Element sieht, dem der Stoff entsprungen ist. So ist ihm das Erz der Bildsäule letzte Materie, das Wasser als das Element, aus dem Erz geworden, erste Materie.

im Sinne der Wirklichkeit, von der jede wirkliche Bestimmtheit herrührt. Ist die Materie aber die Möglichkeit für eine bestimmte Wirklichkeit oder ist sie gar der körperliche Stoff mit bestimmten Eigenschaften und Forderungen, so muß der Begriff der Form sich verflüchtigen und einen Teil an die Materie abtreten.

Auf die letzte Stufe, die der Begriff der Materie erreichte, im Sinne des konkreten Stoffes mit bestimmten Eigenschaften und Forderungen, bezieht sich die Mehrzahl der aristotelischen Ausdrücke, die das Verhältnis von Materie und Form zueinander schildern.

Materie und Form sind wie das Aufnehmende und das Aufgenommene, wie das Begrenzte und das Begrenzende. Die Materie ist die Möglichkeit, die Form die Wirklichkeit. Materie und Form sind aufeinander hingeordnet, keine selbständigen Substanzen, sondern Teilprinzipien der Einzelsubstanz. In ihrem gegenseitigen Wertverhältnis betrachtet, ist die Form das Höhere, Bessere und Göttlichere. Sie ist für die Materie etwas Begehrenswertes. Die Materie sehnt sich nach der Form als ihrer Ergänzung wie das Weibliche nach dem Männlichen.

Als Funktionen schreibt Aristoteles der Materie außerdem zu, daß sie die Ursache des Werdens und der Vergänglichkeit ist. Weil die Materie aufnehmendes und leidendes Prinzip ist, kann sie die Form sich nicht selbst geben, bedarf also der Wirkursache, die sie aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit führt.

Diese wenigen auf Aristoteles zurückgehenden Bestimmungen der Begriffe von Materie und Form mögen Avicennas Darstellung vorausgeschickt sein[1].

Avicenna zieht in den Kreis seiner Betrachtung Materie und Form, sofern sie die konstituierenden Teile der konkreten Dinge sind. Als ersten Grundsatz stellt er den Satz auf, daß die körperliche Materie nie aktuell ohne die Form existieren kann[2]. In jedem Dinge aber ist ein Prinzip, das der Träger der Wirklichkeit ist, und ein anderes, das die Fähigkeit hat, etwas aufzunehmen. Avicenna betont es in der Physik wie in der Metaphysik, daß die Materie ohne die Form kein wirkliches Sein hat; nimmt man ihr die Form,

[1] Vgl. zu diesen Ausführungen die Belege und grundlegende Darstellung bei Hertling, Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Bonn 1871; desgleichen Klemens Bäumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie, Münster 1890.

[2] Tr. 2, c. 3 fol. 76 A: Dicemus nunc, quod haec materia corporalis non potest esse in effectu spoliata a forma.

so ist sie nichts, und da, wo wirklich die Form verschwindet, tritt alsbald eine neue an die Stelle der weichenden. Der Materie kommt deshalb, weil sie die Form aufnimmt, der Name Subjekt zu. Dem Körperlichen eignen insgesamt vier Prinzipien. Eine bewirkende Ursache muß die Form in die Materie einführen und diese dadurch der Vollendung entgegenführen; diesen Prozeß aber leitet eine Zweckursache, die eine bestimmte Absicht mit dem Ganzen verfolgt.

Ist sonach zwar alles Körperliche aus Materie und Form zusammengesetzt und gibt es keine Materie, die formlos wäre, so muß doch der allerletzten Materie, die allen geformten Materien zugrunde liegt, abgesprochen werden, daß sie aus Form und Materie zusammengesetzt ist. Eine Existenz kommt ihr nur zu, wenn eine Form sich mit ihr vereinigt. An sich aber ist sie nur begriffliche Substanz, sie kann nicht getrennt von der Form existieren[1]. An sich besitzt sie weder räumliche Lage, noch Maß, noch Grenze. Sie ist indifferent zu jeder Ausdehnung. Von ihr hängt auch nicht die Quantität ab, sonst müßte überall die gleiche Quantität sein. Eine ausgedehnte wird die allerletzte Materie nicht durch sich selbst, sondern erst dann, wenn die Form sie von außen kommend quantitativ umschreibt. An sich ist sie gegen jede bestimmte Quantität indifferent. Diese Bestimmungen gibt Avicenna für die Materie als die Substanz der Möglichkeit nach. Aber auch die den konkreten Dingen beigegebene Materie hat nicht durch sich selbst Ausdehnung, vielmehr verdankt sie der Form und jenem Prinzipe, das von außen her die Formen in die Materie senkt, die abgegrenzte Quantität. Diese beiden umschreiben die Materie mit einer bestimmten Quantität[2].

Dadurch also ist klar geworden, daß die Materie ein wirkliches und quantitativ umschriebenes Sein nur durch die Form hat; die Materie existiert nicht getrennt von der Form. Damit ist auch ihr gegenseitiges Verhältnis gegeben. Die Materie ist die Substanz, die disponiert ist, die Form aufzunehmen. Und das Verhältnis beider zueinander ist derart, daß mit der Nichtexistenz des einen die Nichtexistenz des andern gegeben ist. Wo aber beide zusammen existieren, da ist die Form die Ursache für die Existenz der Materie: denn diese kann nicht die Ursache für die Existenz der Form sein, da sie an sich nur die Fähigkeit ist, etwas in sich aufzunehmen

[1] Ebd.: Materia vero ultima non est composita ex materia et forma nec potest esse sine forma.

[2] Ebd.: Materia non constituitur in effectu nisi per formam. Igitur materia, cum spoliatur in intellectu, iam accipitur sic, prout nullo modo habet esse sic.

und etwas zu werden: was aber in der Potenz ist, kann nicht Ursache sein[1]. Wohl aber ist die Materie für die Existenz der Form insofern unumgänglich notwendig, als diese die Materie braucht, um ihre Form zu sein. Die Existenz der Materie ist also von der Form abhängig, die von außen in sie hineingeführt wird. Besteht die Materie durch die Form, so besteht die Form ihrerseits durch die Macht jenes äußeren Prinzipes, das sie in die Materie einführt. Darum ist die Form früher als die Materie und ist in sich betrachtet Aktualität und unmittelbare Ursache des Dinges in Bezug auf das Bestehen[2].

Avicenna wahrt hier überall den aristotelischen Standpunkt und läßt ebenso wie Aristoteles erkennen, daß sich der Begriff der Materie von der substantiellen Möglichkeit bis zum Stoffe mit bestimmten Eigenschaften verwandelt hat. In der Physik wendet sich Avicenna gegen jenen aristotelischen Ausdruck, der die Materie mit dem weiblichen, und die Form mit dem männlichen Prinzip vergleicht, und die erstere mit Sehnsucht nach der Form erfüllt sein läßt. Diese Ausdrucksweise scheint ihm unverständlich. Sehnsucht und Verlangen sind doch nur Affekte, die sich bei Lebewesen finden. Auch kann doch die Materie, die nie aller Form entblößt ist, nicht Ekel an der ihr innewohnenden Form finden und eine andere herbeisehnen. Diese Ausdrucksweise kann also nur eine bildliche sein und hat nichts mit der Sprache der Philosophen gemein. Einen besseren Sinn würde man wohl finden, wenn man die Sehnsucht, Materie und Form zusammenzubringen, in die Wirkursache legen würde[3].

---

[1] Tr. 2, c. 3: De prioritate formae super materiam in ordine essendi. Materia autem non potest esse causa essendi formam: primo, quod materia non est materia, nisi quia est ei virtus receptionis et adaptationis . . . secundo quia impossibile est, ut essentia rei, quae adhuc est in potentia, sit causa rei, quae est in effectu.

[2] Ebd. fol. 77 B: Igitur materia est id, de quo convenit dici, quod in se habet esse in potentia, sed in effectu est per formam. Forma autem, quamvis non separetur ab yle, tamen non constituitur ab yle, sed a causa quae acquirit sibi ylem.

[3] Sufficientia I, c. 2, fol. 15: Dicunt autem in hoc loco yle affici desiderio formae et yle assimilant feminae, formam autem assimilant masculo, et hoc est quod ego non intelligo. Et desiderium animalis nemo est qui non removeat ab yle. . . Sed non est vacua ab omnibus formis nec convenit ei fastidire formam habitam, ut studeat eam executere et abicere a se. . . . Unde propter haec omnia difficilis mihi est intellectus huius verbi, quia magis videtur hoc esse dictio figurate loquentium quam philosophorum.

II. Das akzidentelle Sein.

Der Substanz als der ersten Kategorie galten bisher Avicennas Ausführungen mit dem Ergebnis, daß der Begriff Substanz sich auf die Materie, die Form und das aus ihnen konstituierte Einzelding anwenden lasse, in vierter Hinsicht auch noch der Seele als einer unkörperlichen und dem Geiste als einer immateriellen Substanz zukomme. Die fortschreitende Untersuchung geleitet nun Avicenna auf das akzidentelle Sein oder auf die Betrachtung der Seinsweisen, wie sie in den noch übrigen neun Kategorien ausgedrückt sind[1]. Avicenna übernimmt ohne weiteres die aristotelische Kategorientafel und hält es nicht für notwendig, das akzidentelle Sein dieser Kategorien nachzuweisen, da sie offenkundig nur Zustände an den Dingen prädizieren. Einer besondern Einführung würdigt er jedoch die Kategorien der Quantität und Qualität, da es angebracht sein könnte, diesen Kategorien nach dem Vorgange historischer Vertreter ein substantielles Sein zuzuweisen[2]. Denn die einen lehrten, daß die kontinuierlichen Größen Substanzen seien, andere hielten die diskontinuierlichen Größen, die Zahlen, für Substanzen, ja für die Prinzipien aller Substanzen, und behaupteten, daß die Einheit das Wesen von allem sei und wahrhafte Substanz[3]. Wieder andere, die sich mit den Naturwissenschaften beschäftigten, hielten die Qualitäten für Substanzen und hielten Farbe, Geschmack und Geruch für wesentliche Bestandteile der Dinge[4]. Beachtenswert ist, daß Avicenna durch diese pythagoreische Zahlenlehre sich dazu drängen läßt, den Begriff des Einen, das er doch mit dem Seienden als

---

[1] Incipit tertius tractatus auxilio dei. cap. primum de assignatione eius quod oportet inquiri de dispositione novem praedicamentorum et accidentalitate eorum. Fol. 78. Dicam igitur quod iam ostendimus, quid sit substantia et ostendimus quod ipsa praedicatur de separato et de corpore et de materia et de forma.

[2] Ebd.: De praedicamentis igitur de quibus est quaestio an sint accidentia an non duo remanent sc. praedicamentum quantitatis et praedicamentum qualitatis; sed de praedicamento quantitatis multis visum fuit lineam, superficiem et mensuram corporalem ponere esse in praedicamento substantiae . . . quibusdam vero ex eis visum fuit hoc sentire de quantitatibus discretis sc. numeris et posuerunt eas principia substantiarum.

[3] Ebd.: Qui vero tenent sententiam de numero posuerunt hunc principium substantiae, ipsum vero posuerunt compositum ex unitatibus, ita quod fecerunt unitates principia principiorum.

[4] Ebd.: De qualitate autem quibusdam ex naturalibus visum fuit, quod non subsistunt in aliquo ullo modo, sed quod color per se est substantia et odor alia substantia et quod tunc sunt constituentia substantias sensibiles.

solchem in einem Zusammenhange hätte besprechen sollen, im Zusammenhange mit der Kategorie der Quantität zu erörtern. Seine Ausführungen sind durchaus aristotelisch und stützen sich oft wörtlich auf das fünfte Buch der aristotelischen Metaphysik.

Das Eine.

Avicenna unterscheidet wie Aristoteles eine doppelte Einheit, eine Einheit von Dingen, die in zufälliger Verbindung miteinander stehen, und eine Einheit von Dingen, die in wesentlicher Verbindung miteinander stehen[1]. Eine zufällige Einheit (ἓν κατὰ συμβεβηκός) findet zwischen zwei oder auch mehreren Dingen statt, die aufs Geratewohl zusammentreffen; so kann ein Prädikat, das von einem Subjekt etwas Zufälliges aussagt, mit diesem zur Einheit verbunden sein wie bei den Eigenschaftsurteilen. Dabei können ein oder auch mehrere Prädikate in die Einheit mit dem Subjekt aufgenommen werden, umgekehrt können auch verschiedene Subjekte an einem Prädikate teil haben[2].

Unter wesentlicher Einheit (ἓν καθ' αὑτό) verstand Aristoteles vor allem den räumlichen Zusammenhang zweier Dinge und unterschied eine größere oder geringere Einheit, je nachdem diese äußere Einheit künstlich hergestellt oder eine natürliche war. Eins nannte er Dinge, die letzten Endes ein einheitliches Substrat haben, ferner Dinge, die der Gattung, der Art und dem Begriffe nach eins sind. Als wahre Einheit aber bezeichnete er das, was ein vollendetes Ganze bildet und keinerlei Teilung zuläßt.

Avicenna übernimmt diesen aristotelischen Entwurf und führt ihn im einzelnen durch. Er spricht von einer generischen und spezifischen Einheit, von einer Einheit, die einer Vergleichung zu Grunde liegt, von der Einheit des Subjekts, von der numerischen und kontinuierlichen Einheit[3]. Eine kontinuierliche Einheit dünkt ihm höher

[1] Tr. 3, c. 2, fol. 78 A: Dicam igitur quod unum dicitur ambigue de intentionibus, quae sic conveniunt, quod in eis non est divisio in effectu, in quantum unumquodque eorum est id quod est. Haec autem intentio est in eis secundum prius et posterius et hoc dicitur unum secundum accidens.

[2] Ebd.: Unum autem secundum accidens est, cum de aliquo, cui adiunctum est, aliud dicitur, quod ipsum est alterum et dicitur quod utraque sunt unum et hoc est vel subiectum et praedicatum accidentale, sicut cum dicimus, Petrus et Physicus sunt unum.

[3] Ebd.: Unum, quod est secundum essentiam aliud est unum genere, aliud unum specie et hoc idem est unum differentia et aliud est unum comparatione et

als die Einheit von Aggregaten; denn die Einheit der Kontinuität enthält keine aktuelle Vielheit, wohl aber die Einheit der Aggregate. Eine spezifische und numerische Einheit bilden die einzelnen Tropfen im Wasser. Eine ganz andere Einheit stellen die Teile eines Menschen dar, Leib und Seele. Vom Einen muß getrennt werden das Einfache. Das Einfache ist einer Teilung nicht fähig und steht darum höher als das Zusammengesetzte.

Hatte die Aufzählung der verschiedenen Einheitsgrade keine Schwierigkeiten, so findet es Avicenna schwer, das Wesen der Einheit zu bestimmen: denn jede Definition hat den Einheitsbegriff zur Voraussetzung. Mag man die Einheit mit Recht als Gegensatz der Vielheit fassen und Eins das nennen, was keine Teile hat, so läuft diese Definition im Kreise, indem die Einheit als das bestimmt wird, was in sich keine Vielheit hat, und die Vielheit als ein Aggregat von Einheiten. Es gibt also für den Begriff des Einen keine Definition, sondern nur eine Beschreibung. Tatsächlich ist der Begriff der Vielheit für unsere Vorstellung auch bekannter als der Begriff der Einheit, die Einheit wird begrifflich erfaßt[1].

Die Einheit nun ist ein wesentliches Prädikat alles Seienden. Jedes, was ist, ist, sofern es ist, Eines. Sein und Einheit sind gleichen Umfanges und folgen einander wechselseitig. Daraus hatte Aristoteles gefolgert, daß auch das Eine zu den Begriffen zähle, von denen die erste Philosophie zu reden habe. Hierin folgt ihm Avicenna und gibt die Aufstellungen wieder, die Aristoteles in Met. V, 6 und X, 1 gemacht hatte. Die Einheit fügt zum Begriffe des Seins keine neue positive Bestimmung hinzu, namentlich ist sie selbst nicht wieder eine Substanz, sondern sie ist dasjenige Prädikat, das mit der selbständigen und ungeteilten Existenzweise eines Seienden unmittelbar gegeben ist. Darum ist die Einheit nicht als solche Substanz, sondern wirkliche Existenz besitzt sie nur im Einzelwesen[2].

---

aliud est unum subiecto et aliud est unum numero; unum autem numero aliquando est continuatione, aliquando perfectione, aliquando propter speciem suam, aliquando propter suam essentiam.

[1] Tr. 3, c. 3, fol. 78 B: Difficile est nobis nunc ostendere quidditatem unius. Si enim dixerimus, quod unum est id, quod non dividitur, iam diximus, quod unum est id, quod non multiplicatur. Iam igitur accepimus multitudinem in ostensione unius. . . . Videtur, quod unitas et multitudo sint de his, quae prius formamus. prius autem imaginamur multitudinem et prius intelligimus unitatem.

[2] Ebd. fol. 79: Dico igitur, quod unitas vel dicitur de accidentibus, vel dicitur de substantia. Cum autem dicitur de accidentibus, non est substantia. Cum vero dicitur de substantiis, non dicitur de eis sicut genus nec sicut differentia ullo

Mit der Einheit verhält es sich wie mit dem Sein, und Seiendes und Eines haben gleichviele Bedeutungen. Die Einheit kann von der einen Substanz nicht getrennt werden. Die Einheit bildet auch keine wesentliche Bestimmung des Substanzbegriffes. Avicenna schließt seine Untersuchung über das Eine durchaus im aristotelischen Sinne ab, indem er das Eine Substanz nennt, die Einheit aber als Akzidenz bezeichnet. Im unmittelbaren Zusammenhange damit betont Avicenna, daß auch die Zahlen, die nichts als eine Zusammenfassung von Einheiten sind, nur in und an den Dingen eine Existenz besitzen und somit Akzidenzien der Einzelsubstanzen sind[1].

Die Quantität.

In weitschweifiger Weise ergeht sich Avicenna über die Kategorie der Quantität, um, wie die Metaphysik es verlangt, ihre Wesenheit darzulegen. Den Ausgangspunkt bildet eine Betrachtung der körperlichen Substanz, die als besondere Merkmale die Meßbarkeit, Teilbarkeit, Kontinuität und Ausdehnung im Raume aufweise. Der Träger all dieser Eigenschaften ist die Materie. Was aber die Quantität nach ihrer Wesenheit konstituiert, ist die Ausdehnung der Substanz in verschiedene Teile. Die Quantität ist das, was eine Substanz in Teile ausdehnt. Damit ist ihre Stellung zur Substanz, und darauf kommt es Avicenna besonders an, gegeben. Die Quantität ist der Substanz gegenüber ein Akzidens; sie verleiht der Substanz nicht das Sein, sondern nur das Ausgedehntsein. Wohl aber ist die Quantität von der Substanz real verschieden. Sie bringt der Substanz des Körpers die Ausdehnung hinzu. Und so sieht auch Avicenna ganz allgemein das Wesen der Quantität in der Vielheit und Ausdehnung der Teile[2].

Aus der diskreten Quantität ergibt sich die prädikamentale Zahl. Avicenna betont sogleich ihre doppelte Existenzweise an den Dingen

---

modo; non enim recipitur in certificatione quidditatis alicuius substantiarum, sed est quiddam concomitans substantiam. . . . Unde unum est substantia, unitas vero est intentio, quae est accidens. . . . Manifestum est quod unitas non est illius naturae, ut separetur a substantia, in qua est.

[1] Ebd. fol. 79 B: Postquam igitur unitas est accidens, tunc numerus, qui accidens est, necessario pervenit ex unitate.

[2] Tr. 3, c. 4, fol. 80: Quantitas omnino est illa, in qua possibile est esse aliquid de illa, quod per seipsum potest esse unum numerans sive hoc possit esse in se sive sit ex positione. . . . Igitur est accidens sine dubio, sed est de accidentibus, quae pendent ex materia et re, qua est in materia.

und im Geiste[1]. Die Zahl ist einerseits eine Schöpfung des Geistes, insofern der zusammenfassende Geist die einzelnen Teile als eine Einheit zusammenschließt, anderseits hat die Zahl in den Dingen selbst ihre Existenz, insofern die Vielheit der Teile eine wirkliche ist. Das Prinzip der Zahl ist die mathematische Einheit, die zur Quantität noch den Begriff des Maßes beibringt. Jede einzelne Zahl stellt aber für sich eine Einheit dar und besitzt darum auch Eigenschaften, die ihr spezifisch zukommen und sie von andern Zahlen unterscheiden[2].

Die Qualität und Relation.

Von den übrigen Kategorien erörtert Avicenna nur noch die der Qualität und Relation. Auch hier kommt es ihm darauf an, ihren akzidentellen Charakter zu betonen. Die Quantität ist der körperlichen Substanz auf Grund der Materie eigen, die Qualität aber ist eine Vervollkommnung und Ausstattung der Substanz. Als solche hat sie niemals eine von der Substanz unabhängige Existenz.

Bei der Kategorie der Relation unterläßt es Avicenna nicht, auf ihren realen und logischen Charakter hinzuweisen. Es gibt Relationen, die lediglich durch unser Denken gestiftet werden, und solche, die in den Dingen selbst und unabhängig von unserem Denken vorliegen. Doch verwirft Avicenna die Ansicht derer, die in den Relationen nur logische Gebilde sehen wollen. Auch hierin folgt er ganz der aristotelischen Vorlage.

Einige Beachtung verdient die Tatsache, daß Avicenna in seinem vierten Traktate einen Teil jener Begriffe erörtert, die in lexikographischer Weise im fünften Buche der aristotelischen Metaphysik zusammengestellt sind. In nähere Verbindung mit dem Vorangegangenen hat er sie ebensowenig gebracht, wie dies seine Vorlage tat. Als Hilfsbegriffe, die in der ersten Philosophie oft zur Verwendung kommen, verdienten sie jedoch eine Erörterung. Avicenna spricht vom Früheren und Späteren, vom Anfang, vom Vollkommenen, Unvollkommenen und Übervollkommenen, vom Ganzen und vom All. In ähnlicher Weise wird auf die mannigfache Verwendung von Potenz und Akt Bezug genommen. Für den Fortgang

[1] Tr. 3, c. 5, fol. 80: Dicemus igitur, quod numerus habet esse in rebus et habet esse in anima, et illud, quod dixerunt quidam, quod numerus non habet esse in anima, non est attendendum.

[2] Ebd.: Unusquisque autem numerorum species est per se et est unus in se, et in quantum ipsa est species, habet proprietates.

der metaphysischen Untersuchung haben jedoch diese Untersuchungen keine Bedeutung, wie sie auch keinen Anspruch auf Selbständigkeit haben.

Die Universalien.

Von der Behandlung des Seienden als eines Einzelnen schreitet Avicenna zu der Frage, welche Existenzweise dem Allgemeinen zukomme. Hier begegnen wir bei dem arabischen Peripatetiker einer wohltuenden Selbständigkeit.

So sehr auch Aristoteles bestrebt war, die platonische Hypostasierung der Allgemeinbegriffe von seinem Systeme fern zu halten, so wenig verläßt er die Voraussetzungen der platonischen Ideenlehre. Seinen durchaus nominalistischen Standpunkt, daß nur den konkreten Einzeldingen eigentliche und volle Wesenheit zukomme, daß nur sie eigentliche Substanzen seien, schwächt er selbst dadurch, daß er neben diesen Substanzen noch eine zweite Art von Substanzen zunächst in den Artbegriffen, dann überhaupt in den Allgemeinbegriffen einführt. (Gleich zu Beginn der Kategorien.)

Die Abendländer wie die Araber wurden durch Porphyrius zum Universalienproblem hingedrängt und auf die Fragen aufmerksam gemacht, ob die Universalien körperliche oder unkörperliche Substanzen seien, ob sie von den Einzeldingen getrennt existieren oder nur in ihnen oder durch sie. Die von Porphyrius in feierlicher Wichtigkeit angekündigten Fragen riefen im Abendlande eine Unsumme von Lösungsversuchen hervor, die in mannigfachen Abstufungen vom exzessiven Realismus bis zum ausgebildetsten Nominalismus sich bewegten. Bei den Arabern erfuhr das Universalienproblem eine viel ruhigere Behandlung, und der Lösungsversuch, dem Avicenna die Formel gab, war gleich von den ersten arabischen Philosophen Al-Kindî und Al-Fârâbî in den Grundzügen entdeckt worden.

Als das gemeinsame Merkmal aller Universalien bestimmt Avicenna, daß ihre Anwendung auf eine Reihe von Einzeldingen keinen logischen Widerspruch bedeutet. Ein Universale ist also das, was von Natur aus so geeignet ist, daß es sich von mehrerem aussagen läßt. Das Individuelle besteht gerade darin, daß es sich nicht von vielen aussagen läßt[1]. Avicenna führt drei Möglichkeiten dieses

[1] Tr. 5, c. 1, fol. 86 B: Possunt autem haec omnia convenire in hoc, quod universale est id, quod in intellectu non est impossibile praedicare de multis. . . . Individuum vero est hoc, quod non potest intelligi posse praedicari de multis, sicut substantia Platonis huius designati.

Universale logicum an[1]. In einem ersten Falle läßt sich eine Vielheit von gleichartigen und tatsächlich als Einzelwesen existierenden Dingen unter einem gemeinsamen Begriffe zusammenfassen. So vereinigt der Begriff „homo" eine Vielheit von tatsächlich existierenden vernünftigen Lebewesen. Doch läßt sich auch ein Allgemeinbegriff von Dingen bilden, die tatsächlich nur ein Gebilde von Phantasie sind und sonach auf eine objektive Existenzweise keinen Anspruch erheben können. So verhält es sich mit dem Begriffe „domus eptangula". Endlich läßt sich überhaupt alles unter einem Allgemeinbegriff betrachten, wofern nicht irgend ein concretum es verwehrt, in der Vielheit betrachtet zu werden, wie Sonne und Erde, die nur einmal vorkommen.

Als rein metaphysische Frage erscheint das Universalienproblem bei Avicenna, sobald er die Art ihrer Seinsweise untersucht. Gerade dieser Teil der Logik ist uns noch vorhanden, und auch dort bietet Avicenna, dem allgemeinen Brauche folgend, die Lösung, daß die Universalien teils intellektuell, teils natürlich, teils logisch seien. Was der Begriff „animal" in sich schließt, findet sich im Reiche der Natur als ein individuelles Ding mit Materie und allen Akzidenzien. Das ist die natürliche Existenzweise. Auf eine andere Daseinsweise führt der Gedanke, daß das im Einzelding zum Ausdruck kommende Wesen unabhängig von der Verwirklichung ein früheres und vorbildliches Dasein im Geiste des Schöpfers habe[2]. Die dritte Existenzweise der Universalien schafft das zusammenfassende Denken, das die in den Einzeldingen zerstreut liegenden Wesenheiten erkennt und aus der Vielfachheit zur Einheit zurückführt. Diesen universalen Charakter schafft das Denken. In der Logik formuliert Avicenna das metaphysische Problem noch genauer. Ihr erstes Sein haben die Dinge vor aller Vervielfältigung im Geiste ihres Schöpfers, und nach diesem Sein fragt die erste Philosophie. Ihr zweites Sein finden die Dinge in der Vielheit der Erscheinung.

[1] Ebd.: Dico igitur, quod universale dicitur tribus modis. Dicitur enim universale secundum hoc, quod praedicatur in actu de multis sicut homo. Et dicitur universale intentio, quam possibile est praedicari de multis, etsi nullum eorum habeat esse in effectu, sicut intentio domus eptangulae quae universalis est, eo quod natura eius est, posse praedicare de multis. Dicitur etiam universale intentio, quam nihil prohibet opinari, quin praedicetur de multis.

[2] Ebd. fol. 87 A: Animal ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis; acceptum vero per se est natura, de qua dicitur, quod esse eius prius est quam esse naturale sicut simplex prius est composito et hoc est, cuius esse proprie dicitur divinum esse, quoniam causa sui esse est dei intentio.

Ihr drittes Sein erreichen sie im betrachtenden Geiste, der die in den Dingen ruhenden Formen sich aneignet[1]. Avicennas Formel, schon durch Al-Fârâbi vorbereitet, verbindet den platonischen Realismus mit der aristotelischen Denkweise und wird der nominalistischen Auffassung gerecht. Beachtenswert ist, daß die arabischen Philosophen in ähnlicher Weise den Monotheismus im Universalienproblem verwendeten wie die Abendländer. Auch sie huldigten einer merkwürdigen Umbildung des Platonismus und faßten die Universalien als die im schöpferischen Geiste Gottes präexistierenden Ideen. Die aristotelische Forderung war erfüllt; die Universalien wurden zugleich als die immanenten Formen der Dinge bestimmt. Dem Nominalismus wurde Rechnung getragen und die abstrahierende Tätigkeit beim Erkenntnisprozesse betont. Avicennas Lösung wurde ein Gemeingut der Scholastik. Doch übertreibt Prantl den geschichtlichen Tatbestand, als wäre der Scholastik nur aus der arabischen Quelle diese Universalienbetrachtung zugeflossen. Sachlich waren alle drei Richtungen vertreten, und die Frühscholastik hatte sich zu einer Auffassung durchgerungen, die infolge der Verbindung der platonischen und aristotelischen Universalienlehre, vermittelt durch Augustin und Boëthius, der Formel Avicennas sehr nahe kam[2].

Die Ursachen des Seins.

Gleichsam als Abschluß seiner Untersuchungen über die metaphysischen Grundbegriffe führt Avicenna im sechsten Traktate die Lehre von den Prinzipien alles Seienden ein. Schon eingangs, da es sich darum handelte, den Gegenstand der ersten Philosophie zu bestimmen, wies er die Ansicht zurück, als bildeten die vier Prinzipien des Seienden den eigentlichen Gegenstand derselben, mit der Begründung, daß auch diese letzten Endes dem allumfassenden Begriff des Seienden als solchen untergeordnet seien, wohl aber seien sie durchaus geeignet, das Seiende in seinen verschiedenen Gestaltungen zu erklären.

[1] Vgl. Logica Avicennae fol. 12 A.

[2] Albertus M., De nat. et or. an. 1, 2: Resultant tria formarum genera, unum quidem ante rem existens, quod est causa formative, aliud autem est ipsum genus formarum quae fluctuant in materia, tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separetur a rebus. Über den Stand des Universalienstreites zur Zeit der Einführung des arabischen Aristotelismus vgl. I. H. Löwe, Der Kampf zwischen dem Realismus und Nominalismus im Mittelalter, Prag 1876; Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II, Leipzig 1861, 350.

Im engsten Anschluß an die aristotelischen Ausführungen unterscheidet darum auch er, ohne sich weiter mit dem Unterschiede von Prinzip und Ursache zu beschäftigen, die vier Prinzipien, die Materie, die Form, die bewegende Ursache und den Zweck [1].

Avicennas Bestimmung der Material- und Formalursache hält an der Bedeutung fest, wie sie sich für Aristoteles als zur Erklärung des Werdeprozesses notwendig herausgestellt hatte. Insbesondere weist der Begriff der Materie auch bei dem arabischen Peripatetiker die Wandlung auf, die sich beim Stagiriten eingestellt hatte. Auch bei Avicenna verdichtet sich der Begriff der Materie, und aus dem gänzlich bestimmungslosen Substrat, das dem substantialen Werdeprozeß zu Grunde liegt und ihn ermöglicht, wird die Materie mit bestimmten Anlagen und Eigenschaften. Es ist bekannt, daß der Begriff der Materie im aristotelischen System überall da, wo der Philosoph mit dem Auge des Naturforschers blickt, an Bestimmtheit und Klarheit gewinnt und aus dem Dämmerlichte eines begrifflichen Realismus herausgerückt wird. Aristoteles hatte, um den Werdeprozeß, das Problem seiner Vorgänger, zu erklären, beim substantiellen wie akzidentellen Werden unterschieden zwischen dem, was als beharrliches Substrat beim Umwandlungsprozeß bleibt, und jenem andern, das hierbei verschwindet und durch ein neues ersetzt wird. Das bleibende Substrat nannte er Materie. Sie ist das, was der Umwandlung zu Grunde liegt und sie ermöglicht, völlig bestimmungslos, die Möglichkeit zu beiden Gegensätzen, die Substanz der Möglichkeit nach, das in Möglichkeit Seiende, eben das, was durch die Form seine Verwirklichung finden soll. Ihr gegenüber ist die Form das Prinzip der Verwirklichung des in der Materie der Möglichkeit nach Gegebenen, sie ist dasjenige Element des gewordenen Seins, das im Werdeprozeß in die Materie eintritt und damit das Gewordene zu dem macht, was es ist. Auf Grund dieser Betrachtung ist die Materie das gänzlich Bestimmungslose, die bloße Möglichkeit, die Form aber der Grund der Wirklichkeit, ja die erstere die Möglichkeit, die letztere die Wirklichkeit. Materie und Form zusammen konstituieren das Einzelding. Der Begriff der Materie läßt es nicht

[1] Met. 983 a: *τὰ δ' αἴτια λέγεται τετραχῶς, ὧν μίαν μὲν φαμὲν αἰτίαν εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ τί ἦν εἶναι* (die Substanz und das wesentliche Sein), *ἑτέραν δὲ τὴν ὕλην καὶ τὸ ὑποκείμενον* (die Materie und das Substrat), *τρίτην δὲ ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως* (der Ursprung der Bewegung), *τετάρτην δὲ τὴν ἀντικειμένην αἰτίαν ταύτῃ τὸ οὗ ἕνεκα καὶ τἀγαθόν* (der Grund weshalb und das zu erreichende Gute). *τέλος γὰρ γενέσεως καὶ κινήσεως πάσης τοῦτ' ἐστιν.*

zu, für sie je ein selbständiges, gesondertes Dasein anzunehmen. Bestimmtheit und Wirklichkeit erhält sie nur durch die Form. Diese gänzlich bestimmungslose Materie, die allem zu Grunde liegen soll als die erste Materie, ist ein unhaltbares Gedankending, erzwungen durch die einseitige Fragestellung im Problem des Werdens. Die eigentlichen Bestimmungen von Material- und Formalprinzip entnimmt aber Aristoteles der naturwissenschaftlichen und künstlerischen Beobachtung. In der Natur sah er den Keimzustand dem Reifezustand vorangehen, das potentiell Angelegte zur Auswirkung gelangen. Die bestimmte Anlage *(δύναμις)* wird mit der *ὕλη* gleichgesetzt und ihr die Kraft gegenübergestellt, welche das Angelegte verwirklicht und die Potenz aktuiert. Dadurch war der Materie der gänzlich bestimmungslose Charakter genommen. Die Materie enthält eine bestimmte Potentialität, ja sie enthält die Form latenter Weise in sich. Diesem materiellen Prinzip gegenüber hatte das Bewegungsprinzip die Aufgabe, das in der Materie Beschlossene und der Auswirkung (Entelechie) Harrende in den Vollendungszustand überzuführen. Diese Betrachtungsweise findet sich tatsächlich bei Aristoteles, obgleich sie vielfach nicht beachtet wird. Aristoteles bezeichnet dieses Herausführen der Form aus dem Zustand der Anlage mit *ἀνάγειν*, und sein arabischer Kommentator Averroes war sich dessen bewußt, mit dem Begriffe der eductio formae vom wahren Verständnis des Stagiriten nicht abgefallen zu sein. Zu einer entgegengesetzten Auffassung des Material- und Formalprinzips führte die künstlerische Beobachtung. Beim künstlerischen Schaffen war die Form gegenüber dem Stoffe das Außenstehende und von außen Kommende. Die Vollkommenheit des Kunstwerkes hing davon ab, wie weit es dem Künstler gelang, die Idee in den spröden Stoff hineinzubringen. Auch für diese Auffassung bieten die aristotelischen Schriften Anhaltspunkte genug. „Des Stoffes Sache ist es, zu leiden und bewegt zu werden." Nach dieser Anschauung war die Materie das gänzlich passive Substrat, in das die Formen sich hineinsenken. Die neuplatonischen Kommentatoren stellten sich durchweg auf diesen Standpunkt. Ihre Auffassung übernahm auch Avicenna. So wenig er und mit ihm die Scholastiker über die Quellen sich klar waren, aus denen die verschiedenartigen Begriffsbestimmungen von Materie und Form flossen, so sicher treffen wir bei ihm dieselbe Wandlung der Begriffe und den Versuch, eine Vereinheitlichung zu erzielen.

Avicenna wiederholt aristotelische Ausführungen, wenn er die Form als denjenigen Teil der Substanz bezeichnet, durch den sie

das ist, was sie in Wirklichkeit ist, und ihr gegenüber die Materie als die Vorbedingung der Form ansieht[1]. Materie und Form stehen zueinander im Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit. Beide sind dann, wenn sie miteinander die Einzelsubstanz konstituiert haben, zur vollkommenen Einheit verbunden, und es widerspricht durchaus dem Begriffe beider, jemals als für sich bestehende Substanzen betrachtet zu werden. Sie sind die Teilprinzipien der Gesamtsubstanz.

Da aber das Mögliche sich nicht selbst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführen kann, so ist eben hierdurch die Annahme einer bewegenden Ursache gefordert. Ihre Aufgabe ist es, die Form in die Materie einzuführen und diese aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit überzuführen. Die Bewegursache arbeitet aber nicht auf das Geratewohl, sondern um eines bestimmten Zweckes willen, und der Zweck ist es letzten Endes, der die Wirkursache lenkt[2].

Avicennas Untersuchungen befassen sich im einzelnen ausführlich mit jedem der vier Prinzipien. Von den beiden ersteren Prinzipien behauptet er, daß sie Teile der Einzelsubstanz sind. Der eine Teil ist der Möglichkeit nach das, was der andere der Wirklichkeit nach ist. Die beiden andern Prinzipien, das zwecksetzende und bewegende, stehen außerhalb der Einzelsubstanz[3].

Die Wirkursache bedarf, um an ihr Ziel zu gelangen, immer der Materie. Denn wo ein Werden ist, da findet sich auch die Materie[4]. Avicenna folgt ganz dem aristotelischen Grundsatze, daß alles, was sich verändert, eine Zusammensetzung von Materie und Form darstellt. Dieser Abhängigkeit des Begriffes der Materie von

---

[1] Tr. 6, c. 1, fol. 91: Causae autem sunt forma et materia et agens et finis. Dico igitur, quod nos non intelligimus esse causam formalem nisi causam, quae est pars essentiae rei, in qua est id, per quod res est in effectu. Materiam vero intelligimus esse causam, quae est pars essentiae rei, in qua est id, per quod res est in effectu et in qua requiescit potentia esse eius.

[2] Ebd.: Agens vero acquirit alii rei esse, quod non habebat illa res in seipsa.... Finem vero intelligimus causam, propter quam acquiritur esse rei discretum ab ea.

[3] Ebd.: Dico enim, quod causa rei necessario vel est intra essentiam rei et pars eius esse vel non. Si autem fuerit intra essentiam rei et pars esse eius vel erit pars, cuius esse solum non facit rem debere esse in effectu, sed ut sit tantum in potentia et haec vocatur hyle vel erit pars, cuius esse est facere causam rei in effectu et haec est forma.

[4] Tr. 6, c. 2, fol. 91 B: Dico, quod omnis agens, cui accidit esse agens, indiget materia, in quam agat. Omne enim, quod coepit, indiget materia.

dem des Werdens ist sich auch Avicenna bewußt, und so unterscheidet er ebensoviele Arten von Materie, als die Physik Arten der Veränderung aufgezählt hatte. Auch er kennt eine Materie des Werdens und Vergehens, eine Materie der quantitativen, der qualitativen und der lokalen Veränderung[1]. Die Wirkursache aber kann unmittelbar oder auch mittelbar ihre Wirkung hervorrufen. Daß sie aber befähigt ist, durch die von ihr ausgehende Bewegung in der Materie jene Beschaffenheit hervorzubringen, ergibt sich daraus, daß sie selbst dieser Beschaffenheit teilhaft ist. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß jegliche Wirkursache eine ihr gleichartige Wirkung hervorbringen müsse, sie braucht auch mit ihrer Wirkung gar nicht Ähnlichkeit zu haben. Überhaupt lassen sich die Wirkursachen insgesamt unter diesem Gesichtspunkte einteilen, insofern die einen von ihnen ein gleichartiges Sein als Wirkung erzielen, die andern aber nicht[2].

Avicenna gibt sich Mühe, das Wesen und die Funktionen des Materialprinzips näher zu beschreiben. Das Materialprinzip ist, ganz allgemein gesprochen, das, was in sich die Möglichkeit zu einem bestimmten Seienden hat[3]. Dieses potentielle Verhältnis kann jedoch in mannigfacher Weise gedacht werden. Avicenna unterscheidet ein vierfaches Potenzverhältnis entsprechend den vier Arten des Werdens. Die Schreibtafel enthält der Möglichkeit nach die Schrift, das Wachs der Möglichkeit nach das Bild; das Potenzverhältnis ist hier das gleiche wie beim Knaben, der der Potenz nach ein Mann ist. Hier liegt lediglich eine qualitative Veränderung vor, das Substrat erleidet nur eine akzidentelle Veränderung und bleibt unvermindert. Eine quantitative Veränderung erleidet das Holz, das der Potenz nach ein Haus ist, doch bleibt das Substrat das gleiche. Eine substantielle Veränderung erleidet das Wasser, das im Verdunstungsprozeß in Luft aufgeht[4]. Auch sonst verwendet Avicenna die aristotelische

[1] Ebd.: Cum autem naturales vocant agentem principium motus, intelligunt motus quattuor et sustinent in hoc loco ponere generationem et corruptionem esse motus.

[2] Ebd.: Iam autem agens erit agens per seipsum et iam erit agens per virtutem; c. 3, fol. 92: Non est agens tantum omnis, qui attribuit esse, quale est suum esse, sed fortasse, qui attribuit esse non quale est suum sicut ignis, qui facit nigrescere, et sicut motus, qui calefacit. . . . Redeo igitur ad caput et dico, quod causae sunt causae causatorum necessario vel ad instar sui esse vel alio modo.

[3] Tr. 6, c. 4, fol. 93: Principium materiale est id, in quo est potentia essendi rem.

[4] Ebd.: Dico igitur, quod illi est haec dispositio cum alio multis modis. Alicubi enim est sicut tabula scripturae, sicut cera imagini, sicut puer viro, quorum

Denkweise, die alles Gegebene, die Körperwelt wie das geistige Gebiet, unter den Gesichtspunkt von Potentialität und Aktualität oder Materie und Form stellt.

Ist im allgemeinen die Materie dasjenige, woraus etwas wird, und ist sie die Vorbedingung zur Entstehung, so lenkt doch der Sprachgebrauch noch auf ein anderes Prinzip. Avicenna befaßt sich ebenso wie Aristoteles mit der Analyse des sprachlichen Ausdrucks: „Aus Holz wird die Türe"; doch nicht: „Aus einem Menschen wird ein Gelehrter." „Der Mensch wird ein Gelehrter." Avicenna greift wie Aristoteles auf das physische Prinzip der Beraubung zurück. Wo das Substrat beim Werden in keinerlei Weise eine Veränderung erfährt, wird nicht von der Materie ausgesagt, sondern von der Beraubung *(στέρησις)*. Der „Mensch" bleibt bei der Wanderung von „gelehrt" zu „ungelehrt" bestehen, es wechseln nur die Bestimmungen [1]. Die Bestimmung „gelehrt" tritt dorthin, wo vorher ihre Negation war. Wo immer aber das Substrat beim Werdeprozeß eine Veränderung erleidet, wird der Werdeprozeß von der Materie ausgesagt. Auch in diesem Punkte wiederholt Avicenna aristotelische Gedanken [2].

Den endgültigen Abschluß für die Lehre von den Ursachen des Seins bilden noch einige Erörterungen über die Zweckursache, zugleich als Abwehr gegen ihre Leugner. Materie und Form wurden in ihrem gegenseitigen Verhältnis dargestellt. Sie verhalten sich wie das Aufnehmende zum Aufgenommenen, wie das Begrenzte zum Begrenzenden, wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Sollte aber die Potentialität in die Aktualität übergehen, so mußte die wirkende Ursache ihr die Form zuführen; denn die Materie selbst ist nicht imstande, sich aus der Potenz in den Akt zu erheben. Diesen drei Prinzipien gegenüber bildet aber die Zweckursache den Ausgangspunkt.

---

unumquodque aptum est ad recipiendum aliquid sine permutatione aliqua suarum dispositionum excepta motione secundum ubi et secundum quando etc. Alicubi vero est lignum tecto, quod cum dolatur, minuitur aliquid de substantia eius. Alicubi vero est sicut aqua aëri, ex qua non fit aër nisi quia ipsa corrumpitur.

[1] Ebd. fol. 93 B: Redeamus igitur nunc ad materiam et dicamus, quod iam fuit usus, ut aliquando dicatur res esse ex materia et aliquando non. Dicunt enim, quod porta est ex ligno, et non dicunt, quod ex homine est scriptor. Dicunt enim, quod porta est lignea, et non dicitur, quod hic est scriptor humanus. . . . Cum fuerit hoc, quod subiectum non movetur ullo modo nec alteratur in recipiendo aliquid, tunc non dicitur, quod fit ex illo, sed semper dicitur, quod est ex privatione, sicut dicitur ex non scriptore.

[2] Arist. Phys. 1, 7, 189 b 32 ff.

Für die Tätigkeit der Wirkursache im besondern gibt sie den ausreichenden Grund, wodurch diese zur Hervorbringung ihrer Wirkung angeregt und bestimmt wird; ohne sie würde die Tätigkeit der Wirkursache im Planlosen verlaufen, kurz, der Zweck ist das, um dessentwillen die Wirkursache ihre Wirkung hervorbringt. Unter allen Ursachen gebührt dem Zwecke die erste Stelle; er ist die Ursache aller Ursachen; ohne ihn versagt die Wirkursache, denn sie muß, um wirken zu können, vom Zwecke geleitet sein; ohne Wirkursache aber keine Formalursache, ohne diese keine existenzfähige Materie. Darum ist der Zweck die vornehmste Ursache, sowohl infolge seiner zeitlichen Priorität als auch namentlich deshalb, weil er als das ideale Prinzip den realen Bedingungen der Verwirklichung sich gegenüberstellt und sie in seinem Dienste nutzbar macht[1].

Im Unterschied von der Wirkursache handelt es sich beim Zweck nicht um einen physischen Einfluß, sondern um einen geistigen: er wirkt durch das Medium des Gedankens, und so fassen sich Formprinzip und Wirkursache gleichsam in ihm zusammen; denn Form und Zweck sind ein und dasselbe; die Wirkursache aber muß gleichsam von Zweck und Form erfüllt sein.

Für die gemeinsame Existenz dieser vier Prinzipien gilt aber, daß sie nur da zusammen zu finden sind, wo sie den Grund des Werdens bilden. Bei den Dingen, wo eine Veränderung und ein Werden nicht stattfindet, scheiden eines oder auch mehrere dieser Prinzipien aus. Darum fehlt bei den Zahlen das Prinzip der Bewegung und auch das des Zweckes. Sonach finden nicht alle Prinzipien auf alles Anwendung[2]. Darum könnte es auch den Anschein haben, als gebe es von jedem einzelnen derselben eine eigene Wissen-

[1] Ebd. c. 5. De stabiliendo fine fol. 93 r: Dico iam patuisse ex praedictis, quod omne causatum habet materiam et formam, sed nondum patuit, quod omnis motio fiat propter finem. . . . Iam igitur facile est intelligere, quod causa finalis in causalitate praecedit causas agentes et causas recipientes. Similiter et formam secundum modum, quo causa formalis habet causam, quae ducit eam ad illam. Similiter est causa finalis in suo esse in anima prior ceteris causis. In anima prior enim est agente, quia anima adinvenit eam prius et postea imaginat apud se actionem et inquisitionem recipientis et qualitatem formae. Respectu igitur causalitatis et respectu essendi in intellectu, non est aliqua causa prior causa finali. . . . Causa vero finalis in quantum ipsa est causa, causa est, ut ceterae causae sint causae in effectu. Igitur causalitas causae finalis est causa esse aliarum.

[2] Ebd. fol. 95 B: Dico igitur, quod hae quattuor causae putantur non coniungi omnes in plerisque rebus, quoniam res, quae non moventur et disciplinales non putantur habere finem.

schaft. Allein, da sie ja alle auf einen und denselben Gegenstand Bezug haben, fallen sie zusammen auch unter die eine Wissenschaft, die vom Seienden handelt. Gesetzt aber den Fall, es bilde eines der vier Prinzipien den Gegenstand einer besondern Wissenschaft, dann wäre sicher diejenige, die sich mit dem Zwecke befaßte und seine Ursächlichkeit in allweg nachzuweisen suchte, die edelste und vornehmste und dürfte in Wahrheit nicht bloß ein Wissen, sondern Weisheit zu bieten im stande sein[1]. Jedenfalls bildet der Nachweis der Zweckursache einen der edelsten Teile der Wissenschaft vom Seienden als solchem. Avicenna entfernt sich, wie ersichtlich ist, nirgends von den aristotelischen Voraussetzungen.

Avicennas Kritik der platonischen Ideen- und pythagoreischen Zahlenlehre.

Die eingehende Kritik, die Aristoteles an der platonischen Ideenlehre und pythagoreischen Zahlenlehre übt, scheint dem arabischen Peripatetiker Veranlassung zu geben, auch in seiner Metaphysik zu Fragen Stellung zu nehmen, die der Stagirite mit aufdringlichem Eifer und einer gewissen Einseitigkeit behandelt hatte[2]. Der sichtliche Mangel einer durchgehenden, systematischen Ordnung der aristotelischen Metaphysik mag Avicenna dazu bestimmt haben, diese Erörterungen unmittelbar vor seine Gotteslehre zu stellen. Immerhin sucht er sie mit den vorangegangenen Untersuchungen insofern zu verbinden, als er den Beweis zu bringen sucht, daß außer den genannten vier Prinzipien zur Erklärung des Seins keine weiteren herangezogen werden dürfen, auch nicht die Ideen im Sinne Platos oder die pythagoreischen Zahlen. Beachtenswert ist, daß Avicenna bei dieser Gelegenheit den Entwicklungsgang der griechischen Philosophie zu schildern versucht und ein beredtes Zeugnis dafür ablegt, daß die Araber trotz reicher Quellen über die Entwicklung der griechischen Philosophie sich ebenso unklar waren wie die christlichen Scholastiker.

[1] Ebd.: Si autem de unaquaque istarum causarum esset scientia per se utique nobilior inter eas esset scientia de finali et ipsa esset sapientia et haec etiam ipsa nobilior est reliquis partibus huius scientiae, quia est scientia considerans finales causas rerum.

[2] Die Kritik der platonischen Ideen- und Zahlenlehre findet sich Met. A, c. 9. Dieser Abschnitt kehrt jedoch wieder Met. M, c. 4 et 5. Die pythagoreische Zahlenlehre wird in den übrigen Kapiteln des 13. und 14. Buches der Metaphysik geprüft.

Als den frühesten Zweig der griechischen Philosophie betrachtet Avicenna die Rhetorik, aus der die Dialektik entsprungen sei. Die weitere Entwicklung habe sich nach der Physik vollzogen. Eine scharfe Trennung habe der Übergang vom Sensiblen zum Intelligiblen hervorgerufen. Einem späteren Stadium gehöre die Mathematik an: auf sie folgte die erste Philosophie, die göttliche Wissenschaft [1]. Plato und sein Lehrer Sokrates, der von Avicenna gleichfalls der Verselbständigung der Ideen beschuldigt wird, stellten der dem Wechsel und der Vergänglichkeit unterworfenen Sinnenwelt eine jenseitige Welt der Unwandelbarkeit gegenüber. Dem sichtbaren und vergänglichen Einzelmenschen stellten sie den wahrhaft seienden, getrennt vom Irdischen wohnenden Idealmensch gegenüber. Jener ist das schwache Abbild des überirdischen Menschen, der das Musterbild für alle ist [2].

Avicenna kennt somit die ursprüngliche Gestalt der platonischen Ideenlehre, doch zeigt er sich auch über jene Phase des platonischen Denkens unterrichtet, die sich der pythagoreischen Zahlenlehre nähert, und so weiß er von solchen zu reden, die zwar nicht den Ideen ein selbständiges Dasein zuwiesen, wohl aber den Zahlen, als den letzten Prinzipien. Als platonisch bezeichnet Avicenna die Behauptung, daß die Ideen eine von den Einzeldingen getrennte Existenz haben, und daß ihr Wesen Zahl sei [3].

Als eigentlich pythagoreische Lehre bezeichnet Avicenna die Behauptung, daß das Wesen der Dinge in der Zahl bestehe, daß aber diese durchaus nicht ein von den Dingen getrenntes Dasein habe, und daß die Einheit oder Zweiheit die Grundlage der Körperwelt bilde [4].

[1] Tr. 7, c. 1, fol. 96: Dico igitur quod omnis ars in exordio suo est cruda et immatura, sed maturatur postea et deinde paulatim decoratur et perficitur. Talis fuit philosophia antiquitus apud Graecos. Primum quidem persuasibilis sc. rhetorica: deinde quia incidit error in eam fuit dialectica in una ex partibus eius sc. naturali, quae apud plures eorum prius fuit usitata. Postea vero coeperunt animadvertere disciplinale et deinde divinam. . . . Primum autem in transeundo de sensibili ad intelligibilem divisi sunt.

[2] Ebd.: Quidam ex eis putaverunt debere esse duo aliqua in unaquaque re sicut duos homines in intentione humanitatis sc. hominem sensibilem corruptibilem et hominem intelligibilem, separatum perpetuum invariabilem et unicuique istorum attribuerunt esse. Sed esse separatum vocaverunt esse exemplare. . . . Ex quibus Plato famosissimus et magister eius Socrates nimium adhaeserunt huic sententiae.

[3] Ebd.: Plato vero plus inclinabat se ad hoc ut formae sunt separatae et disciplinales.

[4] Quidam vero posuerunt numeros principia et non posuerunt ea separata et haec fuit secta Pythagorae et corpora omnia assimilaverunt unitati et dualitati.

Avicenna bezeichnet als die Hauptwurzel des platonischen Irrtums die Ansicht, der menschliche Geist erfasse nur das schlechthin von allem Sinnlichen Losgelöste. Allein um die Idee des Menschen an sich zu erfassen, bedarf es doch einer Verständigung desselben außerhalb der Sinnendinge nicht. Auch den platonischen Einheitsbegriff tadelt er, weil die Einheit des Allgemeinbegriffes als numerische Einheit betrachtet werde, während sie doch von Vielheit und Einheit gleichweit entfernt sei.

Gegen die pythagoreische Lehre, als seien die Substanzen der Dinge das Mathematische, die Zahlen, führt Avicenna vor allem den Substanzbegriff ins Feld und all das, was er über das Wesen des Quantitativen schon oben ausgeführt hatte.

Avicennas Gotteslehre.

Für die aristotelische Metaphysik bilden die Ausführungen des zwölften Buches den Abschluß aller vorangegangenen, die überwölbende Kuppel für den ganzen Unterbau, nach der alle Bestandteile des großen Gebäudes zusammenlaufen. Mit sichtlicher Spannung folgt man der Entwicklung der höchsten Gründe alles Seins und der Idee des letzten unbewegten Bewegers, und nicht ohne Enttäuschung merkt man, daß der Meister des philosophischen Ausdrucks gerade da, wo es sich um die Ergebnisse der ganzen Untersuchung handelt, in der dunkelsten und knappsten Sprache sich bewegt, so daß man nicht mit Unrecht diese Partien der Metaphysik als die am schlechtesten und nachlässigsten geschriebenen bezeichnet hat.

Allerdings hat die nacharistotelische Spekulation, soweit sie im Banne des Stagiriten steht, an all den Punkten, an denen die aristotelische Untersuchung sich teils mit dunkler Andeutung begnügt, teils die Frage selbst offen läßt, die bessernde Hand angelegt, um den ursprünglichen Gedankengang selbst klar zu legen oder die aufgeworfenen Probleme im Sinne des Meisters selbst weiterzuführen. Was in dieser Hinsicht die unmittelbaren Schüler und die späteren Kommentatoren an Interpretationen versucht hatten, kam auf dem oben näher geschilderten Wege in die Hände der Araber. Von ihnen stammen auch die teilweise ganz fremden Bestandteile, die wie wild wuchernde Pflanzen in das nüchterne Gefüge des aristotelischen Gedankenbaues sich einnisteten.

In der Darlegung von Avicennas Metaphysik erübrigt uns noch die Aufgabe, zu zeigen, in welcher Fassung sich die letzten aristotelischen Untersuchungen über den Urgrund und Endzweck aller Dinge

im Geiste eines mosleminischen Peripatetikers widerspiegeln, der im großen und ganzen bestrebt ist, getreulich den Fußstapfen des „ersten Lehrers“ zu folgen und nur durch die phantastischen Kommentare der Neuplatoniker irre geführt wird. Doch bietet Avicennas Gotteslehre bisweilen überraschende Wendungen und gegenüber dem genuinen Aristoteles Erweiterungen und Fortbildungen, für die der Meister des Systems nicht verantwortlich gemacht werden kann. Der Aristotelismus wurde im Morgenlande zur Scholastik, in ähnlicher Weise wie im Abendlande. Vom islamischen Monotheismus herkommend, zögert Avicenna keinen Augenblick, auch in Aristoteles einen entschiedenen Vertreter desselben zu sehen. Mit diesem theistischen Standpunkt vermischt sich jedoch ein neuplatonischer Emanatismus, gestützt und getragen durch die neuplatonischen Kommentare des Aristoteles. Das Ganze aber ist vielfach umrankt von Problemen, die innerhalb der mosleminischen Theologie, besonders in der Gotteslehre, die Geister jahrzehntelang erregt hatten. Die Offenbarung Mohammeds wird philosophisch umgesetzt und auch verbessert.

Avicenna erachtet es für geboten, der Beantwortung der Frage nach dem Urprinzip, seiner Existenz und Stellung in der Seinsordnung, den Nachweis vorangehen zu lassen, daß die Annahme einer unendlichen Anzahl von Grundursachen ein Ding der Unmöglichkeit sei. Das Hauptergebnis seiner bisherigen Untersuchung geht dahin, daß in den dem Werden und der Veränderung unterworfenen Dingen sich eine Vierzahl von Prinzipien nachweisen lasse: das Material- und Formalprinzip, die bewegende Ursache und der Zweck. Sie sind die wirksamen Faktoren im Aufbau aller Dinge. In der Annahme der vier Ursachen der Dinge aber ins Unendliche zu gehen, ohne ein letztes Prinzip anzunehmen, ist schlechterdings unmöglich; dies gilt sowohl von allen Ursachen zusammen als auch von jeder einzelnen Kategorie der Ursächlichkeit im besondern; denn sie alle laufen in einer letzten Ursache zusammen[1].

[1] Incipit tractatus octavus. Cap. 1: De cognoscendo primo principio universi esse et de cognoscendis proprietatibus eius. Fol. 97: Postquam autem pervenimus ad id in hoc libro nostro, opus ut perficiamus cum per cognitionem primi principii universi esse inquirentes, an sit et an sit unum nec habens compar nec simile, ut ostendamus ordinem eius in esse et ordinem eorum, quae sunt praeter ipsum et dispositionem reductionis eorum ad ipsum adiuti auxilio eius. Primum vero quod de hoc incumbit nobis est hoc, ut ostendamus, quod causae omnibus modis finitae sunt et quod in unoquoque ordine earum est principium primum et quod

Ganz allgemein läßt sich sagen, daß es ohne die Annahme einer ersten Ursache überhaupt keine Ursache gibt. Wer immer die Kausalreihe ins Unendliche gehen läßt, verliert eben damit den Begriff der Ursache, da es in der unendlichen Reihe nur Mittelglieder geben kann und sonach jegliches Glied Ursache und Wirkung zugleich ist.

In gleicher Weise geht es nicht an, Ausgangs- und Endpunkt der Kausalreihe zu fixieren, innerhalb derselben aber an eine unendliche Anzahl von Ursachen zu glauben, da in der Ordnung des natürlichen Seins ein Abgegrenztes niemals aktuell ins Unendliche sich teilen läßt, wenn auch im Denken[1].

Gilt die Unmöglichkeit eines regressus in infinitum ganz allgemein von den Ursachen, so leuchtet dieselbe noch mehr ein, sobald der Versuch gemacht wird, ein jedes einzelne der vier Prinzipien in der unendlichen Reihe zu denken: in erster Linie gilt dies vom Materialprinzip.

Es geht nicht an, im Materialprinzip, aus dem die Dinge hervorgehen, eine unendliche Reihe anzunehmen. Dies gilt aber für beide Arten des Werdens. Denn in doppeltem Sinne gebraucht man den Ausdruck: es werde etwas aus einem andern. So wird aus dem Knaben der Mann. Die gemeinsame Grundlage für Anfang und Zielpunkt bildet hier der Begriff des Menschen, der dem Knaben so gut zukommt wie dem Manne. Bei dieser Art des Werdens handelt es sich also um einen Entfaltungsprozeß, bei dem der Zustand der Anlage in den der Vollentwicklung übergeführt wird[2].

---

illorum omnium principium est unum et quod est discretum ab omnibus, quae sunt ipsum solum ens necesse esse et quod ab ipso est principium sui esse omnis, quod est.

[1] Ebd.: Si quis autem dixerit, quod causae praecedunt causas sine fine removendo utrumque extremum vel ita, ut sint duo extrema, sed inter ea sint infinita hoc non tollit nostram intentionem, in qua sumus secundum in stabiliendo primam causam. . . . Hoc tamen dicit lingua tantum non ex scientia, quam tenet. Nam si extremum habet, finitum est in se, quamvis considerans non perveniat ad extremum eius. Hoc enim in consideratione est non in re ipsa. Diese Erörterungen gehen auf Met. α 2, 994 ff zurück.

[2] Ebd.: Accedamus ergo nunc ad ostendendam finitionem causarum, quae sunt partes essentiae rei et sunt priores ea in tempore et hae sunt causae, quae proprio nomine dicuntur materiales et haec sunt, de quibus est res, cuius ipsae sunt pars essentialis. Per hoc autem quod dicimus rem esse de re omnino intelligas intrasse in esse secundi aliquid quod erat rei primae sc. vel substantia et essentia, quae est rei primae sicut homo in puero cum dicitur quod vir factus est de eo vel pars substantiae et essentiae, quae est rei primae sicut aër in aqua cum dicitur quod de ea fit aër. . . . Cum puer fit vir, non corrumpitur sed per-

Bei der zweiten Art des Werdens jedoch verliert das, was sich verändert, ganz seine eigene Existenz und geht im Neuen auf. So weicht bei der Verwandlung von Wasser und Luft die Form des ersteren der neu hinzutretenden Form.

Sonach besteht der Unterschied dieser letzteren Art des Werdens gegenüber der ersteren darin, daß das, was den Prozeß der Umwandlung mitmacht, gänzlich verschwindet, während sich dort die Veränderung an dem im Wechsel beharrenden Substrat vollzieht[1]. Am deutlichsten offenbart sich der Unterschied zwischen diesen beiden Arten von Veränderung dadurch, daß beim Übergang eines im Zustande des Werdens Begriffenen in den Zustand seiner Vollendung, also bei der akzidentellen Veränderung, ein rückläufiges Werden nicht stattfinden kann: so kann der Mann nicht mehr zum Knaben werden. Wohl aber findet beim Übergang eines im Zustande des Werdens Begriffenen in ein Anderes, so zwar, daß es selbst dabei verschwindet, also bei der substantiellen Umwandlung, ein rückläufiges Werden statt, denn aus Luft wird Wasser und aus Wasser Luft.

Aus alldem aber ergibt sich für Avicenna als Endresultat, daß im Bereiche der Materialursache an eine unendliche Kausalreihe nicht gedacht werden kann. Im ersteren Falle beim akzidentellen Werden, bedarf es keiner unendlichen Reihe von Ursachen, weil das im Keimzustande sich Befindliche sein Ziel im Vollendungszustand erreicht. Im letzteren Falle, beim substantiellen Werden erst recht nicht, weil das Werdende im neu Gewordenen gänzlich untergeht[2].

---

ficitur. Alterius vero sensus est, ut primum sit tale, cuius natura sit non moveri ad secundum. . . . Spoliatur enim a sua yle forma aquaeitatis et acquiritur in ea forma aëritatis. Prima igitur pars divisionis est, ut acquiratur secundo tota substantia, quae est in ipso primo.

[1] Ebd. fol. 97 r: Secunda est ut pars eius, et destruatur substantia illa; quia igitur secunda pars divisionis est, quod substantia prioris fit in eo, quod est posterius quasi ipsum idem vel pars eius.

[2] Ebd.: Potest igitur esse vir de puero et non puer de viro. Puer enim in quantum est puer non potest esse vir ita ut sit ille puer et vir, sed destruitur id, quod intelligitur per nomen pueri ad hoc, ut sit vir. Igitur esse de puero ad ultimum est intentio de post. . . . Item quia necesse est ut aqua, ex qua fit aër vel sit elementum ei aliquo modo vel non sit. Si autem non fuerit, tunc nihil valet tractare de eo. Sed si fuerit, tunc non opus, ut cum aër convertitur a sua qualitate activa in aquaeitate fiat elementum ei, quoniam ipse non convertitur a sua alia qualitate ad hoc, ut fiat elementum alterius rei v. gr. a sua humiditate, ut fiat elementum ignis sine conversione sui in aqua. Deinde similiter ignis est in alia qualitate non opposita ei, in quam convertitur aër. Igitur causae materiales non ibunt in infinitum sine reversione.

Um nichts weniger haltbar ist der regressus in infinitum bei Bestimmung des letzten Zweckes und des Formalprinzips. Endzweck ist dasjenige, was nicht um eines andern willen, sondern um dessentwillen das andere ist. Eine jegliche Handlung aber und jedes Werden vollzieht sich unter einem bestimmten Zweck und findet mit Erreichung des Zweckes seinen Abschluß, ist also das letzte Glied der Reihe. Wer aber den Werdeprozeß ins Unendliche fortschreiten läßt, hebt eben damit das Gute auf, um dessentwillen der ganze Werdevorgang sich abspielt. Er endigt also mit der Leugnung des Zweckes und mit Aufhebung der Vernunft überhaupt. Existiert aber ein Zweck und ein Warum, nach dessen Bestimmungen alles abläuft, dann ist dieser Endzweck immer ein Letztes [1].

Gleich unmöglich endlich ist eine unendliche Anzahl von Formprinzipien. Die Form bildet ja in der Ordnung des Seins einen Bestandteil jeglichen Dinges; sie ist näherhin das, was ein Ding zu dem macht, was es ist, der Grund des Seins und der Eigentümlichkeit der Dinge und damit zugleich auch ihre Vollendung. Jegliches Formprinzip ist sonach etwas in sich Abgeschlossenes, das einer Vervielfältigung nur insofern fähig ist, als es sich in verschiedenen Dingen verwirklicht findet. Eine aktuell unendliche Anzahl solcher Formprinzipien gibt es aber nicht [2].

So wichtig nun wohl auch im einzelnen diese Untersuchungen über die Unmöglichkeit einer unendlichen Anzahl von Grundursachen sein mögen, sowohl in Bestimmung des materialen Prinzips der Dinge als auch in Bezug auf den letzten Zweck und das Wesen derselben, für Avicenna tragen sie nur unbedeutenden und einleitenden Charakter, da der eigentliche Nachweis des letzten Prinzips

[1] Cap. 3: De ostendendo finitas esse causas finales et formales. Fol. 98 r: Causa enim finalis, cum stabilitur suum esse, stabilitur etiam finitam esse. Causa enim perfectiva est, propter quam ceterae res sunt et ipsa non est propter aliquid aliud. Si enim post unam causam perfectivam esset alia causa perfectiva, tunc prima esset propter secundam et ita prima non esset causa perfectiva. Posita autem fuerat causa perfectiva; cum igitur fuerit sic, tunc qui concedit causas perfectivas sequi se unam post aliam, iam negat eas esse causas perfectivas et destruit naturam bonitatis, quae est causa perfectiva eo, quod bonitas est, quae propter seipsam quaeritur et propter quam ceterae causae quaeruntur.

[2] Ebd.: Causa etiam, quae est rei formalis, facile sciri potest esse finita. . . . Fortassis scietur ex diffinitione partium, quae sunt rei in effectu secundum ordinem eius aliquem naturalem et ex hoc quod forma rei integra una est et quod multitudo cadit in eam propter communitatem et proprietatem et quod communitas et proprietas continet ordinem naturalem. Quidquid autem habet naturalem, iam scitur esse finitum.

alles Seienden durch das Bewegungsprinzip geliefert werde. Denn aus dieser Betrachtung leuchtet ja auch die für das Urprinzip charakteristische Eigenschaft der Einheit und Einzigkeit hervor. In der Wirkursache sieht er aber auch die Zusammenfassung der beiden andern, so daß sich ihm, wie beim einzelnen Werdeprozeß, eine Gegenüberstellung des letzten von Formen und Zwecken erfüllten bewegenden Prinzips und der Materie ergibt; darum sieht er auch in der bewegenden Ursache das Prinzip schlechthin. Den Weg zum Erweise desselben teilt er durchaus mit Aristoteles:

Jegliche Veränderung bezeichnet einen Übergang aus der Potentialität zur Aktualität. Nichts Mögliches kann sich jedoch selbst in die Wirklichkeit erheben, darum bedarf es einer bewegenden Ursache hierzu, die selbst aktuell ist. Nun kann aber nicht alles durch ein anderes verändert werden, folglich gibt es ein Prinzip, welches die erste Ursache der Veränderung ist, selbst aber nicht bewegt wird.

Dies ist der einzige Gesichtspunkt, unter dem Avicenna die Existenz eines letzten Prinzips nachzuweisen sucht. Von hier aus stoßen wir bei ihm auf eine breit angelegte Schilderung der Natur dieses Urprinzips.

Als selbstverständliche und zunächstliegende Eigenschaft eignet dem ersten Beweger die Notwendigkeit und die Einzigkeit; denn ist er der Erklärungsgrund für alle Veränderung, selbst aber unbewegt, dann ist sein Wesen so beschaffen, daß es die Möglichkeit des Andersseins vollständig ausschließt, dann ist es reine Aktualität ohne alle Potenz und eben darum notwendig. Da aber das Seiende als solches nur eines ist, die Bewegung aber ebenfalls nur eine, so kann das Prinzip, das der Urheber der Bewegung ist, gleichfalls nur eines sein. Darum dürfte es auch schlechthin Urprinzip genannt werden, da es einzig in seiner Art ist und selbst der Urheber des Form- und Zweckprinzips ist. Da ihm aber allein der Charakter der Notwendigkeit eigen ist, so besitzt alles, was außer ihm ist, nur durch dieses Sein und Einheit[1]. Darum gebührt auch dem ersten

[1] Ebd.: Incipiam ergo et dicam, quod cum dicitur principium primum agens vel primum principium absolute necesse est unum esse. Cum autem dicitur causa prima materialis et causa prima formalis non est necesse esse unum. Nulla enim earum est causa prima absolute. Sed necesse esse est principium etiam illarum primarum. Ex hoc igitur manifestum est, quod necesse esse unum numero est et patuit, quod quidquid aliud est ab illo cum consideratur per se est possibile in suo esse et ideo est causatum.... Unde quidquid est excepto uno, quod est sibi ipsi unum, et ente, quod est sibi ipsi ens est acquirens esse ab alio a se, per quod est sibi esse, non per se.

Prinzip der zeitliche Vorrang vor allem andern, es ist schlechthin das Erste[1].

Wie sehr nun aber auch das Urprinzip alles Seienden den höchsten Grad von Einheit darstellen mag, und wie sehr ihm auch innerlich jegliche Vielheit fremd ist, so will das doch nicht besagen, daß es ein schlechterdings Bestimmungsloses sei, das in keinerlei Beziehungen zu den übrigen Seinsgestaltungen stünde. Wenn wir nach der Wesenheit dieses Einen und Notwendigen fragen, so verstehen wir darunter nichts anderes als eben das, wodurch sich dieses von allem Geschaffenen unterscheidet. Unfähig aber, die absolute Einheit und Einfachheit des Urersten zu erfassen, unterscheiden wir verschiedene Seiten an ihm und postulieren hierfür die zu Grunde liegende Wesenheit. Wie wir im Bereiche der Einzeldinge Vergleiche anstellen und dem einen von ihnen Vollkommenheiten zuweisen, die wir einen andern absprechen, so können wir auch bei Betrachtung des Urwesens einen bestimmten Standpunkt einnehmen, an ihm verschiedene Seiten unterscheiden und durch Vergleich mit dem abhängigen Sein ihm affirmative und negative Bestimmungen zuweisen. Doch bilden dieselben keineswegs die Wesenheit desselben und können auch nicht als Teile derselben betrachtet werden[2].

In Wahrheit läßt sich vom ersten Prinzip überhaupt kein Wesensbegriff aufstellen; es fällt unter keinen Gattungsbegriff, weil es das notwendige Eine ist. Darum fehlt ihm auch der artbildende Unterschied, und deshalb gibt es für dasselbe auch keine Definition. Ja es läßt sich nicht einmal beweisen; denn es ist selbst der Grund für alles und bedarf nicht mehr einer eigenen Begründung. Und dârum kommt auch dem Ersten nichts gleich[3].

---

[1] Cap. 4: De proprietatibus primi principii, quod est necesse est. Fol. 98 r: Sed postquam esse omnis, quod est praeter eum, est ab eius esse, tunc ipsum est ab eius esse, tunc ipsum est primum.

[2] Scias autem quod cum nos dixerimus et probaverimus, quod necesse esse nullo modo multiplicatur et quod essentia eius est pure una purissima vera, non intelligimus per hoc, quod ab ipso removeantur omnia, quae sunt et quod non habet relationes ad ea, quae sunt. Hoc enim impossibile est. Ab omni enim, quod est negantur multi et diversi modi essendi, quia quidquid est ad alia, quae sunt, habet aliquem modum relationis et comparationis et praecipue id, a quo fluit omne esse. Sed per hoc, quod dicimus, ipsum esse unius essentiae, quae non multiplicatur, intelligimus, quod ipsum est sicut in sua essentia et deinde consequuntur ipsum ut relationes affirmativae multae et ipsae sunt comitantes essentiam et sunt causatae essentiae et sunt post esse essentiae nec sunt constituentes essentiam nec sunt pars eius.

[3] Ebd.: Primus non habet quidditatem ... Primus etiam non habet genus ... et ideo non habet differentiam et ideo non habet diffinitionem nec fit demonstratio

Aus all dem aber ergibt sich, daß dieses Urprinzip als erste, notwendige Ursache alle Vollkommenheiten in sich schließt. Ja es ist nicht bloß vollkommen, sondern übervollkommen, und aus seiner überquellenden Seinsfülle ergießt sich alles andere Sein. Darum kommt ihm auch die Güte des Seins im höchsten Maße zu, denn in ihm als der ersten Ursache ist alles Gute enthalten, und durch dasselbe erhält alles seine Vollkommenheit, daher geht nach ihm auch alles Verlangen der Dinge[1].

Wenn es nun so über alle Gegensätze und Relationen erhaben ist, wenn sich in ihm das Wechselspiel von Materie und Form nicht findet, weil es ganz und gar immateriell ist, dann ist es Volldasein, frei von aller Anlage und darum reiner Geist. Als solcher begreift er sich selbst vollkommen, und er selbst ist das primäre und eigentümliche Objekt seiner Erkenntnis. Die Erkenntnis ist aber da die vollkommenste, wo das Erkenntnisbild vollkommen die erkannte Sache repräsentiert, wo das erkennende Subjekt den Gegenstand der Erkenntnis ganz durchdringt. Je weniger aber das Erkenntnisobjekt mit Materie behaftet ist, desto klarer tritt sein intelligibler Charakter hervor, desto vollkommener ist die Erkenntnis von demselben. Nun ist das erste Prinzip absolut frei von aller Materie, darum erkennt es sich auch in seiner ganzen Erkennbarkeit, denn hier fallen erkennendes Wesen und Gegenstand der Erkenntnis völlig zusammen. So ist also die Tätigkeit des göttlichen Intellekts die vollkommenste, gleichwie sein Gegenstand der vollkommenste ist. Diese Erkenntnis seiner selbst vollzieht sich aber nicht durch Abstraktion oder irgend welche andere geistige Tätigkeit, sondern vollzieht sich in einem einzigen Akte, der mit der erkennenden Intelligenz sachlich eines und dasselbe ist[2].

---

de eo, quia ipse non habet causam. Similiter non quaeritur de eo quare.... Igitur primo nihil est aequale.

[1] Cap. 6: De ostendendo quod ipsum est perfectum et plusquamqerfectum et bonitas attribuens, quidquid est. Fol. 98 r.: Igitur necesse esse est perfectum esse, nam nihil deest sibi de suo esse et de perfectionibus sui esse.... Necesse est plusquamperfectum, quod est ei, non est ei tantum, immo omne esse est exuberans ab eius esse et est eius et fluit ab illo. Necesse esse per se est bonitas pura et bonitatem desiderat omnino, quidquid est. Id autem, quod desiderat omnis res, est esse est perfectionem esse. Avicenna führt hier den von ihm verpönten anthropomorphen Ausdruck ein. Alles sehnt sich nach dem Guten, dieses aber besteht im Sein und im vollkommenen Sein.

[2] Et ideo dignius est, ut ipse sit necesse esse et unitas et intelligentia pura, quoniam est essentia separata a materia omni modo.... Id vero, cuius essentia

Anders freilich verhält sich seine Erkenntnistätigkeit in Bezug auf die außerhalb seines Wesens existierenden Einzeldinge. Unmöglich kann die oberste Intelligenz, die wesenhafte Aktualität ist, mit den im steten Wechsel begriffenen Sinnendingen in Zusammenhang gebracht werden. Unmöglich kann ihr Augenmerk auf die konkreten Seinsgestaltungen in ihrer Wandelbarkeit gerichtet sein. Wäre dies der Fall, dann eigneten dem obersten Geiste die zur Erfassung der veränderlichen Sinnendinge notwendigen äußeren und inneren Sinnesorgane, was aber nicht möglich ist. Außerdem wäre er bei Erkenntnis derselben in einem stetigen Zustand der Potenz, sobald sie auf ihn einwirkten; eine Spur von Potentialität findet sich aber doch bei dem in reiner Wirklichkeit existierenden obersten Geist nicht. Sonach bilden die materiellen Dinge der niedersten Region in ihren fortwährenden Umgestaltungen überhaupt nicht den Gegenstand seiner Erkenntnis. Darum geht die Erkenntnis des obersten Geistprinzips oder Gottes überhaupt nicht auf das Einzelne. Trotz alledem entziehen sich doch die Einzeldinge nicht seinem Wissen. Als die allumfassende Ursächlichkeit kennt er die allgemeinen Ursachen, nach denen der Ablauf alles Seienden geschieht, er selbst hat die Zwecke gesetzt, um derentwillen das einzelne Geschehen abläuft; er kennt die Individuen deshalb, weil er der Schöpfer der Arten und Gattungen ist. Kurz er erkennt alles Einzelne deshalb, weil er das Allgemeine erkennt, und diese Erkenntnisweise ist auch die allein würdige, denn im Allgemeinen zeigt sich der unveränderliche und intelligible Bestandteil jeglichen Dinges. Wer aber die allgemeinen Begriffe der Dinge und ihrer Erscheinungen kennt, weiß auch Bescheid über jede einzelne Erscheinung, eben weil er das allgemeine Gesetz kennt, nach dem sie sich auswirkt; denn wer das Wissen vom Allgemeinen hat, kennt auch das Einzelne[1].

---

est intelligentia, est intelligentia essentialiter et ideo est purus intellectus. Quod enim prohibet rem intelligi est hoc, quod ipsa est in materia et in eius appenditiis et hoc est prohibens, ne sit intelligentia. Quod igitur liberum est a materia et ab eius appenditiis, quod certificatum est habere esse separatum, id est intellectum per se. Sed quia est intelligentia per se et est etiam intellectum per se, tum etiam est intellectus per se. Igitur ipse est intelligentia apprehensionis et intelligens apprehensor et intellectum apprehensum, non quod ibi sunt res multae. Das Denkvermögen, das aktuelle Denken und der Gegenstand des Denkens fallen hier zusammen. Avicenna gibt hier wieder, was Aristoteles Λ 9, 1074 b 20 ff ausführt.

[1] Ebd.: Non potest autem esse, ut necesse esse intelligat res per res ... tunc ab alio a se fieret impressio in ipsum. Sed quia ipse est principium omnis esse, tunc intelligit ex se ipso id, cui ipse est principium et quod ipse est principium

Diese unter den arabischen Philosophen allein Avicenna eigene Theorie bezüglich der göttlichen Erkenntnis zog sich von seiten der orthodoxen mosleminischen Theologen die heftigsten Angriffe zu. Für einen anthropomorph konstruierten Gottesbegriff enthält sie tatsächlich eine Gefahr, und unter diesem Gesichtspunkte mochte sich auch Ghâzâlî veranlaßt fühlen, Avicenna auch hierin der Ketzerei zu beschuldigen [1].

Auch in der von den arabischen Theologen viel erörterten Frage nach dem Verhältnisse von göttlichem Wesen und göttlichen Eigenschaften stoßen wir bei Avicenna auf durchaus eigenartige Bestimmungen, zu denen nicht Aristoteles, sondern der Neuplatonismus Anlaß gab. In Gott gibt es keinen Unterschied von erster und zweiter Wirklichkeit. Seine Eigenschaften sind keine zu seinem Wesen hinzukommende Bestimmtheiten, sondern nichts anderes als die Vollkommenheit seines Wesens unter irgend einem Gesichtspunkte. Darum liegt der Betrachtung des göttlichen Wesens unter bestimmten Gesichtspunkten und Abstufungen ein objektiver Anhaltspunkt nicht zu Grunde, vielmehr ist eine Unterscheidung von Eigenschaften am göttlichen Wesen lediglich eine Folge der Beschränktheit unseres subjektiven Denkens, in Wahrheit bezeichnen sie alle das eine unendlich vollkommene Wesen, durch Zusammenstellung und Vergleich mit den endlichen Dingen erzielen wir aber eine scheinbare Verschiedenheit von Eigenschaften, zumeist in negativer Bestimmung [2].

---

eorum, quae sunt perfecta in sua singularitate et eorum, quae sunt generata corruptibilia secundum suas species uno modo et secundum sua individua alio modo. Non potest autem esse, ut ipse sit intellector istorum variorum cum sua variatione secundum quod sunt variabilia intellectu temporali individuali. . . . Cum enim apprehenduntur secundum quod commiscentur materiae et accidentibus, materiae et tempori et individualitati, tunc non sunt intellecta, sed sensata vel imaginata. . . . Sed necesse esse non intelligit, quidquid est, nisi universaliter et tunc cum hoc non deest ei aliquid singulare et ideo non deest ei, quod minimum est in coelis et in terra. . . . Est igitur apprehendens res particulares, in quantum sunt universales sec. inquantum habent proprietates.

[1] Über die Formulierung von Ghâzâlis Anklagen vgl. Samuel Munk, Mélanges 376 ff; ferner Carra de Vaux, Gazali, Paris 1902, 61 ff.

[2] Cap. 7, fol. 100 r: Nec vita eius est alia scientia eius, quia hoc totum est ei per suam essentiam. . . . Unde voluntas eius, quo est necesse esse non est altera in essentia ab eius scientia nec est altera ab eo, quod intelligitur de eius scientia. . . . Cum certus fueris, quod prima proprietas de necesse est, quod est et quod est ens, scies deinde, quod de aliis proprietatibus quaedam sunt, in quibus intentio est esse cum relatione et quaedam sunt haec cum negatione. Nulla autem

Durchaus konsequent betrachtet darum auch Avicenna den göttlichen Willen nicht als etwas von seiner Erkenntnis Verschiedenes. Jeglichem Erkennen folgt ein Begehren. Der Grundakt des Willens aber ist die Liebe und Güte. Da nun das oberste Geistprinzip das vollkommenste ist, so kann sein Wollen nicht auf etwas außerhalb seiner Liegendes gerichtet sein, sondern als Gegenstand seines Wollens kann nur sein eigenes Sein in Betracht kommen. Das höchste Gut für den göttlichen Willen kann aber nur die göttliche Wahrheit selbst sein; das letzte Ziel seines Willens ist seine Wesenheit, und im Erfassen und Wollen dieser seiner Wesenheit entspringt für ihn die höchste Glückseligkeit. Er schaut sich in seiner vollen Wahrheit, Güte und Schönheit; denn der göttliche Intellekt ist nicht bloß der göttlichen Wesenheit ganz konform, er fällt mit ihr zusammen, darum ist seine Erkenntnis durchaus wahr und vollkommen. Das oberste Prinzip besitzt aber auch im vollsten Maße die Güte des Seins; was immer an Vollkommenheit außer ihm begehrt werden kann, ist in ihm als dem Urprinzip enthalten. Darum ist es auch die Schönheit schlechthin [1].

Darum besitzt auch das notwendig Seiende angesichts seiner Vollkommenheit und Schönheit ein unendlich seliges Leben. Denn die intellektuale Lust, die uns nur zeitweilig beschieden ist, wenn wir die Dinge in ihrer geistigen Wesenheit und Schönheit erfassen,

---

harum duarum facit in sua essentia debere esse multitudinem ullo modo nec variationem. Si autem dicitur de eo, quod est primus non intelligitur nisi relatio huiusmodi esse ad omne. Cum vero dicitur potens non intelligitur per hoc nisi quare necesse esse relatum ad hoc, ut id, quod debet esse aliud a se, non sit vere nisi per ipsum secundum modum.... Cum igitur intellexerint proprietates primi et veri secundum hunc, profecto non invenietur de eis aliqua, quae faciat debere esse in eius essentia partes nec multitudinem aliquo modo.

[1] Ebd.: Ipse enim non patitur ab eo nec concupiscit aliquid nec inquirit; haec est igitur voluntas eius, quae est expers imperfectionis et immunis a desiderio et ab angustia intelligendi aliquid.... Primus igitur intelligit suam essentiam et ordinationem bonitatis, quae est in omni et quomodo est; igitur illa ordinatio ob hoc, quod ipse intelligit eam, fluit et fit et est. Sed volitum primi non est secundum volitum nostrum, ita ut in eo, quod est ex eo, sit ei intentio.... Nec vita eius est alia scientia eius, quia hoc totum est ei per essentiam. Unde voluntas eius, qui est necesse esse, non est altera in essentia ab eius scientia nec est altera ab eo, quod intelligitur de eius scientia.... Non potest autem esse pulchritudo vel decor omnino, nisi cuius quidditas et intelligibilis pura, immunis ab omni modo imperfectionis et una omni modo. Igitur necesse esse habet pulchritudinem et decorem purum et ipsum est principium pulchritudinis omnis rei et suus decor est, ut sit, quemadmodum ei convenit.

bildet seinen bleibenden Lebensinhalt. Wie sollte es auch anders sein, da das höchste Geistwesen mit der vollkommensten Erkenntniskraft den vollkommensten Gegenstand durchdringt. Eben hierin kommt ihm nichts gleich.

Halten wir diesen ausführlichen Schilderungen Avicennas, die er dem obersten Prinzip widmet, die knappen Äußerungen der aristotelischen Gotteslehre gegenüber. Avicenna folgt Aristoteles in der Hochschätzung des Bewegungsprinzips, dessen Vernachlässigung Aristoteles an seinen Vorgängern tadelt. Der Bewegungsbegriff treibt Aristoteles zur Annahme eines obersten unbewegten Bewegers und veranlaßt ihn zu der Einteilung in die Natur, die bewegt wird und selbst bewegt, in die Materie, ihr Substrat, die bewegt ist, aber nicht bewegend, und in die Gottheit, die bewegt, aber nicht bewegt wird. Die reine Aktualität ist es auch, die von Aristoteles der Gottheit zugeschrieben wird. Als Volldasein (ἐνέργεια καθ' αὑτήν) ist Gott Geist, und seine Tätigkeit besteht im Denken. Dieses Denken kann aber seinen Gegenstand nicht von außen holen, sondern fällt mit seinem Gegenstande zusammen. (νόησις νοήσεως.) Daraus fließt ihm die göttlichste Seligkeit. Wie ersichtlich hat Avicenna die Hauptpunkte der aristotelischen Gotteslehre aufgenommen und ist bestrebt, sich von der rein rationalen Betrachtung nicht verdrängen zu lassen. Allein die Gotteslehre, die bei Aristoteles nur in knappen Äußerungen sich bewegt, ist bei Avicenna im neuplatonischen Sinne weiter ausgeführt. Eine Erweiterung müssen wir besonders in den Reflexionen Avicennas über das göttliche Wissen sehen. Aristoteles spricht sich über das Verhältnis Gottes zu den Dingen im allgemeinen wie im besondern nicht aus, wohl aber bildete die Frage, ob Gott von den Einzeldingen ein Wissen habe, einen Streitpunkt unter den zahlreichen theologischen und philosophischen Sekten des Islam. Fernerhin ist die Entschiedenheit, mit der Avicenna eine Trennung der Eigenschaften vom göttlichen Wesen abweist, durch die islamische Theologie veranlaßt; bei Aristoteles finden sich hierzu keine Anhaltspunkte. Einen weit größeren Schritt über die aristotelische Gotteslehre hinaus vollzieht Avicenna, da er sich anschickt, das Verhältnis der Welt zur obersten Gottheit zu bestimmen.

Gott und Welt.

Avicennas Weltanschauung ist ein entschiedener Dualismus. Im Gegensatz zu Al-Fārābis Emanatismus finden wir bei Avicenna eine entschiedene Gegenüberstellung der Prinzipien der Aktualität und

Potentialität. Wie er den Begriff der Möglichkeit, wie wir oben sahen, für nicht weiter zurückführbar hält, so gilt ihm als das letzte Subjekt aller Möglichkeit die Materie. Diesem Träger aller Potentialität steht aber in ewiger Aktualität der unbewegte Beweger gegenüber. Da aber ohne bewegende Ursache das Potenzielle nicht zum Volldasein sich erheben kann, beide aber ewig einander gegenüberstehen und eine Materie ohne alle Form überhaupt nicht bestehen kann, Zeit und Bewegung aber ohne Anfang und Ende sind, so folgt aus all dem, daß der erste unbewegte Beweger von Ewigkeit her auf die Materie einwirkt, d. h. daß nicht ein Potenzzustand unendliche Zeit gedauert haben kann, ehe die jetzige Welt wurde, sondern daß die Welt von immer und jeher existiert haben muß.

Tatsächlich hält Avicenna mit Entschiedenheit daran fest, daß die Welt so ewig ist wie Gott. Der Unterschied zwischen beiden in Bezug auf ihre ewige Existenzweise besteht nur darin, daß Gott überhaupt kein verursachendes Prinzip hat, während die Welt der obersten Ursache von Ewigkeit her ihr Dasein verdankt. So peinlich er sich sonst hütet, seine philosophischen Ergebnisse in direkten Gegensatz zur orthodoxen mosleminischen Theologie zu bringen, so bestimmt betont er die Notwendigkeit und Ewigkeit der Weltschöpfung: Das erste notwendig Seiende trägt, eben weil es dieses ist, alle Vollkommenheit in sich, es ist abgeschlossenste, vollkommenste Aktualität. Darum kann es niemals eine Zuständlichkeit geben, welche ihm fremd wäre oder später zu seiner Natur hinzugekommen wäre. Ist es nun tatsächlich der erste unbewegte Beweger, dann kann es nie einen Zeitpunkt geben, an dem es seine Ursächlichkeit erst zu entfalten begonnen hätte, sondern indem es als die ewige bewegende Ursache wirksam ist, existiert auch mit ewiger Notwendigkeit ihre Wirkung. Darum muß die jetzige Welt immer und von jeher mit ihrer Ursache existiert haben; denn die Bewegung hat keinen Anfang in der Zeit, sondern ist eine ewige Schöpfung des ersten Bewegers[1].

---

[1] Sequitur tractatus nonus cap. 1 de proprietate activa principii fol. 101 r.: Post hoc claruit tibi quod necesse esse, per hoc est necesse esse omnibus suis modis quod non potest esse ei aliqua dispositio futura, quae non erat et adhuc patuit tibi, quod causa, quantum in se est, facit necessario esse causatum, quae si fuerit semper, facit causatum necessario esse semper.... Motus est qui non habet initium in tempore et quod non est ei initium nisi ex parte creatoris et quod hic est motus coelestis.

Damit leitet Avicenna auf das wichtigste Problem innerhalb der arabischen Peripatetik über, wie die Bewegung, vom ersten Beweger ihren Ausgang nehmend, überallhin sich verbreitet, wie die Himmelsbewegung zustande kommt, und in welcher Weise sich das irdische Geschehen an das Himmlische geknüpft findet.

Der arabischen Philosophie war von ihren ersten Anfängen an infolge der zahlreichen ihr durch Übersetzungen zugänglich gemachten Literatur und infolge des für naturwissenschaftliche und besonders astronomische Probleme äußerst regen Interesses das aristotelische Weltbild vollkommen geläufig.

In andächtiger Verehrung gegenüber dem aus grauer Vorzeit überkommenen Mythus hielt Aristoteles daran fest, die Sterne seien Gottheiten und das Göttliche umfasse die ganze Natur. Dazu mochte ihn auch die empirische Beobachtung angetrieben haben, wonach er die Sternenwelt in wandelloser Gesetzmäßigkeit ihre Bahnen ziehen sah [1]. Sonach teilte er das Universum in eine himmlische Welt der Unveränderlichkeit und unwandelbaren Regelmäßigkeit der Bewegung ein und in eine irdische Welt des stetigen Wechsels. Beide Teile aber fügen sich zusammen zur vollendeten Weltkugel. Als das umschließende Gewölbe des Ganzen gilt ihm der Fixsternhimmel. Der Gottheit oder dem ersten unbewegten Beweger zunächst, wird er unmittelbar von diesem in Gang gesetzt und führt in einer einzigen Sphäre, ewig wie die Gottheit, eine Unzahl von Himmelskörpern in ewig wandelloser, kreisender Bewegung nach der rechten Seite hin. Innerhalb der Sphäre des Fixsternhimmels beginnt zunächst die planetarische Region. In konzentrischen Kreisen gelagert wird jeglicher der fünf Planeten von der ihm zugehörigen Sphäre herumgeführt, in gleicher Weise auch die Sonne und der Mond. Den Mittelpunkt des Alls bildet aber die Erde als ruhende Kugel. Fixsternhimmel und Planetenregion bilden im Gegensatz zur Erde den göttlichen und vollkommensten Bestandteil des Universums. Alle Bewegung aber, sowohl in der himmlischen als die der irdischen Welt, geht letzten Endes vom ersten unbewegten Beweger aus. Dieser aber bewegt, indem er selbst unbewegt bleibt, wie der Gegenstand der Liebe den Liebenden zu sich hinzieht, er bewegt durch den Drang, den er in allen Wesen entfacht. Das Erste, das zum

[1] Met. 12, 8; 1030 a 30: *ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀίδιος οὐσία τις οὖσα.* In der Lehre vom Himmel beklagt Aristoteles öfters die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnis und schließt sich an die exakten Forscher an.

unbewegten Beweger hinstrebt und dadurch in Bewegung gesetzt wird, ist die Sphäre der Fixsterne. Als das erste Bewegte hat diese Sphäre die Bestimmung, die empfangene Bewegung den folgenden Sphären mitzuteilen, entsprechend dem Grade der Göttlichkeit ihrer Gestirne und der Entfernung vom ersten Beweger. Wäre nun der Fixsternhimmel mit seiner gleichförmigen Kreisbewegung die alleinige Ursache, dann gäbe es nur stetiges Vergehen oder fortwährendes Entstehen. Dies wird aber verhindert durch die Bewegung der planetarischen Region, die, an sich schon unvollkommener ist, weil sie zu ferne vom ersten unbewegten Beweger erfolgt. Zudem sind den einzelnen Planeten mehrere Bewegungen eigen, über deren Zahl jedoch Aristoteles kein selbständiges Urteil wagt[1].

In Verehrung beugt sich Aristoteles auch vor dem Denken der grauen Vorzeit und hält daran fest, daß die Gestirne Götter sind und das Göttliche die ganze wandelbare Natur rings umgibt, Die mythischen Zutaten weist er allerdings ausdrücklich zurück[2]. Er nennt die Gestirne ferner leidenslose Wesen, die das beste Ziel erreicht haben und weit über dem Menschen stehen. Auch dem ganzen Himmel spricht Aristoteles eine Seele zu, weil er den Ursprung der Bewegung in sich selbst hat[3].

Dieser Hauptrichtpunkte des aristotelischen Weltbildes bedürfen wir, um die Verbindung zu verstehen, in welcher Avicenna sich das irdische Geschehen an das himmlische gekettet denkt. Ein weiteres Eingehen auf die von Aristoteles und seinen Gewährsmännern Eudoxus und Calippus ausgeführten Sphärentheorien ist aber nicht von nöten, da sie von Avicenna nur kurz gestreift werden und das ganze Problem auch von ihm der Astronomie zugewiesen wird. Die kurzen und unbestimmten aristotelischen Äußerungen erfuhren durch die neuplatonischen Erklärer eine Erweiterung, die mit dem aristotelischen Systeme nichts mehr zu tun hatte. Über das Verhältnis Gottes zur Welt geben uns die aristotelischen Schriften keine sichere Auskunft. Die Neuplatoniker aber ergänzen in diesem Punkte die Lücken und übersetzten die knappen aristotelischen Ausführungen ins Phantastische. In dieser Gestalt gibt Avicenna das aristotelische Weltbild wieder.

---

[1] Aristoteles bezeichnet die Neigung der Sonnenbahn als die Ursache des Wechsels von Entstehen und Vergehen auf der Erde.

[2] Met. 12, 8 1074 b.

[3] De coelo 2, 2.: *ὁ δ' οὐρανὸς ἔμψυχος καὶ ἔχει κινήσεως ἀρχήν.*

Avicennas Weltsystem weist nicht unwesentliche Modifikationen des aristotelischen Weltbildes auf. Der Neuplatonismus hatte den aristotelischen Gedanken übertrieben, wonach die vom Himmel kommende Bewegung die allenthalben der Reife entgegensehenden Keime zum vollen Dasein führt und sonach alles irdische Geschehen an den geheimnisvollen unbewegten Beweger kettet. An die Stelle dieses genialen Gedankens traten seine phantastischen Versuche, den Hervorgang aller Dinge aus der überströmenden Seinsfülle des absolut Vollkommenen zu erklären [1]. Bei Avicenna findet sich wohl der letztere Gedanke, jedoch dem ersteren untergeordnet, gleichsam als dekorative Begleiterscheinung.

Avicenna denkt sich an der Spitze der ganzen Weltentwicklungsreihe den ersten unbewegten Beweger in schlechthiniger Aktualität mit dem vollkommensten und seligsten Leben. Außerhalb seiner aber existieren der Fixsternhimmel, die fünf Planeten, die Sonne und der Mond und zuletzt die disponierte Materie, die sublunarische Welt. Allen diesen mit Ausnahme der Erde eignet je eine Seele, die sie befähigt, als erkennende und wollende Wesen sich zu betätigen, die zugleich aber auch das Prinzip ihrer Bewegung ist. Denn unmöglich kann der unbewegte, erste Beweger, der reine Geist in unmittelbare Berührung mit körperlichen Wesen treten, um so weniger, da sich seine Tätigkeit überhaupt nicht auf die Einzeldinge als solche erstreckt. In gleicher Weise ist der ganze Himmel ein beseeltes Wesen, und eben diese seine Seele ist es, welche das nähere Prinzip seiner Bewegung bildet. Als das nähere Prinzip der Bewegung fällt sie selbst unter die Bewegung und ist darum nicht immateriell, sondern veränderlich, wohl aber wird sie selbst von einem durchaus immateriellen Prinzip bewegt, das zwar selbst nicht Hand anlegt, sondern als Träger der höchsten Vollkommenheit, Schönheit und Güte wie ein Gegenstand des Verlangens bewegt, wie das Geliebte den Liebenden an sich zieht. Darum zieht es die Seele des Fixsternhimmels mit Macht zu jenem Urbild aller Vollkommenheit hin, und dabei fließt auf sie selbst ein Teil der Göttlichkeit herab, so daß kein Sternenwesen an Vollkommenheit mit ihr mehr wetteifern kann und es den Anschein gewinnt, als würde der Himmel unmittelbar vom ewigen und göttlichen Beweger in Umschwung

[1] Das plotinische System ist nichts anderes als eine methodische Beschreibung der Stufen, durch welche der Hervorgang der Welt aus der Gottheit und die Rückkehr des Menschen sich vermittelt. Zeller, Philosophie der Griechen III[2] 421.

versetzt, während es doch tatsächlich nur die von unendlicher Sehnsucht nach diesem ergriffene Seele des Himmels ist [1].

Gleichwie nun aber für den Himmel dessen Seele das nähere Prinzip der Bewegung bildet, so besitzt auch jegliche von den übrigen Sphären ihr näheres Bewegungsprinzip und den ihr zunächst liegenden Gegenstand ihres Verlangens. Das erstere ist aber immer die dem Sternenwesen eigene Seele, der letztere besteht immer in der Vollkommenheit der zunächst übergeordneten Sphäre. Das Streben aller zusammen aber endigt letzten Endes in der Sehnsucht nach der Vollkommenheit des ersten Bewegungsprinzips, und diese kann ja nur eine sein [2].

Den Ausgang alles Seins und alles Geschehens aus der Urfülle der Gottheit denkt sich Avicenna aber ganz im Sinne der Neuplatoniker. Die supreme göttliche Kausalität erkennt sich selbst in ihrer unendlichen Kraftfülle und Vollkommenheit; dadurch geht aus ihr die erste Intelligenz hervor, selbst noch ganz und gar von der göttlichen Leuchtkraft durchdrungen und das Vollkommenste nach dem Ersten. Trotzdem ist sie infolge ihres Ausflusses aus dem Ureinen nicht mehr reine Aktualität, sondern mit Potentialität vermischt. Aber auch in ihr kann die göttliche Kraft nicht in Ruhe

---

[1] Cap. 2: Quod propinquus motor coelestium non est natura nec intelligentia, sed anima et quod principium longinquum est intelligentia. Fol. 102 r. A.: Dico etiam, quod principium sui motus propinquum non potest esse virtus intelligibilis pura, quae non variatur nec imaginat particularia.... Igitur necessarium est, ut virtus animalis sit principium propinquum motui.... Si autem ita fuerit in re, tunc cunctum movetur per animam et anima est propinquum principium sui motus et in illa renovatur imaginatio et voluntas et ipsa aestimat se habere apprehensionem rerum variabilium particularium et voluntatem essendi ipsas res particulares et ipsa est perfectio corporis coeli et eius forma.... Anima vero, quae movet coelum est corporalis, convertibilis variabilis nec est spoliata a materia ... sed primus motor eius est virtus libera a materia omnino et omni modo. Id autem quod movet motorem sine variatione sui nec per intentionem nec per desiderium ... est amatum, in quantum est amatum et ipsum est bonitas apud amantem.... Igitur secundum hunc modum primum principium movet corpus coeli. Ex his omnibus iam manifestum est tibi etiam, quod magister primus, cum dixit etiam moveri illud per virtutem infinitam vel moveri sicut amans movetur ab amato, quid voluit intelligi nec est in verbis eius contrarietas.

[2] Ebd. fol. 103: Item tu scies, quod substantia huius bonitatis amatae primae una est. Nec potest esse, ut motor primus universitatis coelorum sit plusquam unus. Igitur unaquaque sphaerarum coelorum habet motorem proprium propinquum et desideratum amatum proprium sec. quod vidit magister primus. Vgl. hierzu die folgende Anmerkung.

verharren, sondern strebt danach ihre Fülle weiterzugeben, und so geht aus der ersten Intelligenz, indem sie das Ureine denkend erfaßt, die zweite Intelligenz hervor; soferne sie sich aber als in ihrem Dasein durch das Urerste bedingt erfaßt, bringt sie aus sich die Seele des obersten Himmels hervor, und soferne sie sich lediglich in ihrer Potentialität erfaßt, läßt sie aus sich den obersten Himmel selbst als den Leib dieser Seele entspringen[1]. Die zweite Intelligenz hinwiederum erfaßt in ihrem Denken das Wesen Gottes und der ersten Intelligenz und treibt so aus sich die dritte Intelligenz hervor; richtet sich aber ihr Denken auf die eigene Aktualität, dann entströmt ihr die Seele des zweitobersten Himmelskreises, d. h. des Saturn, betrachtet sie sich aber in ihrem potentiellen Sein, dann bringt sie den zu dieser Seele gehörigen Körper, also den Saturn selbst hervor. Der gleiche Prozeß spielt sich bei der dritten Intelligenz ab. Soferne sie die Wesenheit der zweiten und ersten Intelligenz und die der Gottheit selbst rückschauend betrachtet, gibt sie der vierten Intelligenz das Leben. Sobald sie aber ihre Betrachtung anstellt über die Aktualität oder Potentialität ihres Seins, entströmt ihr die Seele und die Substanz der drittobersten Sphäre, d. h. der Jupiter. Und so gehen die Emanationen durch die planetarische Region hindurch unter beständiger Bildung einer neuen Intelligenz, einer neuen Seele und einer neuen Gestirnsubstanz bis herab zur Sphäre des Mondes, deren Intelligenz, soferne sie sich selbst und die früheren erfaßt, als letztes Glied der ganzen Emanationsreihe den „tätigen Verstand" hervortreibt. Mit ihm ist die Grenze erreicht, welche die himmlische Welt oder die Welt des Genügenden von der irdischen oder der Welt des Ungenügenden trennt. In der sublunarischen

[1] Cap. 3: Qualiter perveniunt actiones a principiis altioribus. Fol. 104: Restat igitur ut sit unicuique coelorum desiderium assimilandi substantiae intelligibili separatae, quae est ei propria. Diversitas autem motuum et suarum dispositionum, quam habent coeli est propter hoc quamvis nos nesciamus qualiter hoc debeat esse et quamdiu. Sed causa prima est desideratum unversitatis communiter et haec est intentio de hoc, quod dixerunt antiqui, quod universitas habet motorem unum amabilem. Sed unaquaeque sphaera habet motorem suum, qui est ei proprius et amatum quod est ei proprium. Igitur unicuique coelo est anima movens, quae intelligit bonitatem et propter corpus habet imaginationem formare particularia et habet voluntatem particularium. Sed idem, quod intelligit de primo et quod intelligit de principio, quod est proprium et propinquum est principium sui desiderii motionis. Unicuique autem coelo est intelligentia, quae est principium sibi proprium et propinquum secundum principium separatum cuius comparatio ad eius animam est sicut comparatio intelligentiae agentis ad nostras animas.

Sphäre herrscht die Materie und darum steter Wechsel und irdische Vergänglichkeit[1].

Wir brechen hier zunächst die Schilderung des eigenartigen Weltbildes ab, das Avicenna uns entworfen hat, um die maßgeben-Punkte herauszuheben. Ohne weiteres erkennen wir in der ersten Intelligenz Avicennas den plotinischen νοῦς. Bei Avicenna hat er jedoch nicht die Bestimmung, Träger und Wohnort der Ideen zu sein, vielmehr scheint er von ihm als Mittelglied zwischen dem ersten unbewegten Beweger und dem ersten Himmel nur deshalb eingeschoben zu sein, um eine unmittelbare Berührung des in vollendetster Aktualität und Vollkommenheit existierenden geistigen Urprinzips der Bewegung mit der dem Werden und der Bewegung unterworfenen Welt zu verhüten. Die Intelligenzen dagegen sind nichts anderes als jene rätselhaften ewigen und unbewegten Wesen, von denen Aristoteles die Bewegung der Planetensphären ausgehen läßt und die er sich der Ordnung und Aufeinanderfolge ihrer Sphären entsprechend selbst in abgestufter Dignität als erstes, zweites, drittes unbewegtes bewegendes Prinzip denkt[2].

Sie sind der zunächstliegende Gegenstand des Verlangens, nach dem sich jegliches beseelte Sternenwesen hingezogen fühlt, und damit auch das entferntere Prinzip seiner Bewegung. Darum besitzen die Intelligenzen den einzelnen Himmelskörpern gegenüber, deren unbewegte und ewige Beweger sie sind, ein getrenntes, selbständiges

[1] Fol. 104: Primum autem eorum est intelligentia, quae non movetur, cuius est movere sphaeram corporis ultimi. Deinde id, quod sequitur est, quod movet sphaeram fixarum. Deinde sequitur quod movet sphaeram saturni. Similiter est, quousque pervenitur ad intelligentiam, a qua fluit super nostras animas et haec est intelligentia mundi terreni et vocamus eam intelligentiam agentem.... Cap. 4: de ordinatione esse intelligentiae et animarum coelestium et corporum superiorum a primo. Fol. 105: Sub unaquaque autem intelligentia est coelum cum sua materia et sua forma, quae est anima et intelligentia inferius ea. Igitur sub omni intelligentia sunt tria in esse ... et nobile sequitur ex nobiliore multis modis. Igitur ex prima intelligentia, in quantum intelligit primum sequitur esse alterius intelligentiae inferioris ea et in quantum intelligit se ipsam sequitur ex ea forma coeli ultimi et eius perfectio et haec est anima et propter naturam essendi possibilem quae est retenta in quantum intelligit seipsam est etiam corporitas coeli ultimi quae est contenta in totalitate coeli ultimi ... sequitur sphaera prima cum suis partibus materia et forma: materia autem est mediante forma et consortio eius sicut possibilitas essendi trahit ad effectum id quod est apud eam sec. formam coeli. Similiter est dispositio intelligenda et intelligentia et in coelo et coelo, quousque pervenitur ad intelligentiam agentem, quae gubernat nostras animas.

[2] Näheres hierüber bei Zeller, Philosophie der Griechen II[2] 379.

Dasein, während dies von der einzelnen Himmelsseele nicht gesagt werden kann, da sie es ja ist, die jeglichem Himmelskörper das Leben gibt und ihn zu einem erkennenden und wollenden Wesen macht[1].

Mit der Sphäre des Mondes erreichen die Ausflüsse aus dem übervollkommenen Ureinen ihre äußerste Grenze. In geordneter Abstufung flossen aus ihm die Intelligenzen, die Gestirnseelen und die Gestirnsubstanzen, und je weiter sich die Ausflüsse von ihrem Urquell entfernten, desto mehr verminderte sich in ihnen der Grad der Göttlichkeit und des Verlangens. Die letzte Stufe in dieser Hinsicht bezeichnet der „tätige Verstand" oder besser die wirkende Intelligenz. Aus ihr fließen die Formen in die bereitliegende Materie, das Reich der Elemente, aus ihr empfängt aber auch der potentielle Verstand die intelligiblen Formen[2].

Aus der Materie stammt nun aber die Vielheit, denn vom Ureinen kann sie nicht stammen, auch nicht von der ersten Intelligenz, die selbst nur eine ist, auch nicht von den übrigen Sphären, denn von diesen bildet eine jede für sich eine Spezies. Darum ist die Materie der Grund der Vielheit[3]. Die Materie aber bildet das Substrat der irdischen Welt. Wie aber der Äther der Stoff der Gestirne ist, so bilden die vier Elemente den Stoff der irdischen Welt. Sie folgen in der Seinsordnung unmittelbar auf die Himmelssphäre, näherhin auf die Sphäre des Mondes. War das Auszeichnende der himmlischen Welt die Kreisbewegung, so eignet ihnen nur die geradlinige Bewegung nach oben oder nach unten: dabei sind sie qualitativ voneinander verschieden, doch hindert das nicht, daß sie durch Umwandlung ineinander übergehen können[4]. Mit ihnen aber schließt

[1] Ebd. fol. 105: Nos enim iam ostendimus quod anima cuiusque coeli est eius perfectio et eius forma nec est substantia separata, alioquin esset intelligentia non anima nec moveret ullo modo nisi ad modum desiderii nec contingeret in eo variatio ex motu corporis nec ex consortio corporis contingeret imaginatio et aestimatio 530 ff.

[2] Eine Bestätigung dieser Avicenna eigenen Theorie findet sich bei Averroes, Met. 12 fol. 143 (Venetiis 1552): Una autem istarum opinionum est quod agens creat formam et ponit eam in materia et istorum quidam dicunt quod illud agens non est in materia omnino et vocant ipsum datorem formarum et Avicenna est de illis.

[3] Ebd. fol. 105: Ex causa prima non potest esse multitudo nisi diversa in specie. Igitur multitudo recipientis causa est multitudinis actionis principii, quod est unum in essentia. ... Si enim causa multitudinis non fuerit in agente debebit esse necessario in patiente.

[4] Cap. 5 fol. 105: De dispositione generationis elementorum a causis primis: Post assignatum numerum sphaerarum coelestium secutum est necessario esse

die ganze Seinsordnung ab, und im Bereiche der irdischen Welt finden sie sich in einem jeden zusammengesetzten Körper. Sobald aber die Elemente in bestimmter Mischung sich zusammengefunden, dann fließen vom Geber aller Formen, dem tätigen Verstand, die Formen in dieselben ein und konstituieren dadurch die Einzeldinge[1]. Dies ist das Bild, das sich Avicenna vom Wesen Gottes, vom Weltganzen, vom Verhältnis zwischen Gott und Welt und von der Wirksamkeit des ersten Bewegers innerhalb derselben gemacht hat. Avicenna ist sich ebensowenig wie die übrigen arabischen Peripatetiker darüber im klaren, daß das System des „ersten Lehrers" von dem phantastischen Rankenwerk des Neuplatonismus gänzlich umhüllt ist.

In zwei Punkten konnten die christlichen Scholastiker trotz unbedingter Hingabe an die aristotelische Autorität dessen Gotteslehre von einer ihr in den Hauptproblemen anhaftenden Mangelhaftigkeit nicht freisprechen, weshalb sie auch hierin die aristotelische Spekulation weiterführten. Die aristotelische Gotteslehre kennt keinen Schöpfungsbegriff, und in dieser Hinsicht fanden wir auch Avicenna treulich in den aristotelischen Fußstapfen; denn auch ihm gilt die Materie gleichsam als die notwendige Bedingung für eine Auswirkung der aus dem obersten Beweger stammenden Bewegung, sie harrt gleichsam in ewiger Unterordnung unter den obersten Beweger auf die Formen, welche sie, vom „tätigen Verstand" ihr zugeführt, aus dem Zustande der Potenz in den des Aktes überführen sollen. Der weitere Mangel der aristotelischen Gotteslehre besteht im Fehlen des Vorsehungsbegriffes. Auch diese Lücke füllten die christlichen Scholastiker aus, vielleicht nicht ohne versteckte Anhaltspunkte innerhalb des aristotelischen Systems selbst[2]. Vor ihnen aber sehen wir bereits Avicenna, anscheinend unter dem Drucke der koranischen Theologie, in seiner Darstellung der aristotelischen Metaphysik den Begriff der Vorsehung einführen, ohne jedoch hierbei seine philosophischen Prinzipien aufzugeben.

---

elementorum. Corpora autem elementaria sunt generata corruptibilia, unde oportet, ut principia eorum propinqua sint res recipientes maneriam varietatis et motus et ut id quod est intelligentia pura non sit causa esse eorum sola.

[1] Ebd. fol. 105 r.: Nam a corporibus coelestibus . . . ex unoquoque eorum fluit in hanc materiam, quae sit propter communicationem aptitudo ad formam corporis simplicis; quae cum sit apta recipit illas formas a datore formarum.

[2] Von einer Fürsorge der Gottheit für die Menschen ist gelegentlich in der nikomachischen Ethik die Rede. Die Frage aber ist, ob sich das mit den Bestimmungen der Metaphysik vereinen läßt und ob der aristotelische Gott um die Welt weiß.

Als oberster Grundsatz, auf dem seine ganze Betrachtung fußt, gilt ihm, daß das Weltgeschehen, seinen Ausgang nehmend vom ersten Beweger und sich fortpflanzend durch die einem jeglichen Himmel vorstehenden Bewegungsprinzipien geistiger Natur, in unabweislicher Notwendigkeit sich vollzieht. In der andern damit zusammenhängenden Frage aber, ob die obersten Ursachen und namentlich die erste, d. h. der göttliche Wille, in ihrem Schaffen und ihrer Wirksamkeit durch irgend welchen Zweck bestimmt werden, steht Avicennas Sprachweise weiter über den anthropopathischen Anschauungen der Theologen vom göttlichen Wollen. Für ihn steht fest, daß das erste bewegende Prinzip und alle obersten Ursachen bei ihrem Wollen und Schaffen keinen Zweck verfolgen. Sie sind nicht unsertwegen in Tätigkeit, auch steht es ihnen nicht frei, sich in anderer Richtung zu betätigen, sondern sie wirken dasjenige, was sie wirken, mit Notwendigkeit, ohne in ihrer Wirksamkeit durch einen außer ihnen liegenden Zweck bestimmt zu sein. Trotz alledem arbeiten alle Wirkursachen in der unorganischen wie organischen Welt, wie auch in den himmlischen Regionen zusammen, um einen ursprünglichen Zweckgedanken zu verwirklichen, d. h. das Weltgeschehen untersteht einer bestimmten Leitung, wobei die disponierte Materie nicht bloß zufällig aus der Potenz in den Akt erhoben wird [1].

Diesen neuplatonischen Grundgedanken entsprechend übernimmt Avicenna auch den platonischen Optimismus in der Theodicee. Alles Seiende ist gut. Das oberste Prinzip alles Seienden erkennt sich selbst in seiner Güte und Vollkommenheit und gibt hierdurch die Veranlassung, daß die überströmende Fülle seiner Vollkommenheit nach außen drängt und sich auch andern Wesen mitteilen will, in erster Linie den himmlischen, dann auch allen irdischen [2]. Diesen Grund-

[1] Cap. 6: Et de cura et ostensione quomodo continentur res sub divino iudicio fol. 105 r.: Postquam autem pervenimus ad hoc, opus est ostendere quae sit nobis cura. Non dubitas autem tibi iam fuisse manifestum ex praedictis quod causae altiores non conceduntur operari propter nos id, quod operantur nec intendere aliquid propter nos nec inducit eas aliquio nec accidit eis electio. Hoc autem, quod multae impressiones mirabiles fiunt in hoc, quod generantur in hoc mundo, tum in partibus metallorum, tum in partibus vegetabilium et brutorum hominum et in hoc, quod intelligitur de partibus coeli, non est tibi via dicere, quod fiat per casum, quia ratio inducit te ad iudicandum, quod omnia fiunt ex gubernatione et dispositione.

[2] Ebd.: Opus enim ut scias, quod cura horum est ex hoc, quod primus scit seipsum et quod ab ipso est necessitas ordinationis bonitatis et quod sua essentia est causa bonitatis et perfectionis sec. quod est possibile rebus et placent ei. Intelligit igitur ordinationem bonitatis sec. quod possibile est esse melius: unde ex

lagen entsprechend beantwortet Avicenna auch die Frage: Woher das Übel in der Welt? Mit Plotin und den neuplatonischen Kommentatoren sieht er im Übel nicht etwas objektiv Reales; ihm kommt kein Sein zu, sondern es ist der Mangel des Guten; es ist keine Realität, sondern eine Privation. Das Böse ist der Mangel des Guten; es ist kein Seiendes, keine reale Bestimmtheit in sich. Es existiert nur am Seienden, am Guten. Mit der Nichtexistenz des Guten ist eben das Böse gegeben[1].

Ist sonach die Existenzweise des Übels in und an dem Seienden und Guten nur möglich, so kann die Unvollkommenheit eines Dinges herrühren entweder davon, daß das tätige Prinzip in seiner Kraftentfaltung gehemmt ist, wie etwa die Sonnenstrahlen durch dichte Wolken und hohe Berge zurückgehalten werden, so daß die Bäume nicht zur Blüte gelangen können, oder davon, daß der Stoff der die Form aufnehmen soll, dem Streben nach der Vervollkommnung Widerstand leistet. Das Prinzip alles Bösen sieht aber Avicenna in der Materie, die das Reich der sublunarischen Sphäre oder die irdische Welt umfaßt; sie setzt den aus dem „tätigen Verstand" herabströmenden Formen, die sie aus dem Zustande der Potenz in den des Aktes überführen wollen, beharrlichen Widerstand entgegen; darum ist sie auch das Prinzip aller Unvollkommenheit. Infolge ihrer Existenz und mit ihrer Teilnahme an der Konstitution der Dinge ist die Endlichkeit und Unvollkommenheit des Schöpfungssystems gegeben und damit das physische Übel, so daß auch das oberste Prinzip von allem auch nicht der Urheber einer andern Welt hätte sein können unter Benützung dieser Materie, wenn er auch, absolut gesprochen, imstande gewesen wäre, eine schlechthin gute Welt ins Dasein zu rufen, wie sie sich teilweise in der himmlischen Welt darstellt; da er nun aber einmal eine Welt mit teilweiser Unvollkommenheit tatsächlich hervorgerufen hat, existiert eine andere nur in der Möglichkeit, ist also ein bloßes Gedankending[2].

---

hoc quod intelligit ordinationem et bonitatem, quae melior esse potest secundum quod ipse intelligit eam, fluit ipsa tali fluxu, quo perfectius pervenitur adordinem secundum possibilitatem.

[1] Ebd. fol. 106: Scias autem, quod malum est multis modis. Dicitur enim malum ut defectus, quae est ignorantia et debilitas et deformitas, et dicitur malum ut dolor et tristitia, in quibus est aliqua apprehensio causae, non amissionis rei tantum.... Malum autem per essentiam est privatio, malum per accidens est privatum vel retrahens a iure suae perfectionis.

[2] Ebd.: Omnes autem causae mali non inveniuntur nisi in his quae sunt sub circulo lunae, quidquid autem est sub circulo lunae pene nihil est comparatione

Das Leben nach dem Tode.

Den Abschluß von Avicennas Metaphysik wie auch des neunten Traktates im besondern bildet eine anziehende eschatologische Betrachtung über die Existenzweise der vernünftigen Seele nach dem Tode und ihrer Verbindung mit der Gottheit. Nach dem Vorgang des Aristoteles findet auch Avicenna im Leben des Geistes, d. h. in der betrachtenden und erkennenden Tätigkeit, Genüsse von wunderbarster Reinheit und Beständigkeit; die betrachtende Betätigung deucht auch ihm als ein Zeichen der zwischen Menschenseele und der Gottheit bestehenden Verwandtschaft; die Gottheit selbst besitzt in ihrer erkennenden Betätigung das seligste Leben. Sonach hält auch Avicenna daran fest, daß die betrachtende Tätigkeit das Vorzüglichste ist, weil der Geist in uns das Vorzüglichste und das, worauf er gerichtet ist, der vorzüglichste Erkenntnisinhalt ist. Durch diesen Gedanken ist auch seine Eschatologie beeinflußt. Avicenna ward von zwei Seiten zur Annahme der persönlichen Unsterblichkeit gedrängt, von der koranischen Theologie aus und durch die philosophische Spekulation. Seine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele bilden eine Zierde seiner Psychologie. Für die Metaphysik stellt er sich als Aufgabe, durch philosophische Prinzipien, den Charakter der jenseitigen Glückseligkeit nachzuweisen, deren die intelligible Seele teilhaftig wird, sobald sie in ihrem Erdenleben sich richtig betätigt hat. In ausdrücklichen Gegensatz hierzu bringt er die durch Mohammed allen Gläubigen verheißene himmlische Glückseligkeit, wo die Auserlesenen im Paradiese im Verein mit schönen Frauen ein durch Genuß sinnlicher Freuden potenziertes Erdenleben führen [1].

ceterorum, quae sunt. . . . Si quis autem dixerit, fuisse possibile, ut primus dispositor daret esse bonitatem puram immunem a malicia, diceretur quod hoc non potest concedi in tali maneria essendi quamvis possit concedi in esse absoluto. Materia enim esse absoluti immunis est ab hoc et non est ei similis et hoc est, quod fluit a dispositione primi et invenitur haec in rebus intelligibilibus et animalibus et coelestibus, sed illa materia remansit in possibilitate.

[1] Cap. 7: De permissione divina. Fol. 106 r.: Opus est ut certificemus hanc dispositionem animarum humanarum cum sunt exutae a corporibus suis, ad quam dispositionem perveniunt. Opus autem te scire, quod permissio alia est, quae fide recipitur, quia enim est via ad probandum eam credendo testimonio prophetae, sicut illa, quae est de eo, quod habebit corpus apud resurrectionem. Tu autem iam scis delectationes corporis et gaudia, quid sunt. Lex enim nostra, quam dedit Mahometh, ostendit dispositionem felicitatis et miseriae, quae sunt secundum corpus. Et alia est permissio, quae apprehenditur intellectu et argumentatione demonstrativa et philosophia approbat.

Jene ist die durch philosophische Argumente nachgewiesene göttliche Vollendung der intelligiblen Seelen, ist also Gegenstand des Wissens, diese stammt aus dem Glauben an Mohammeds Offenbarung und ist überdies mit dem Glauben an die Auferstehung der Leiber geknüpft.

Hier stoßen wir bei Avicenna, der sonst es immer vermieden hatte, bei seiner philosophischen Untersuchung die Ergebnisse der orthodoxen Theologie zu würdigen, auf das Problem von Wissen und Glauben. Avicenna ist unstreitig innerlich der orthodoxen, mosleminischen Theologie entfremdet, und wie die meisten arabischen Peripatetiker vertritt er gegenüber der Offenbarung Mohammeds einen ausgeprägten Rationalismus, ohne jedoch die nötige Vorsicht außer acht zu lassen[1]. Ist er sonst schon davon überzeugt, daß die Offenbarung vielfach ihre Wahrheiten unter Bildern verhülle, so sieht er in der koranischen Eschatologie nichts weiter als ein sinnlich-rohes Bild, bestimmt für diejenigen, welche für eine rein geistige Glückseligkeit kein Verständnis haben, die sich den Himmel als einen Ort vorstellen, wo die Guten im Vollgenuß sinnlicher Freuden schwelgen, und die Hölle als einen Ort körperlicher Pein für die Bösen. Für solche massive Anschauungen ist allerdings die Auferstehung der Leiber eine notwendige Bedingung, während der Philosoph von der inneren Unhaltbarkeit einer solchen überzeugt ist: secundum fidem verum, secundum rationem falsum.

In Wahrheit besteht die ewige Vollendung des vernünftigen Seelenteiles — und nur dieser ist unsterblich — darin, daß die Seele vom Geber aller Formen alles im Übermaße erhält, wonach sie zeitlebens gestrebt. Es kann aber keine edlere und freudigere Beschäftigung für sie geben, als die Dinge in ihren Wesenheiten zu erfassen, d. h. die intelligiblen Formen sich anzueignen. Darum besteht das Endziel und die Vollendung der Vernunftseele darin, daß in ihr selbst sich das ganze Weltall abspiegelt zugleich mit dem Urprinzip alles Geschaffenen. Vom Urgrund und Schöpfer alles Guten und aller intelligiblen Ordnung gleitet dann ihr Blick herab zu den Geistsubstanzen, zu den Gestirngeistern, zu den Gestirnen selbst und zu allen geschaffenen Dingen, bis alle Formen in ihr, gleich einer unergründlichen Tiefe zusammengeflossen sind und so die ganze

[1] Fol. 106 r: Et haec est felicitas et miseria animarum, postquam exutae sunt a corporibus suis, quae probantur argumentationibus, quamvis nostrae aestimationes debiles sint imaginandum eas nunc propter causas, quas ego ostendam.

Welt nach ihrer intelligiblen Natur in ihr erstehen lassen. Aus der klaren und einsichtigen Erkenntnis all dieser Schönheit und Güte fließt für sie unendliche Wonne, und das ist ihre ewige Glückseligkeit[1]. Damit war das geheimnisvolle und gedankentiefe aristotelische Diktum: „Die Seele ist in gewissem Sinne alles" auf seinen höchsten Ausdruck geführt: die Seele, in ihrer Betätigung selbst ein Abbild des göttlichen Denkens, versenkt sich in ihrer ewigen Vollendung in ein Meer von Erkenntnis.

Diese rein geistige Lust läßt sich aber mit gar nichts vergleichen, am wenigsten mit der Sinnenlust; unser Geist würde sich aber auch schon in seinem Erdenleben nach dieser intellektualen Lust sehnen und nur nach dieser als der wahren begehren, wenn er sich nicht unter das Joch der Sinnenlust beugen würde: dadurch wird er in seinem Fluge zu den intelligiblen Genüssen gehemmt. Ein schattenhaftes Bild dieser intellektualen Lust haben wir dann, wenn sich uns schwierige Fragen gelöst oder wenn sich uns ein Wissen von hoher und edler Art eröffnet[2].

Wenn aber erst die Schranken des Körpers gefallen sind, dann tritt die Seele, wenn sie sich immer ihrer wahren Bestimmung bewußt gewesen ist, in die vollendete aktuelle Erkenntnis ein; denn ihrer Verbindung mit dem tätigen Verstand steht dann gar nichts mehr im Wege, da es ja doch bloß der Körper ist, durch den sie wie durch ein getrübtes Glas nach ihrem vollkommensten Ziele

[1] Ebd.: Perfectio animae rationalis est, ut fiat sanctum intelligibile et describatur in ea forma totius et ordo intellectus in toto et bonitas fluens in esse et ut incipiens a principio totius praecedat ad substantias excellentiores spiritales absolute et deinde ad spiritales pendentes aliquo modo ex corporibus et deinde ad animas moventes corpora et postea ad corpora coelestia et deinde ut haec omnia sint descripta in anima secundum dispositiones et vires eorum quousque perficiatur in ea dispositio esse unversitatis et sic transeat in sanctum intellectum instar esse totius mundi cernens id, quod est pulchritudo absolute et bonitas absolute.

[2] Ebd.: Quomodo haec delectatio poterit comparari delectatione sensibili et bestiali et irascibili? Sed quia nos in hoc nostro sancto et nostro corpore dimersi sumus in multa turpia, ideo non sentimus illam delectationem, cum apud nos fuerit aliquid de causis eius et ideo non inquirimus eam nec allicimur ad eam nisi prius deposuerimus a cervicibus nostris iugum voluptatis et irae et sorores earum et degustamus aliquid illius delectationis. Praecipue cum solutae fuerint quaestiones et revelata sibi fuerint inquisita nobilia, tunc comparatio huius nostrae delectationis ad illam nostram delectationem erit, sicut comparatio delectationis sensibilis, quae est odorandi odores gustatorum deletabilium ad delectationem comedendi ea. Sed idem est incomparabiliter ab hoc.

schauen kann und sie oft ihrer wahren und hohen Bestimmung vergessen läßt[1].

Dieser ewigen Glückseligkeit mit ihrer unversiegbaren geistigen Lust steht die ewige Unglückseligkeit gegenüber mit ihrer ewigen Unlust und Freudlosigkeit.

Auch für die Bestimmung dieses finstern Teiles der Eschatologie sucht Avicenna nach philosophischen Anhaltspunkten, da ihm die koranische Schilderung der Höllenqualen nur für die sinnliche Auffassungsweise des Pöbels bestimmt zu sein scheint, um ihm als Schreckmittel zu dienen. In Wahrheit besteht aber die ewige Unglückseligkeit der Menschenseelen darin, daß sie nach ihrer Trennung von ihren zugehörigen Leibern sich des wahren Verhältnisses bewußt werden, in dem Leib und Seele zueinander stehen sollten. Diejenigen Seelen nun, die sich nicht bemüht, den Leib unter ihre Herrschaft zu bringen, ermangeln der intelligiblen Vorbedingungen für die ewige Glückseligkeit, vielmehr haften in ihnen Laster und Leidenschaften als unaustilgbare Qualitäten und hindern sie an der mit Sehnsucht erwünschten Verbindung mit der ewigen Wahrheit, Schönheit und Güte. Zudem fehlt ihnen der Körper, dessen sie sich als Instrument bedienten zur Erlangung der sinnlichen Genüsse. Ein Teil der Seelen jedoch, deren Befleckung nicht eine vollendete ist, muß sich im Reinigungsorte einer Reinigung unterziehen, bis sie endlich aus Gnaden zum Genuß der ewigen Glückseligkeit zugelassen werden.

Ganz allgemein gesprochen läßt sich aber die ewige Glückseligkeit nur durch die richtige Betätigung der praktischen Vernunft erreichen[2].

---

[1] Sed postquam separati fuerimus a corpore, si anima nostra, dum fuit in corpore, animadvertit suam perfectionem sibi amabilem, quam non est adepta, cum ipsa naturaliter tenderet ad eam, intelligit, quo erat in effectu; sed sua occupatio cum corpore faciebat eam oblivisci suiipsius et eius, quod amare debet.

[2] Ebd.: Illa vero alia est labor et infelicitas.... Sed cum separatur anima a corpore sentit illam contrarietatem esse magnam et quod nocuit sibi multum ... animae vero insipientes, quae non acquisierunt desiderium boni nec acquisierunt dispositiones malas cum fuerint separatae a corporibus, merebuntur aliquid de magnitudine misericordiae Dei et aliquem modum refrigerii. Si quis vero acquisierit dispositiones corporis malas nec fuerit apud eum alia dispositio nisi haec nec intentio quae adversetur ei et refugiat, eius sine dubio desiderium erit perennius ad iudicium cordis eius. Exuta igitur corpore poena forti punietur propter amissionem corporis et iudicii corporis fraudulante acquisitione eius, quod desideraverat. Instrumentum eius iam destructum est, sed mores, qui fuerant ex affectione corporis adhuc permanent.... Dico etiam, quod haec verissima felicitas non perficitur nisi propter rectitudinem illius partis animae, quae est practica.

Mit diesen Ausführungen Avicennas über die ewige Vollendung der intelligiblen Seelen können wir seine Metaphysik für abgeschlossen betrachten. Der folgende zehnte Traktat, der das Ganze äußerlich zu Ende führt, bedeutet keinen inneren Fortschritt und Abschluß und bietet nur einiges Interesse durch die Art, wie Avicenna philosophische Gedankenreihen mit Dogmen der islamischen Theologie verbindet. So fügt er in seine Rangordnung alles Seienden auch die Forderungen der islamischen Angelologie ein, indem er den Engeln einen bestimmten Platz für ihre Tätigkeit zuweist. Nach seinen obigen Ausführungen entwickelt sich ja alles Sein in bestimmter Abstufung aus dem obersten Prinzip: die erste Intelligenz, die Intelligenzen der Sphären, die Gestirnseelen, dann die Himmelskörper selbst bis herab zur Materie, welche der Formen harrt. Die reinen Geister oder Engel scheinen ihm nun nichts anderes zu sein als eben jene Intelligenzen, die zum Dienst der Menschen bestimmten und darum auch körperlichen Engelwesen scheinen ihm mit den Gestirnseelen selbst identisch zu sein[1].

Aber auch in der sublunarischen Sphäre findet sich dieselbe Rangordnung. Auf der untersten Stufe steht die formlose Materie, nach ihr kommen die Elemente, eine vollkommenere Daseinsweise bezeichnen schon die konkreten Stoffe, eine noch höhere Stufe bezeichnet das Vegetabilische, danach folgt das Tierreich, auf der obersten Stufe der sublunarischen Welt steht aber der Mensch. Aber auch unter den Menschen findet eine Rangordnung statt entsprechend den Graden ihrer intellektuellen Betätigung und der Ehrenhaftigkeit ihrer Handlungen. Die oberste Stufe unter diesen nimmt aber der Prophet ein. Seine Auszeichnung vor allen andern besteht in einer höheren und außergewöhnlichen Erkenntnis, die er sich nicht auf dem natürlichen Erkenntniswege erworben hat, sondern deren er durch die unmittelbare Verbindung mit dem tätigen Verstand teilhaftig wurde, der in ihn göttliche Erleuchtung und namentlich den Geist der Philosophie fließen läßt, so daß er nun mit allen

[1] Incipit tractatus 10, cap. 1, fol. 107 r.: Postquam autem esse coepit a primo, tunc quidquid consequitur aliud est inferius in ordine suo priore nec cessat descendere per gradus. Primus gradus est angelorum spiritalium spoliatorum, quae vocantur intelligentiae. Post haec est ordo angelorum spiritalium, quae vocantur animae et hi sunt angeli administratores. Postea est ordo corporum coelestium, ex quibus aliud est nobilius alio sic usquequo perveniatur ad ultimum eorum. Post hoc autem incipit esse materiae recipientis formas generatas corruptibiles.

Fähigkeiten zum Lehrer und Leiter der Völker ausgerüstet ist, einem Amte, das an Adel alles überragt[1].

Sonach — und mit diesem Gedanken können wir Avicennas Metaphysik beschließen — kehrt die ganze Seinsordnung, gleichwie sie, ihren Ausgang nehmend von der obersten Intelligenz, durch die Sphären in die Planetenregion herabsteigt und die oberste Fülle der Wahrheit, Schönheit und Güte überallhin verbreitet, auf demselben Wege in der Welt unterm Monde zurück zur obersten Intelligenz und sucht mit ihr eins zu werden[2].

---

[1] Fol. 107 r.: Primum esse, quod est inter illa est id, quod vilius et inferius est eo quod sequitur; quod autem est vilius inter ea, est materia, postea elementa, deinde composita congelata, postea vegetabilia, deinde animalia bruta, postea homo. Ex his autem nobilius est homo. Sed ex hominibus ille est nobilior, cuius anima fit intelligentia in effectu et acquirit mores, qui sunt honestatis practicae. Ex his autem ille est excellentior, in cuius viribus animalibus sunt hae tres proprietates, ut audiat verbum Dei et videat verbum Dei et videat angelos transfiguratos coram se in forma, qua possent videri et hic est, cui datur spiritus philosophiae.

[2] Ebd.: Sicut id, quod primum fit a principio usque ad gradum materia fuit intelligentia, deinde anima, postea corpus coeleste, sic hic incipit esse a corporibus postea ad animas, deinde ad intelligentias.

Personenregister.

Abu Ali Ysa ben Zaraah 4.
Abu Bischr Matta 4.
Alanus 24.
Albertus VII VIII 14 15 16 21 29 30 31 33 34 37 39 75.
Alexander von Aphrodisias 2 5 25 51.
Al-Fârâbî 3 4 5 7 9 10 12 16 18 26 27 28 29 30 34 36 38 51 73 75 95.
Al-Ghâzâlî 6 7 8 11 12 16 18 24 26 29 93.
Al-Ǵûzağâni 9 10.
Al-Kindî 4 5 7 8 18 26 27 28 29 38 73.
Al-Mamûn 4.
Al-Mansûr 3.
Alpagus Andreas 21 22.
Alpagus Paulus 22.
Amalrich 22 23 24 25.
Ammonius 3 5 51.
Andronikus 1 51.
Aristoteles VIII 1 2 4 5 8 9 13 14 16 17 20 21 22 23 24 25 26 30 35 37 39 40 41 42 43 44 47 48 52 55 56 57 58 59 60 61 63 64 65 67 69 70 73 76 77 80 82 85 92 93 95 97 98.
Aschari 6.
Aschariten 6 7.
Augustinus 38 75.
Avendar 16 33.
Avendehut 15.
Averroes VII VIII 4 5 13 20 21 23 24 26 27 31 36.

Bach 29 34.
Baco Roger 13 14 21 25 36.
Bardenhewer 13 24.
Baumgartner 24.
Bäumker 17 18 59 65.
Baumstark 2 3 52.
Baur 19 26 52.
Bickell 2.
Boer 18.
Boethius 3 16 75.
Boncompagni 19.
Bonetus Locatellus 32.
Bridges 13.
Brockelmann 11 12.
Brucker IX.
Bullinger 42.

Cäcilius Fabrianensis 32.
Carra de Vaux 6 7 11 12 28 37 93.
Casiri 14.
Chatelain 22.
Constantinus Afrikanus 14.
Correns 16 17 28.
Courçon 23.

Dante VII 21 39.
David von Dinanto 22 23 24.
Delitzsch 7.
Denifle 22.
Dieterici 5.
Duval 2.

Ehrle 32.
Endriß 31.
Étienne de Provins 23.

Flügel 3 6 29.
Forget 12.
Frachantianus Vicentinus 21.
Franciscus de Marcerata 21.
Friedrich II. 20.

Gerbert 14.
Gerhard 16 19 20 25 26.
Gregor IX. 23.
Gundisalvi 13 16 17 18 19 24 25 26 31 33 52.

Haarbrücker 6 12 28.
Haneberg 37.
Hauréau 23 24 25.
Hertling VIII 65.
Hibâ 2 3.
Hobeisch 4.
Honein ben Ishâk 3 4.
Horten IX 8 10 30 31 38 47 53.

Ibn Dawûd 16 17 31.
Ibn Gabirol 17 18 24.
Ibn Sînâ 28.
Ibn Tofail 12.
Innozenz III. 15.
'Isâ ben Jahjâ 9.
Ishâk ben Honein 4.

Johannes de Viridario 32.
Johannes Hispalensis 15 18 19 24 26 33.
Johannitius 4.
Jourdain 15 16 18 19 22 23 30 33.

Kaufmann 13.
Kleutgen 25.
Kûsnî 2.

Landauer 37.
Leclerc 9 12 18 19.
Lippert 6.
Löwe 75.
Löwenthal 13.
Luquet 22.
Luthe 44.

Maimonides 4.
Mandonnet 23 25.
Mohammed 6.
Molinier 17.
Müller 5 9 12.
Munk 4 24 28 54 93.
Mutakallim 6 7.
Mu'taziliten 6 7.

Nagy 18 29.
Nâtili 9.
Natorp 42 43.
Nicolaus 21.

Olympiodorus 5.

Pelayo Menendez 13 22 26.
Philoponus 5 51.
Plato 82 83.
Plotin 5 38 99 102.
Plutarch 5.
Pococke 28.
Porphyrius 2 3 5 16 33 35 51 73.
Prantl 3 29 34 75.
Priscianus 23.
Proba 2 3.
Pseudodionysius 38.
Ptolemäus 13 19 37.
Pythagoras 83.

Raymund 13 16.
Renan 2 11 23 24 25 26 28 31.
Ritter 24 27.
Rocholl 28.
Rolfes 44.
Rose 13.
Ryssel 3.

Šamšaddaula 11.
Samuel ibn Tibbon 4.
Sanseverino 25.
Schahrastânî 6 7 12 28 29.
Schmölders 6 7 11 28.
Schneid 25.
Scotus Eriugena 24 25.
Scotus Michael 4 20 21 26 33 38.
Scotus Octavianus 32.
Sergius von Risain 3.
Siger 23 25.
Simplicius 5.
Simon von Authie 23.
Steiner 6.
Steinschneider 3 4 6 10 12 16 19 21 37 38.
Syrianus 5.

Talamo 23 25.
Themistius 5.
Thomas VII VIII 14 15 16 24 30 53.
Todros Todrosi 12.
Trendelenburg 57.

Uṣeibia Ibn Abi 2 9 11 12.

Vattier 12.
Vinzenz von Beauvais 19.
Virchow 14.

Wilhelm von Auxerre 23.
Wilhelm von Moerbeke 15.
Winter 37.
Wittmann 24.
Worms 7.
Wright 2.
Wüstenfeld 9 17 18 19 20 21 22.

Yahya ben Patrik 4.

Zeller 54 99 102.

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** sind erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dantes Poetische Werke. Neu übertragen und mit Originaltext versehen von Richard Zoozmann. Zweite, umgearbeitete Auflage. Mit Einführungen und Anmerkungen von Constantin Sauter. Mit einem Bildnis Dantes. — **Opere poetiche di Dante.** Con nuova traduzione tedesca di contro per Riccardo Zoozmann. Seconda edizione, interamente riffata. Con introduzioni e commenti per Costantino Sauter. Col ritratto di Dante. Vier Bände. 8° (CLXVIII, 1348 u. [142] S.) *M* 17.—; geb. in Leinw. *M* 20.—, in Pergament *M* 30.—

Erster bis dritter Band: **Die Göttliche Komödie (La Divina Commedia).** I. Die Hölle (Inferno). II. Der Läuterungsberg (Purgatorio). III. Das Paradies (Paradiso).

Vierter Band: **Das neue Leben. Gedichte. (La Vita nuova. Rime liriche.)**

„... Dantes Poetische Werke hat Zoozmann mit solcher Meisterschaft verdeutscht, daß er uns einen deutschen Dante geschenkt hat. Er konnte es wagen, Urtext und Nachdichtung, also den italienischen Text und die deutsche Übersetzung nebeneinander zu stellen, gewissermaßen eine Parallelausgabe in die Hand zu geben. Da im Prisma der Dichterseele Dantes sich die ganze mittelalterliche Welt in bunter Farbenpracht spiegelt, kann Dante ohne spezielle Kenntnis der religiösen und philosophischen Anschauungen seiner Zeit nicht verstanden werden: ebenso erforderlich ist die Bekanntschaft mit geographischen und geschichtlichen Spezialitäten. Einen trefflichen Dienst erweisen die Einführungen von Constantin Sauter. Die künstlerische Vollendung der göttlichen Komödie hat Dante schon viele Bewunderer erstehen lassen. Ihre Zahl zu mehren ist das Ziel der neuen Übersetzung. ...“ (Sächsisches Kirchen- und Schulblatt, Leipzig 1912, Nr 16.)

„... Der italienische Text ist der formschönen und als meisterhaft allgemein anerkannten Übertragung Richard Zoozmanns Seite für Seite gegenübergestellt, was neben der Vollständigkeit, die keine frühere deutsche Danteübersetzung bot, dem großen Unternehmen schon allgemeinen Beifall sichern wird. Die feinsinnigen, vor allem vom ästhetischen Standpunkt aus die Werke würdigenden Einführungen Constantin Sauters und die ausführlichen Anmerkungen und Register sind die willkommensten Zugaben. ...“

(Zeitschrift für Bücherfreunde, Leipzig, 4. Jahrg., 1. Heft.)

Dantes Gastmahl. Übersetzt und erklärt mit einer Einführung von Dr Constantin Sauter. Mit 2 Bildern von Dante Gabriel Rossetti. 8° (XII u. 386 S.) *M* 6.—; geb. in Leinw. *M* 7.—

Cesare Balbo: „Das Handbuch für alle, die an die Erklärung der ‚Göttlichen Komödie‘ gehen wollen.“

„... Dr Sauters Übersetzung des ‚Gastmahls‘ verdient das höchste Lob. ... Im Werdegang Dantes und sozusagen als Vorhalle zum Tempel seines Ruhms gebührt dem ‚Gastmahl‘ eine wichtige Stelle, nicht nur wegen einzelner großer Schönheiten, die den Stempel seines Genius tragen, sondern mehr noch deswegen, weil es, nach Balbos Worten, das Handbuch für alle sein sollte, die an die Erklärung der ‚Göttlichen Komödie‘ gehen wollen. Im ‚Convivio‘, so ergänzt unser Verfasser, hat Dante sich nicht nur selbst geklärt, sondern auch jene Meisterschaft angebahnt, die es ihm ermöglicht, in der ‚Komödie‘ die tiefsten theologischen und philosophischen Fragen der Dichtung dienstbar zu machen. ...“

(Das literarische Echo, Berlin 1911/12, Nr 1 [Charlotte Lady Blennerhassett].)

„... Es ist kein unwesentliches Verdienst, das sich Sauter durch die vorstehende Übersetzung und Erklärung um die Danteforschung erworben, und die leider immer noch recht kleine Dantegemeinde hat Grund, ihm für seine ernste und gründliche, getreue Wiedergabe mit angenehmer Lesbarkeit verbindende Arbeit dankbar zu sein. Eine sehr ausführliche Einleitung gibt Auskunft über Wesen, Charakter, Entstehung, Inhalt und Quelle der aus Poesie und Prosa gemischten Schrift, ein reicher und gründlicher Kommentar bildet auf Schritt und Tritt einen sichern Führer. ...“

(Germanisch-Romanische Monatsschrift, Heidelberg 1911, 10. Heft [Dr F. Söhns].)

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Dr Martin Grabmann

Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearbeitet. Drei Bände. gr. 8°

Erster Band: **Die scholastische Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts.** (XIV u. 354 S.) *M* 5.60; geb. in Kunstleder *M* 6.80

Zweiter Band: **Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert.** (XIV u. 586 S.) *M* 9.—; geb. *M* 10.40

Der dritte (Schluß-) Band wird die Vollendung der scholastischen Methode in der Ära der Hochscholastik behandeln.

„Die von Grabmann rühmlich begonnene Darstellung der Geschichte der scholastischen Methode in ihren Anfängen findet hier eine gleich tüchtige Fortsetzung; ja dieser Band übertrifft den ersten nicht wenig an Fülle neuer Resultate, die Grabmann in die Lage versetzen, das Bild der Geschichte theologischer Wissenschaft und Literatur nicht nur mit vielen neuen Eintragungen zu bereichern, sondern die Beurteilung ihrer Repräsentanten vielfach in ganz neue Bahnen zu leiten. . . . Die Wertschätzung von Grabmanns Arbeitsweise ist eine allgemeine und das Thema des Werkes geht in seiner Bedeutung über die geschichtliche Seite der Sache weit hinaus."

(Allgemeines Literaturblatt, Wien 1912, Nr 1 über Bd II [Prälat F. Schindler, Wien].)

„Das Werk von M. Grabmann über die scholastische Methode ist eine tüchtige und schätzbare Leistung, die als ein Beitrag zu genauerer Erkenntnis der mittelalterlichen Gedankenarbeit Beachtung verdient. . . ."

(Jahresberichte der Geschichtswissenschaften, Berlin 1911, II, 38 über Bd I.)

„. . . Der Historiker, speziell der Kultur- und Kirchenhistoriker, der den Spuren der geistigen Strömungen des Mittelalters nachgeht, wird in dem Werke eine nie versagende Hilfsquelle für seine Studien finden. Reiches ungedrucktes Quellenmaterial ist verwendet worden. Das gedruckte ist beinahe lückenlos herangezogen worden. . . ." (Mitteilungen aus der histor. Literatur, Berlin, XL. Jahrg., 16. Heft.)

„. . . Wer das Verzeichnis der benutzten und angeführten Handschriften auf S. 565—568 aufmerksam mustert, muß Grabmanns Fleiß staunend bewundern. Gerade diese Forschungen haben ihn in den Stand gesetzt, dem bisherigen Bilde der Dogmen-, Theologie- und Philosophiegeschichte des 12. Jahrhunderts eine erfreuliche Menge wichtiger Nachträge und bedeutsamer Verbesserungen und Berichtigungen einzufügen. Für Dogmatik und Dogmengeschichte, für Geschichte der Philosophie, für theologische Literaturgeschichte (auch für Geschichte der Mystik, des Kirchenrechts usw.), für mittelalterliche Philologie und Handschriftenkunde bietet dieser zweite Band wertvolle neue Aufschlüsse und wissenschaftliche Förderung mannigfacher Art. . . . Es ist eine Freude, an der Hand Grabmanns in die Gedankenwelt und das Seelenleben von Männern wie Abälard, Hugo und Richard von St Viktor und anderer führender Geister dieser anziehenden Zeit sich zu versenken. . . ." (Wochenschrift für klassische Philologie, Berlin 1912, Nr 17.)

„Die Bewertung der Scholastik ist im Begriff, eine andere und zwar günstigere zu werden, als sie es bisher war. Es ist in dem letzten halben Jahrhundert eine bedeutende Arbeit verwendet worden auf die Aufhellung der geistigen Strömungen von der Patristik bis zur Neuzeit. Eindringenderem Studium hat sich gezeigt, daß die geistesgeschichtliche Signatur des Mittelalters keineswegs Eintönigkeit, Erstarrung, absolute Konstanz aufweist, sondern daß man sich um weittragende Probleme stritt, wenn auch der geistige Werdefluß etwas langsamer und weniger sprunghaft war, als heutzutage. Ein wichtiges Problem harrte bisher der Lösung. Es ist durch M. Grabmann, einen der tüchtigsten Kenner der Scholastik und insbesondere ihres Handschriftenmaterials, im vorliegenden auf drei Bände berechneten Werke zu einem Teil der Lösung entgegengeführt worden. . . . Die gründliche Arbeit Grabmanns bietet so viel Interessantes für die Geschichte der Theologie, daß niemand an seinem Buche vorübergehen kann, der sich mit der Geistesgeschichte des Mittelalters beschäftigt. . . ."

(Literarisches Zentralblatt für Deutschland, Leipzig 1911, Nr 27 über Bd I.)

553212

In der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** ist erschienen und kann durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Die Ethik des heiligen Augustinus.

Von **Joseph Mausbach,** Doktor der Theologie und Professor an der westfälischen Wilhelms-Universität in Münster. Zwei Bände. gr. 8° (XX u. 844 S.) *M* 15.—; geb. in Kunstleder *M* 17.40

I: **Die sittliche Ordnung und ihre Grundlagen.**

II: **Die sittliche Befähigung des Menschen und ihre Verwirklichung.**

«. . . Der Verfasser bietet also keine spezielle Ethik Augustins, noch viel weniger eine Gesamtdarstellung der Moraltheologie des berühmten Kirchenlehrers, sondern will bloß ‚die Grundgedanken Augustins in ihrem Zusammenhange und ihrer bis heute fortwirkenden Bedeutung' darlegen und ‚die Fragen der speziellen Moral, von einigen besonders umstrittenen oder aktuellen Punkten abgesehen, nur zur Illustration der Grundideen herangezogen haben' (Vorwort S. VII). Dieser Plan ist vorzüglich gelungen. Auch hat Mausbach die vielfachen Mißverständnisse und Irrtümer über Augustins Ethik, die namentlich in protestantischen Kreisen kursieren, trefflich beleuchtet.»

(Kölnische Volkszeitung 1909, Beil. Nr 38 [Anton Koch, Tübingen])

«Zu einer der bedeutendsten Veröffentlichungen des vergangenen Jahres auf dem Grenzgebiete der Philosophie und Theologie gehört ohne Zweifel ‚Die Ethik des hl. Augustinus' von Mausbach. Der geschätzte Gelehrte hat eine umfassende Darstellung der Sittenlehre des genialsten Denkers auf dem Boden des Christentums gegeben; er hat Augustins Problemstellung und Lösung aus seiner gesamten Weltanschauung heraus zu begreifen gesucht; er hat den Zusammenhang und den Gegensatz zu der geistigen Atmosphäre beleuchtet, aus der Augustin herausgewachsen ist; er hat endlich den Kern jedes Problems, das zur Sprache kam, klar herausgeschält und durch seine Stellungnahme den Weg zur richtigen Auffassung zu ebnen gesucht. «All diese Vorzüge gestalten das Werk zu einer überaus reichhaltigen, anregenden und fruchtbaren Lektüre, aus der der Philosoph wie der Theologe den allergrößten Nutzen schöpfen wird. . . .»

(Literar. Handweiser, Münster 1910, Nr 5.)

«Mit vollem Rechte kann der Verfasser sagen, daß die Augustinusliteratur insofern eine Lücke aufweise, als die Ethik des großen Kirchenlehrers noch keine einheitliche Darstellung gefunden habe, welche ‚der Fülle herrlicher positiver Gedanken genugtäte, die den Kern seiner Ethik bilden und sie zu einer der glänzendsten Erscheinungen in der Geschichte der Sittenlehre machen'. Wenn er diese Lücke zu schließen unternimmt, so ist ihm dies in vorzüglichem Grade gelungen. In der Durchführung seiner Aufgabe weiß er ebensowohl der Augustinischen Eigenart als den Interessen genugzutun, welche uns heute auf den Gegenstand hinweisen. . . .»

(Theolog. Revue, Münster 1909, Nr 12.)

«Der Verfasser des umfangreichen Werkes, der bekannte katholische Moraltheologe, bietet uns die erste ausführliche, wissenschaftliche Darstellung der Ethik Augustins. Er besitzt das zu dieser großen Aufgabe erforderliche Verständnis für die Persönlichkeit und den spekulativen Grundzug der Theologie des Kirchenvaters, dazu eine umfassende Beherrschung des gewaltigen Stoffes. . . . Jedenfalls verdient das überaus fleißige, allgemein verständlich geschriebene Werk begrüßt und nicht nur als wertvolle Stoffsammlung benützt, sondern auch studiert zu werden.»

(Zeitschrift für Kirchengeschichte, Gotha, XXX. Band, 4. Heft.)

« . . Schon um der Fülle der Zitate willen ist das Werk eine Fundgrube; aber auch die Darstellung selbst ist klar und interessant, die Polemik auch gegen protestantische Autoren, die viel berücksichtigt werden (Harnack, Scheel), ruhig und gemessen. . . .»

(Theolog. Jahresbericht XXIX. Band, Leipzig 1910, S. 135/136.)

B
751
.Z7
S3
IMS

Sauter, Constantin, 1880-
Avicennas Bearbeitung der
aristotelischen Metaphysik

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK
TORONTO 5, CANADA