

Sammelbericht über islamische Weltanschauung.

Von M. Horten.

Avicenna.

Avicenna bedeutet den Hochgipfel der feineren Geisteskultur des Islam. Er hat die Grundfragen geistigen Lebens in logischer Klarheit und umfassend dargestellt, dem klassischen Meister der Griechen folgend, und von ihm ging der Strom höheren Geistesstrebens auf die gesamte spekulative Theologie und Mystik der ihm folgenden Perioden über. Dieser geistige Hochschwung steht der griechischen und indischen klassischen Bildung durchaus ebenbürtig zur Seite und gehört wie diese der Kulturüberlieferung der nordischen Rasse an: er ist die originale Schöpfung des Persertums. Die Höchstleistungen der germanisch-nordischen Rasse fesseln heute unsere Aufmerksamkeit. Wir wollen nicht mehr blind an dem vorübergehen, was unsere Brüder und Vettern in südlichen Ländern geleistet haben. In der Gedankenwelt Avicennas verspüren wir urgermanische Geisteskraft. Die Studie von Goichon¹⁾ verdient daher unsere Beachtung.

Der „*passage assez obscur*“ S. 3 A. a. spricht von den potentiellen Teilen der Definition und unterscheidet in ihnen verschiedene Ordnungen. Man soll die Worte einzeln in ihre definitorischen Teile (erster Ordnung) auflösen, dann diese weiterhin in ihre Teile (die zweiter Ordnung) „und so wird schließlich (indem vielleicht noch neue Ordnungen auftreten) der ganze Komplex der Definition in Teile zerlegt, die alle wesentlichen umfassen“ und auch „aktualisiert“ d. h. klar zum Bewußtsein bringen; „denn *definitio* und *definitum* müssen sowohl dem Inhalte, *ma' nā*, als auch dem Umfange, *'umūm*, nach kongruent sein“. Der kritisch-eindringende Sinn Avicennas tritt hier besonders deutlich hervor, der sonst neben seinem Streben nach kühnen Konstruktionen nicht sichtbar wird.

¹⁾ G. A.-M. *Introduction à Avicenne*. Son épître des définitions, traduction avec notes. Préface de M. Asin Palacios; Paris 1933, Bibliothèque Française de Philosophie, 3. sér.

In dem Texte 4, 4 u. von dem es heißt: rien n'a pu jusqu' ici éclairer le sens de ce passage très obscur, will Av. die Unterscheidung durch qualitative Bestimmungen, *tamyiz*, der strengen Definition gegenüberstellen. Da nun alle Eigenschaften, die aus dem Wesen fließen, in die Definition aufgenommen werden müssen, muß auch dieser *tamyiz* in ihr verwendet werden. „Er verändert dadurch seine Natur“ als einer oberflächlichen und tendenziösen¹⁾ Betrachtungsweise und wird in die logisch strenge Definition aufgenommen. Alle allgemeinen qualitativen Bestimmungen sind nun aber in dem *genus proximum* enthalten, wenigstens potentiell. „Weil die wirkliche Wesensform das, was sie ist, durch die Vollkommenheit ihrer wesentlichen Eigenschaften ist, aktuell oder potentiell, so stellte man als Bedingung der Definition die Angabe des *genus proximum* auf.“ Das Wesen der Definition ist ja dann erreicht, „wenn in der Seele sich eine begriffliche Erkenntnisform einzeichnet, die der wirklichen Wesensform (der Außenwelt) kongruent ist“. Aber, 5, 6, „man darf sich nicht auf die wesens-formale Differenz beschränken ohne die materielle“, d. h. auf die aus der Form fließende ohne die von der Hyle kommende. Dabei, 6, 8, muß man die formale Hinsicht,²⁾ *rationem formalem*, unter der man das Objekt untersucht, immer im Auge behalten.

„Der Weise (Aristoteles, 8, 14) gibt für die Vertauschung von Teil und Ganzem ein einzigartiges Beispiel: ‚Das Tier ist ein belebter Körper‘, aber darin liegt ein Mysterium“, nämlich das der „Verwandtschaft“ von Gattung und Materie, ein berühmtes Problem der klassischen Philosophie. Diese Feinheiten übersieht: „Le Sage (Aristot.) donne de ceci un autre exemple . . . ce qui reste obscure“, ebenso 10, 3 u. wo mit Mysterium die Reziprozität von Gattung und Art gemeint ist, die Porphyrius berührt. Durch sie wird auf die gemeinsame Grundlage beider hingewiesen, ein ungelöstes Problem, das Avicenna andeutet: Der Gegensatz von *privatio* und *habitus* darf nicht (10 u) als „*jugement contraire*“ bezeichnet werden (noch *habitus* als „*opposition*“). Es sind objektive Verhältnisse gemeint, und diese Art des Gegensatzes ist keine Kontrarität. S. 66, 7 u. wird die Art definiert „in anderer Weise sagt man, sie ist die Antwort auf die Frage: ‚was ist das Ding‘, indem zugleich andere Individuen daran

¹⁾ „Sie will ein Ding verstehen in der Zielsetzung auf ein anderes“, *li-'ağli* usw. Der Beginn von Abschnitt S. 5,1 ist der Nachsatz von S. 4,7 u. (*fa-kamā-'anna*).

²⁾ un aspect de ce qu'il cherche gibt diesen feinen Gedanken Avicennas nicht wieder.

teilnehmen“ (im Französischen nicht wiederzuerkennen: en cas d'équivoque, ce qui se dit en dernier“; 'āhara, nicht 'āhīran). 67, 8 und 5 u. wird Substrat und Inhaerens vertauscht. In dem einen Falle hat das Substrat kein eigenes Sein ohne die Form, in dem zweiten Falle kann es auch ohne die neue Form bestehen, jedoch verleiht die Form ihm die Wesenheit einer besonderen physischen Art (statt qui est en cette chose muß es heißen: en qui est cette chose u.s.w.).

In dem aktiven Verstande (33, 10) kommt deutlich zum Ausdruck, daß er die Platonischen Ideen in sich trägt und die „geistige Welt“ Platons ist; denn er ist selbst „Substanz, die als Inhalt reine Wesensform ist.“ „Sie (diese übermaterielle Wesensform-welt) ist die Wesenheit jedes wirklichen Dinges“ der Sinnenwelt. Die Art-inhalte aller irdischen Dinge subsistieren in jener himmlischen Welt (verfehlt ist also: ainsi que l'on obtient la quiddité de tout être). Seltsam berührt der Ausdruck S. 117,4; 121,5; 131,3 u. daß sich Sphaere und Sterne bewegen „au-dessus du centre“ statt: „um, 'ātā-, das Zentrum. S. 104,1 u. will Avicenna das Streiten um Wortbedeutungen ausschalten, die ja auf willkürlicher Setzung, thesis, *waḍ'*, beruhen, also nicht: il n'y a pas de contestation là-dessus“ sondern pas de logomachie. S. 33 u. wird die Philosophie Avicennas richtig als Illuminations-philosophie erkannt; denn der aktive Weltgeist, der die Ideenwelt Platons in sich trägt, erleuchtet jeden Menscheng Geist und aktualisiert dadurch dessen Erkenntniskraft. Danach müßte S. XXII die „Philosophie orientale“ (nach der Fehl-vokalisation *mašriqiyah*) als Illuminationsphilosophie (*mušriqiyah*, auch *'išrāqiyah*) übersetzt werden. Dies ist bei Avicenna allerdings noch keine Mystik, wie Suhrawardī sie später formte, enthält aber doch Züge, die zur Mystik neigen.

Die Seele ist (68, 5) „eine unkörperliche, von dem Stoffe trennbare Komponente, durch die in Verbindung mit einer körperlichen Komponente eine besondere physische Art sich differenziert“ („als besonderes Wesen darstellt“, nicht wiederzuerkennen in: une partie incorporelle séparée par laquelle, ainsi que par une partie corporelle, on distingue une espèce physique).

Besonders sind die arabischen Praepositionen abzuwägen. Sie enthalten nicht minder als die Termini einen scharf umrissenen Sinn; denn die Sprache Avicennas ist an Knappheit und Klarheit eine durchaus klassische. S. 74, 4: Die erste Materie wird in den actus primus des Daseins gehoben „pour recevoir la forme“, richtig: „dadurch, daß sie die Form aufnimmt“ — „à une puissance réceptive“, richtig:

„auf Grund einer (durch eine) aufnehmenden Potenz in ihr“.¹⁾ *li-* hat diese beiden Bedeutungen. „Sie hat in sich keine andere Wesensform als den Begriff der Potenz“ (verfehlt: *si ce n'est au sens de puissance*, richtig wäre: *le sens de puissance*). Das Sein kommt ihr zu „in ihr selbst“ und „ihr selbst“, nicht durch ein tiefer liegendes Substrat, sondern so, daß sie selbst Trägerin des Seins ist (verfehlt: *à cause d'elle-même*).

Die Bestimmung „des verwirklichten Verstandes“ 32,5 u. bleibt auch wohl für G. unklar. Er wird durch die Wesensform vollendet, *au point d'intelliger celle-ci et de l'enserrer par l'acte quand elle veut*. *ḥaṣara-ḥā* (enserrer „einengen“) bedeutet ein restloses deduktives Erkennen, so daß alle Bestimmungen durch klare Abgrenzung von Verwandtem und Gegensätzlichem erfaßt werden, also das distinkte Erkennen, während *ʿql* (intelliger) das klare Denken der Wesensbestimmungen in sich bedeutet. Der obige Satz bedeutet also: „so daß die Seele die Wesensform klar und distinkt (statt: enserrer) aktuell erkennt, wenn sie will“.

Wichtig ist die Definition der *Physis* (Naturkraft; 92,2): „das erste, direkte und wesenhafte Prinzip der wesenhaften (nicht akzidentellen) Bewegung und Ruhe des eigenen Substrates“, wogegen die französische Wiedergabe sagt: *La nature individuelle est par essence principe premier, par un certain mouvement qui est essentiellement en lui et par son repos essentiel*. Da eine kurze Umschreibung lautet: „für jede Veränderung und Beständigkeit“, muß danach die Definition gedeutet werden: „für die wesenhafte Bewegung . . .“ (*li-harakati-mā st. bi-*). Alle Termini sind in der Wiedergabe falsch bezogen und gedeutet; „qui est en lui“ umschreibt im Arabischen das Substrat: „in dem es ist“, nicht das Inhaerens: „das in ihm ist“. Ueber die Himmelsphaere fehlen S. 90, 11 u. die Worte „ihre Form hat ein Substrat, aber sie enthält kein Element des physischen Werdens noch eine (nicht verwirklichte) Hyle“.

Der Körper, S. 100, 4; 102 Nr. 1, ist ein „étendu sous trois dimensions et qui est en puissance“. „L'expression 'en puissance' reste obscure“. Nach dem Arabischen ist der Körper „ein Endliches, das ausgemessen werden kann (oder: wird) nach drei potentiellen Ausdehnungen“; denn im Wesen des Körpers liegt nicht eine bestimmte Dimension. Dann müßte jeder Körper diese besonderen Dimensionen besitzen. Sein Wesen enthält die drei Dimensionen

¹⁾ Das Substrat (79, 7) wird nicht für das Inhaerens konstituiert (*pour ce qu'il reçoit*), sondern durch dasselbe.

also nur der Potenz nach. Ihre konkret-individuelle Aktualisierung muß dann durch außerwesentliche Momente erfolgen. Nach demselben Grundsatz ist auch die Quantität ein Akzidens des Körpers, nicht sein Wesen.

„Form“ bedeutet auch äußere Gestalt nach den quantitativen Verhältnissen. S. 102 Nr. 2 „Nous ne l'avons pas jusqu' ici rencontré chez Avicenne“, und doch liegt dieser Begriff in den Worten S. 101 u: „Es besteht also ein Unterschied zwischen der körperlichen Form, die in die Kategorie der Quantität gehört (die Gestalt) und der Form, die Substanz ist (als Wesensform)“. Wie verfehlt es ist *Physis, tabī'ah* mit „nature individuelle“ wiederzugeben, erhellt aus dem Widerspruch S. 99,5 (92,1) „la nature individuelle universelle“, richtig: „die allgemeine Naturkraft“, wogegen *tab'* die differenzierte Naturanlage (nicht: la nature spécifique) bedeutet.

In dem Begriff der Substanz (S. 103) ist es das Wesentliche zu betonen, daß sie ihr Dasein selbst trägt (per se und in se hat), nicht durch ein Substrat, und sodann, daß dies sich unterscheidet von dem a se (verursacht sein durch sich). Ein per se kann also mit einem ab alio zusammentreffen, ohne daß eine Kontrarität dabei zur Geltung käme. Daher sagt Avicenna „Substanz ist jedes, das in sich selbst (d. h. für sich, an sich) seiend ist. Dabei kann es, um zum Dasein zu gelangen, eines anderen Wesens bedürftig sein (der Ursache), mit dem es in eine Verbindung tritt (durch die Kausalfunktion), sodaß es dann actu zum Bestehen gelangt.“ Die Wesenheit kommt bei der Substanzbestimmung also nicht in Frage, da auch das Akzidens eine eigene Wesenheit besitzt. Diese wesentlichen Momente gehen verloren in den Worten: On appelle substance tout être qui a une essence propre, mais qui a besoin dans l'être d'une autre essence à laquelle il se conjoint de manière à subsister en acte. Dazu im Kommentar: „L'expression 'à laquelle il se conjoint' garde quelque étrangeté“. Zu jedem dieser Worte könnte man in Anmerkungen zeigen, wie ihr Irrtum aus Fehlaufassungen des Arabischen entstanden ist. Leider erlaubt dies der Raum hier nicht.

Ebenso wie der Begriff der Substanz ist der des Akzidens wesentlich und enthält den Typus Avicennaschen Denkens (S. 107, 8). Es besitzt sein Dasein nur, indem es, selbst unselbständig, von einem anderen getragen wird, ist also „jede objektiv wirkliche Bestimmung für ein (in sich seiendes, substantielles) Ding (diesem anhaftend), ohne innerer Bestandteil von dessen Natur zu sein“, verfehlt im Französischen: „toute idée d'un être existant pour une chose . . .“ *li-š-šay'i* wäre noch klarer: „an einem Dinge“, „ihm

gehörig“, „sich an dieses anschmiegend“. Der Kommentar: „probablement l'accident propre“ engt den Begriff zu sehr ein. Auch das zufällige Akzidens ist gemeint. „Jede Bestimmung, deren Dasein im ersten Augenblicke des Trägers noch nicht vorhanden ist“, das also von außen hinzutritt (abgeblaßt S. 107 u. Die dritte Definition, mit Nr. 4 kommentiert, enthält in ihrer Wiedergabe einen *circulus*, idem per idem).

Im Folgenden will Avicenna den Aussagesinn eines Konkreten z. B. „dieses Weiße“ und eines Abstrakten: „die weiße Farbe“ unterscheiden. „Das Weiße“ ist zwar ein logisches Akzidens, aber kein ontologisches; denn es enthält seinen Träger in sich („dieses individuelle Weiße = weiße Ding ist eine Substanz“), besagt kein Konstitutivum des Objekts, ist logisch, „an, in einer Substanz“, aber ontologisch nicht in einem Realsubstrate, *mandū* (sujet d'inhésion) noch in einem Ur-substrate, *mahall* (wie die Hyle), das erst durch ein Inhaerens zur Wirklichkeit gelangt (undeutlich: *réceptacle*). „Aber die weiße Farbe (als abstrakter Inhalt) verhält sich so“ d. h. wie ein ontologisches Akzidens. „Die weiße Farbe wird von der Seele und dem Schnee nur im abgeleiteten (analogen und adjektivischen) Sinne ausgesagt, aber nicht als solche, d. h. als reine Wesenheit.“ Man sagt vom Schnee „er ist weiß“, aber nicht: „er ist die weiße Farbe“ als Wesenheit und in wesenhafter Weise. Hierzu wäre ein anderer Kommentar erforderlich gewesen als: „Ceci reste obscur“.

Der Begriff des *aevum* (S. 135) bleibt zu erläutern. Während die Zeit die Dauer der Bewegung und der bewegten Dinge mißt, ist das *aevum* die Dauer der unveränderlichen Wesen. Diese Dauer hat also keine Phasen, steht außerhalb der Zeit wie die unveränderlichen Ideen und Wesenheiten. Dies ist gemeint mit dem Ausdruck: so ist „die Beziehung des unveränderlich Dauernden zur Seele“. Diese faßt die gesamte Dauer, sogar eine ewige, in einem einzigen Begriffe zusammen.

Im Werdeprozesse ist die Privation, *adam* (S. 157, le non-être ist verfehlt) eine Grundvoraussetzung. „Sie ist eines der Prinzipien und besteht darin, daß etwas in einem Dinge (dem Traeger) nicht vorhanden ist, das jenes an sich tragen müßte und in dem jenes (als Inhaerens) sein sollte.“ Das Französische verdunkelt die klassische Klarheit des Arabischen: Le non-être, qui est l'un des principes, est ce qui n'est pas dans une chose essence de cette chose. Il lui appartient de recevoir la chose et d'être en elle“, — ein Mißgriff in allen Termini.

Zum Begriff der Ruhe (S. 159) gehört die Dauer eines Zustandes in

einer beliebigen Zeit. „Dann ist das Ding greifbar in zwei Augenblicken (an demselben Orte und als identisches).“ Diese Worte umgeht der farblose französische Ausdruck, der damit zugleich einen *circulus* in der Definition begeht: *Il se trouve donc en repos pendant deux instants.*

Von der Definition der räumlichen Reihe, *tatāli*, neben der zeitlichen, *tawāli*, S. 182, kann man nicht behaupten: „Cette définition reste bien obscure; denn jene ist „eine Vielheit von Dingen in bestimmter Lage, durch Zwischenräume (Dinge anderer Gattung‘) unterbrochen“.

Das Kausalproblem wird in den letzten Definitionen (von Nr. 67 an) behandelt. Das wesentliche Moment liegt darin, daß Ursache und Wirkung aus dem Sein definiert werden. Dabei ist die Reihe: Ursache-Wirkung ($a-b$) nicht umkehrbar ($b-a$). Die Kreisbewegung ist ausgeschlossen.¹⁾ Wenn demnach irgendwo ein neues Sein entsteht, muß es von einem gebenden Prinzipie herkommen. Es ist nicht in dem Wesen der Wirkung notwendig gegeben. Sonst könnte es an ihr nicht entstehen (und eventuell wieder vergehen). Die Kommentare versäumen darzulegen, daß damit eine analytisch-deduktive Auffassung des Ursachenprinzips gegeben ist. Mit seiner Leugnung müßte das Widerspruchsgesetz fallen; denn die Wirkung müßte ihr Dasein zugleich aus sich besitzen und auch nicht besitzen. Dies ist der wesentliche Gedanke Avicennas. Die innere Notwendigkeit des Ursachengesetzes ist eine primäre Evidenz.

Die Art der Notwendigkeit, die zwischen Ursache und Wirkung herrscht, ist die des Seins, S. 191. Jedoch faßt Avicenna auch eine Ursache auf, die „allein“ besteht, *farid* (*suréminente*) und frei ihr kausales Wirken beherrschen kann. Dürfte dieser Text nicht in der Theodizee Verwendung finden? Da das Wirken Gottes das „absolute Schaffen“ ist, *'ibdā'* (193), muß in dieser Definition der Gedanke Avicennas zur Geltung gelangen. Es besteht darin, daß einem Dinge ein absolutes (nicht durch Hyle oder Substrat eingeschränktes) Sein zukommt und zwar von einer Ursache her, ohne Mittelursache (Instrument), während es in sich nur die Bestimmung hat, nicht vorhanden zu sein (d. h. kontingent aus seinem Wesen). Aber, was es in sich besaß (die Kontingenz in der Phase des Nichtseins) verlor es durchaus (als es zum Sein gelangte, indem aber die Kontingenz in der Phase des Seins als wesenhafte bestehen blieb).“ G. bemerkt: *La pensée d'Avicenna reste ici obscure, indem sie übersetzt: „avoir un être exempt de tout lien avec une cause, sans inter-*

¹⁾ In der Definition S. 184 muß der Satz ausfallen: *L'être de la cause est en acte*; denn *hādā* gehört zu *wuğūdi-hā*.

médiaire, tandis qu'elle avait en soi de ne pas être etc.“ Die Kontingenz ist damit deutlich ausgesprochen. Dann ist aber das Band der Abhängigkeit von der Ursache unbedingt erforderlich, — was der arabische Text auch deutlich ausspricht. Die erste Definition des *'ibdā'* besagt: „die Grundbestandteile eines Objektes setzen, ohne daß diese von einem anderen hergenommen werden (unklar: non à partir de quelque chose) und ohne instrumentale Vermittlung“. Die Natur des absoluten Schaffens ist dadurch in der Funktion und dem Objekte (das ganz erschaffen wird, nicht aus einem wirklichen Stoffe) deutlich umrissen.

Zu besonderer Feinheit der Begriffsbildung schwingt sich die Ideenwelt Avicennas empor in dem Begriff der Zeitschöpfung, *'ihdāt* und Ewigkeit *qidam*. Beide werden im allgemeinen richtig dargestellt, und so bleiben nur noch kleinere Punkte zu berichtigen übrig. Der erste Begriff von *qidam* ist der relative (nicht: par analogie), daß etwas früher ist als ein anderes. In den beiden anderen Bedeutungen ist quidam nicht priorité, auch nicht antiquitas, sondern aeternitas. Dies „n'a pas eu de principe“, besser: hat kein äußeres, übergeordnetes Prinzip, von dem es (hier also Gott) untergeordnet würde. Ein inneres Seinsprinzip hat Gott wohl, das mit seinem Wesen zusammenfällt. *'ihdāt* nicht: produktion, sondern Erschaffung in der Zeit und von etwas Zeitlichem. S. 196, 1 u. ist celui-ci comme celui-là zu erklären (in der individuellen Teilzeit und in der ganzen Zeitreihe). *'ibdā'* nicht: la production de l'essence (die Wesenheit wird auch von dem *'ihdāt* hervorgebracht), sondern: absolutes Erschaffen außerhalb der Zeit und überzeitlicher Dinge „nicht aus einem anderen Ding“ (verfehlt: mais non à partir de quelque chose (193, 3). Eine Dittographie ist 191, 13; im Druck von Bombay 1318 (1900) S. 65, 6 u. Dieser Druck nachzutragen zu XXXV, 10 u.). *dāt* ist 180, 9 u. mit Substanz (statt essence) zu geben und zu erklären, wie die Seele als „Attribut“ des Leibes bezeichnet werden könne. Sie ist „getragen“ im Leibe wie ein Inhaerens. *'awāriḍ* sind (177, 7 u.; 178, 4) nicht: les côtés de la quantité, sondern die Akzidentien derselben. Der Punkt ist nicht: une essence non rectiligne, sondern etwas Geradliniges. In dem Texte 100, 6 ist die bekannte Variante *yufraḍu* zu *ya'riḍu* zu nennen: „Der Körper ist eine Form (Gestalt), in der drei Dimensionen angenommen werden können“ nicht nur: à laquelle peuvent survenir trois dimensions. Zu der Auffassung (92): Die Naturkraft ist eine den Körper durchdringende, *sāriyah*, Kraft, ist an die Lehre von der Verborgenheit (*kumūn*) der Elemente im Körper zu denken. Alle Elemente sind in jedem Körper enthalten,

nur durchdringen, *sāriyah*, sie sich gegenseitig und bald kommt dieses, bald jenes zur Erscheinung. In diesem Sinne ist die „durchdringende“ Naturkraft: *principe de ceci et de cela*. Sie läßt bald dieses, bald jenes Element in die Erscheinung treten. Man vergleiche die bekannte Lehre des *Nazzām*. Das Realsubstrat (79) muß eine Entelechie besitzen und im gegebenen Falle bereits immer eine Entelechie gehabt haben, weniger klar: *à laquelle il appartient d'avoir une perfection quelconque, et qui l'a possédée*. Auch (51,5) in: *achève de donner . . .* liegt der Begriff der Entelechie. Der natürliche Verstand (31, 6) ist nicht eine Fähigkeit, die die Unterscheidung entre le laid et le beau vollzieht, sondern die zwischen Gutem und Bösem. Dazu allein stimmt die darauf folgende Umschreibung der Synderesis. Die *Kalok'agathia* wäre heranzuziehen.

Die „*définition satisfaisante*“ ist die „nur überredende“, nicht überzeugende, von dem Scheinbeweise, dem „Ueberredungs“-beweise auf die beschreibende Definition übertragen (26, Nr. 1). Die notwendigen und aus wesentlichen Ursachen inhaerierenden Akzidentien, *tāzimah*, 24, 3, sind als: *accidents inhérents* undeutlich bezeichnet, ebenso „das Erkennen der Wesenheit“ *tahagquq* mit: *constater* 23,6 u. *La perfection de son être essentiel* ist etwas anderes als „die wesenhafte Entelechie (Vollendung) seines Seins“, 22, 2 u; *un aspect de ce qu'il cherche* (6, 8) ein anderes als die formale Hinsicht, *ratio formalis* der Untersuchung. In der Definition, 5, 6, „sagt man sogar, man soll sich nicht auf die wesens-formale, *ṣūri*, beschränken“ (nicht von der *distinction: qui ne se limite pas . . . à la différence formelle*). *ḥaqiqah* wird in den Kommentaren als „Wesenheit“ erkannt. Damit rückt G. ab von der üblichen Fehlübersetzung von *ḥaqiqah* mit *réalité*, müßte dann aber auch 2, 2 u. statt *définition réelle*: „eigentliche (wesenhafte)“ Definition sagen und die „non réelles“ durch „uneigentliche“, „unwesenhafte“ ersetzen. Das Verstehen der Aussagen „im eigentlichen“ und „wesenhaften“ Sinne, das ein Kennzeichen der Schärfe und Exaktheit des klassischen Denkens bildet, hätte dabei erläutert werden müssen. Einen Monisten kann man Avicenna nicht nennen, trotz seiner Lehre von der Emanation.

Zweifellos bedeutet die Arbeit G.s einen bedeutsamen Schritt vorwärts in die uns noch so völlig unbekanntere höhere Geisteskultur der uns verwandten Perser. Will er doch von einer Schlüsselstellung aus den Definitionen den Eingang in diese Welt erzwingen und vor ihrer Größe Achtung erwecken. Wie viel besser würde dieses Ziel erreicht worden sein, wenn alle Definitionen adaequat wiedergegeben und erklärt worden wären. Leider wurden an vielen Stellen

gerade die Feinheiten verfehlt. Wer sich nach den französischen wiedergegebenen Definitionen die Geisteswelt Avicennas vergegenwärtigt, erhält doch nur wieder eine Karikatur dieses Aristoteles des Orients, wenig geeignet, unsere Blindheit für diese Hochkultur in Sehen zu verwandeln.

Kleine, Dr. Wilhelm: *Die Substanzlehre Avicennas bei Thomas von Aquin* auf Grund der ihm zugänglichen lateinischen Uebersetzungen. Freiburg 1933, Herder. gr. 8. 220 S. M 5,—.

Das Thema, das Kleine behandelt, ist sehr zeitgemäß und dazu auch überzeitlich. Trifft es doch einen Angelpunkt der philosophia perennis, zugleich in deren Bewegungen und inneres Leben hineinleuchtend, und auch eine Grundfrage unserer Weltkenntnis überhaupt. K. unterscheidet kritisch die Gestalt des „arabischen“ Avicenna von der des lateinischen. Aber für die Grundfragen, in denen hunderte von Paralleltexten zur Vergleichung geboten werden, kommt naturgemäß die philologische Kleinarbeit nicht so sehr in Frage. Die philologische Genauigkeit stellt wohl einzelne Fehlübersetzungen richtig, den Geist des Ganzen, der durch viele kongruente Texte bewiesen wird, wird sie nicht anders gestalten. Ein Nichtphilologe wird aber auf viele Feinheiten verzichten müssen. Im Arabischen gibt es mehrere Worte für Substanz: 1. *ḡauhar*, das eigentliche Wort für den Träger der Akzidentien, 2. *ḏāt* = „Träger“, „in sich bestehendes“, aber auch „Wesen“ im allgemeinen (in französischen Wiedergaben mit *essence* = „Wesenheit“ unadäquat übersetzt) *ousia* und auch: „etwas“, *aliquid*, schließlich auch das Selbst und Identische, 3. *ḥaqiqah* = „wirkliche Wesenheit“, die in sich (*per se*) Bestehen hat, im Französischen fast regelmäßig verfehlt als *réalité* (Wirklichkeit = *wuḡūd*) wiedergegeben. 4. *mahall* = Ur-substrat wie die Hyle, das durch sein Inhaerens erst Dasein erlangt und demgegenüber *mandū* das Real-substrat ist, das auch ohne sein Inhaerens Dasein besitzt. Dazu kommt, daß Avicenna auch die „weiße Farbe“ einen *ḡauhar* (*substantia secunda*) nennt und *ḡauhar* auch mit „Ding“ gleichstellt, auch Hyle, *materia* und *forma* Substanzen nennt (*substantiae incompletae*), die getrennt unwirklich sind. Er begründet dies damit, daß sie das Dasein in und an sich unmittelbar besitzen (durch ihr: *esse per se*). Diese verschiedenen Termini bedeuten im Originale verschiedene Auffassungsweisen der Substanz, werden aber in den Uebersetzungen hoffnungslos durcheinandergeworfen. Die Einzelzüge des Bildes, die eine verfeinerte Geistigkeit in sich bergen, gehen damit verloren, und nur der Gesamtanblick bleibt bestehen. Nur in diesem

Sinne (zu S. 7, 7) kann „die Eigenart“ Avicennaschen Denkens aus den lateinischen Uebersetzungen erschlossen werden.

Kleine hält das Substanzproblem für das wichtigste der Philosophie. Die Frage des Seins, Potenz und Akt, Ursache-Wirkung, Notwendigkeit-Zufälligkeit, besonders der Kontingenz sind im Bewußtsein Avicennas wohl von derselben Bedeutung und verdienten eine ebenso eingehende und lehrreiche Behandlung, wie Kleine sie dem Begriffe der Substanz zukommen läßt und zu der man ihm nur gratulieren kann. Aus dem Verlauf der Entwicklung des Themas, von dem der erkenntnistheoretische Teil besondere Beachtung verdient, ergibt sich, daß die Substanzlehre viele andere metaphysische Begriffe voraussetzt, z. B. Ding, Einheit, Ursache, Vollkommenheit (Entelechie, *kamāl*), Wahrheit. Sie alle bilden für Avicenna Bausteine und Fundamente seiner Lehre von der Emanation und Illumination. Von Thomas von Aquin werden diese Thesen abgelehnt zu gunsten der naturgemäßerer Auffassung, daß der Menscheng Geist in sich die Kraft zur Abstraktion und das Gedächtnis für Ideen besitzt. So ergibt sich die eigenartige Tatsache, daß ein Mediziner wie Avicenna eine extrem spiritualistische Auffassung vertritt, während ein Theologe wie Thomas sich in näherer Fühlung hält zur erfahrungsmäßig gegebenen Wirklichkeit. Das beweist eine größere kritische und nüchterne Sehweise bei Thomas.