

FEDOR BENEVICH

Die 'göttliche Existenz': Zum ontologischen Status der Essenz qua Essenz bei Avicenna*

Die Untersuchung der Universalien-Problematik und insbesondere des Status der 'Essenz qua Essenz', bzw. Essenz 'an sich' gilt mit Recht als ein Meilenstein auf dem Weg zum Verständnis der Metaphysik Avicennas. Seine dreifache Klassifizierung der Essenz als 'Essenz qua Essenz', bzw. Essenz 'an sich' (z.B. *insānīya bi-mā hiya insānīya*), 'Essenz in den Partikularien' (d.h. auf der extramentalen Existenzebene (*min ḥārīḡ/ft l-a'yān*)) sowie 'Essenz als Universalie' (d.h. auf der Ebene der Existenz im Intellekt (*ft l-ḍiḥn/l-nafs/l-taṣawwur*)) hat mehrmals das Interesse der Forscher auf sich hingezogen, nicht zuletzt weil es mit der berühmten Theorie der Unterscheidung von Essenz und Existenz bei Avicenna eng verbunden ist.

Avicenna behauptet an der oft besprochenen Stelle *Ilāhīyāt*, V, 1 aus seinem *opus magnum Kitāb al-Šifā'*, dass die Essenz 'an sich', wie z.B. 'Pferdheit', weder partikulär noch universell sei, und dazu weder unter den Einzelsachen noch im Intellekt existent sei¹. Die beiden Charakteristika sind für sie nicht essentiell, sondern notwendige Konkomitanten (*lawāzīm*), welche der Essenz durch die Hinzufügung der einen oder anderen Art der Existenz (entweder extramental oder mental) zukommen².

In dieser Hinsicht bleibt der ontologische Status dieser 'Essenz an sich', welcher in der Forschungsliteratur öfters die Bezeichnung 'die Neutralität der Essenz gegenüber der Existenz' erhalten hat, problematisch: Gibt es eine Priorität der Essenz qua Essenz gegenüber der Existenz? Was ist das genaue logische Verhältnis zwischen dieser Essenz und ihrer 'Verwirklichung' in der einen oder anderen Art der Existenz? Hat diese Essenz ihre eigene Art der Existenz unabhängig von den zwei angesprochenen, oder wird von ihr die Existenz, nur insofern ausgesagt, als die Essenz qua Essenz entweder partikulär, oder universell ist?

* Ich bedanke mich bei Prof. Dr. Peter Adamson und Dr. Rotraud Hansberger sowie dem anonymen Gutachter für ihre Kommentare und nützliche Ratschläge im Laufe der Arbeit an diesem Artikel.

¹ IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā', Ilāhīyāt*, hrsg. von Ğ. Š. QANAWĀTĪ und S. ZĀYID, al-Hay'a al-ʿamma li-šūʿūn al-maṭābī' al-amīriya, Kairo 1960, V, 1, S. 196, 10-11.

² Beispielsweise, *ibid.*, S. 201, 14.

Auf diese und ähnliche Fragen wurde schon einige Male versucht, eine Antwort zu geben. Da es kaum möglich wäre, alle Forschungsergebnisse in Einzelheiten hier zu berücksichtigen, ist es sinnvoll, nur ihre Haupttendenzen zu kennzeichnen: (1) einerseits wird von mehreren Forschern wie M. Marmura, M. Rashed und S. Menn darauf hingewiesen, dass Avicenna die Existenz der platonischen Ideen, welche er als eine 'separate Existenz der Essenz qua Essenz' versteht, ausdrücklich zurückweist³. Trotzdem gibt M. Marmura, der seinen Aufsatz zu diesem Thema eher mit Fragen als mit Antworten beendet, keine eindeutige Erklärung des Status der Essenz qua Essenz, welchen Avicenna anstatt der platonischen Ideen vorschlägt. M. Rashed begnügt sich auch nur damit, eine 'Tendenz' bei Avicenna zu erwähnen, sich der Behauptung einer separaten Existenz für die Essenzen qua Essenzen zu enthalten. (2) Die zweite Tendenz, die bei Forschern wie D. Black und wiederum M. Marmura zu finden ist, ist eine Interpretation der Universalienlehre Avicennas in dem Sinne, dass die 'Essenzen qua Essenzen' auf der Ebene der göttlichen Providenz im Aktiven Intellekt, dem *dator formarum*, ihre Existenz haben⁴. Eine solche Art der Existenz ist bei dieser Interpretation als eine *dritte* Art der Existenz zusätzlich zu der extramentalen und intramentalen Ebene zu verstehen. Man kann sie auch als eine mentale Ebene begreifen, auf der die Essenzen nicht universell (wie es nach Avicennas Theorie normalerweise

³ M. MARMURA, *Avicenna's Critique of Platonists in Book VII, Chapter 2 of the Metaphysics of his Healing*, in J. E. MONTGOMERY ed., *Arabic Theology, Arabic Philosophy, From the Many to the One. Essays in Celebration of Richard M. Frank*, Orientalia Lovaniensia Analecta 152, 2006, S. 355-369, S. MENN, *Avicenna's Metaphysics*, in P. ADAMSON ed., *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, S. 157-158 und M. RASHED, *Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants*, in V. CELLUPRICA, C. D'ANCONA, R. CHIARADONNA eds., *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici: Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e arabe. Atti del convegno internazionale Roma, 19-20 ottobre 2001*, Bibliopolis, Napoli 2004, S. 107-171. In letzterem Artikel wird von M. Rashed überzeugend bewiesen, dass die Polemik gegen die platonischen Ideen tatsächlich eine Kritik an der Universalienlehre der Schule der Bagdader Peripatetiker (wie Yaḥyā Ibn 'Adī) darstellt. Trotzdem wird nicht ausreichend erklärt, welche Position Avicenna statt dieser Lehre annimmt, wobei er die Mehrheit der Begrifflichkeiten von ihr übernimmt. Den Gedanken, dass Avicenna sich in *Ilāhīyāt*, V, 1 vor allem mit Yaḥyā Ibn 'Adī auseinandersetzt, unterstützt auch S. Menn.

⁴ D. BLACK, *Avicenna on the Ontological and Epistemic Status of Fictional Beings*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 8, 1997, S. 425-453 : S. 440-441 : « Given Avicenna's adamant rejection of Platonic ideas, the only sense in which pure quiddities could be said to "exist" in their own right in Avicenna would be in virtue of their eternal existence in the divine mind », und D. BLACK, *Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna*, « Mediaeval Studies », 61, 1998, S. 45-79 : S. 54-57 : « In the *Metaphysics* Avicenna takes the quiddity's divine existence in God's providential understanding to be identical with the common nature itself ». S. auch M. MARMURA, *Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his Shifā'*, in Id., *Probing in Islamic Philosophy: Studies in the Philosophy of Ibn Sina, al-Ghazali and Other Major Muslim Thinkers*, Global Academic Publishing, Binghamton 2005, S. 43 : « Avicenna tells us that predicables (using this term in its general sense to include essences) exist prior to multiplicity, in angelic and divine knowledge ».

geschehen soll), sondern qua Essenzen existieren. Eine solche Existenz beschreibt man in Forschung traditionell als 'göttliche Existenz' (*al-wuġūd al-ilāhī*) — mit dem Begriff, welcher von Avicenna selbst in *Ilāhīyāt* V, 1 benutzt wurde⁵.

Der Analyse eben dieses letzten Begriffes, nämlich der 'göttlichen Existenz', ist der größte Teil dieses Artikels gewidmet. Da beide beschriebenen Tendenzen schon auf den ersten Blick mit einander kaum kompatibel zu sein scheinen, braucht man m.E. eine neue Erklärung des ontologischen Status der Essenzen qua Essenzen bei Avicenna. Im Weiteren wird versucht festzustellen, wie der Gedanke einer göttlichen Existenz der Essenzen bei Avicenna mit einer ausdrücklichen Zurückweisung der platonischen Herangehensweise an dieses Problem zu verbinden ist. Es soll gezeigt werden, dass die göttliche Existenz nicht mit der Existenz der Essenzen im Aktiven Intellekt zu identifizieren ist, sondern sie ist die Existenz wortwörtlich eines Teiles (*ġuz'*) eines gesamten individuellen, bzw. universellen Dinges (*šay'*). Die Essenz qua Essenz eines Individuums wie Zayd (d.h. seine 'Menschheit') besitzt 'alleine' die göttliche Existenz. Dabei hat die Essenz mit den Akzidentien (d.h. das Individuum 'Zayd' als solches) eine natürliche Existenz. Jedoch kann man die göttliche von der jeweiligen Art der Existenz nur epistemologisch unterscheiden, wobei sie metaphysisch eins sind. Es wird außerdem gezeigt, wie gut eine solche Auslegung mit den neuesten Entwicklungen in der Forschung zum Problem des Wissens Gottes von den Partikularen zu verknüpfen ist. Schließlich spricht diese Interpretation der göttlichen Existenz auch für die jüngste Auslegung der Essenz-Existenz-Problematik von A. Bertolacci und zwar, dass man bei Avicenna keine Priorität der Essenz gegenüber der Existenz finden kann⁶.

Wenn man sich mit der Universalienlehre Avicennas beschäftigt, kommt man nicht umhin, die Abhandlung dieses Themas in *Ilāhīyāt*, V, 1 zu untersuchen. Man beginnt eine Untersuchung dieses Kapitel normalerweise mit dem *locus classicus*, an welchem Avicenna die Essenz qua Essenz von dem Partikulären und Universellen aussondert⁷. Trotzdem ist diese Stelle nicht der Anfang des Kapitels. Das erste Thema dieses Kapitels, welches sich im Großen und Ganzen mit dem Universellen (*kullī*) beschäftigen soll, ist logischerweise eine Untersuchung der möglichen Bedeutungen des Universellen. Obwohl diese Bedeutungsanalyse des Universellen in der Forschung nicht beachtet wurde, liefert sie — wie gleich

⁵ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 205, 2.

⁶ A. BERTOLACCI, *The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics: The Text and Its Context*, in F. OPWIS, D. REISMAN eds., *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion. Studies in Honor of Dimitri Gutas*, Brill, Leiden - Boston 2012, S. 257-288.

⁷ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 196, 6-13.

anschaulich wird — wichtige Daten zum Verständnis des ontologischen Status der Essenzen.

Avicenna behauptet, dass es drei Arten des Universellen gibt: (1) das, was vom Vielen *in actu* (*bi-l-fi'l*) prädiziert wird; (2) das, was vom Vielen prädiziert werden kann, aber nicht unbedingt muss (als Beispiel wird das siebeneckige Haus angeführt, von dem es *in actu* nicht unbedingt viele geben muss, damit es universell ist)⁸; (3) das, dessen Konzeption nicht ausschließt, dass es von vielen prädiziert wird (*ma'nā lā māni' min taṣawwurihī an yuqāla 'alā kaṭīrīn*), obwohl es wegen einer außerhalb Ursache nur eine seine Instanz geben kann⁹. Eben die letzte Bedeutung des Universellen wird von Avicenna als die beste und die anderen einschließende bevorzugt, denn sie erlaubt ihm am einfachsten, das Universelle vom Partikulären zu unterscheiden. Er erklärt, dass das Partikuläre eben das ist, dessen Wesen (*dāt*) eine solche Möglichkeit der Prädikation vom Vielen ausschließt. Dieser Übergang vom traditionellen Verständnis des Universellen als 'des vom Vielen ausgesagten', welcher noch bei al-Fārābī zu finden ist¹⁰, zu dem, « was die Möglichkeit der Prädikation von dem Vielen nicht ausschließt » scheint auf den ersten Blick nicht besonders signifikant zu sein. Jedoch verbirgt sich hinter ihm die Lösung eines wichtigen Problems der Universalienlehre, welche eine fundamentale Schlussfolgerung für die Metaphysik Avicennas hat. Avicenna beantwortet nämlich eine Frage, die für die antiken Kommentatoren mit ihrer traditionellen Definition des Universellen nicht zu beantworten war¹¹: welchen Status die einzigartigen Seienden (τὰ μοναδικῶς ὄντα) wie Sonne oder Mond haben. Einerseits ist jedes von ihnen ein Individuum, andererseits kann es zu keiner universellen *species* gehören, weil sie dann von den vielen Sonnen

⁸ Zu diesem zweiten Fall s. T.-A. DRUART, *Avicennan Troubles: The Mysteries of the Heptagonal House and of the Phoenix*, « *Tópicos* », 42, 2012, S. 51-73. Die Analyse in diesem Artikel ist sehr interessant, aber leidet daran, dass Avicenna trotz der Meinung von T.-A. Druart nicht unbedingt das Beispiel von Phoenix mit dem siebeneckigen Haus ersetzen will. Nämlich, führt er in IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā'*, *al-Mantiq*, *al-Burhān*, ed. A. 'AFĪFĪ, al-Maṭba'a al-amīriya, Kairo 1956, II, 4, S. 144, 17 - 145, 1 beide Beispiele an.

⁹ IBN SĪNĀ, *Ilāhiyāt*, V, 1, S. 195, 6-15. Die letzte Definition des Universellen ist für Avicenna sehr wichtig. Er wiederholt sie in IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Šifā'*, *al-Mantiq*, *al-Madḥal*, edd. Ğ. Š. QANAWĀTĪ, M. AL-ḤUḌAYRĪ, A. F. AL-AHWĀNĪ, al-Maṭba'a al-amīriya, Kairo 1952, I, 5, S. 26, 15-16 und *Burhān*, II, 4, 145, 3. Es scheint, dass eben der epistemologische Kontext der letzten Stelle Avicenna zur Herausarbeitung dieser Definition geführt hat.

¹⁰ AL-FĀRĀBĪ, *Madḥal*, ed. D. DUNLOP, in *Al-Farabi's Eisagoge [Kitāb Īsāghūjī ayy al-Madkhal: text and translation]*, « *The Islamic Quarterly* », 3, 1956, S. 119.

¹¹ Dazu s. P. ADAMSON, *One of a Kind: Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation*, in R. CHIARADONNA, G. GALLUZZO eds., *Universals in Ancient Philosophy*, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2013, S. 329-351.

ausgesagt wird — es gibt aber nur eine Sonne¹². Jedoch behauptet Avicenna, dass ‘Sonne’ universell ist, weil sie von den vielen ausgesagt werden kann, auch wenn es nicht tatsächlich gemacht wird.

Avicenna steht vor dieser Schwierigkeit nicht mehr, weil er eine andere Definition des Universellen entwickelt. Seine Änderung besteht nicht nur im Definitionswechsel, sondern in einer grundlegenden Feststellung des Unterschiedes zwischen der Essenz (d.h. *māhīya*) und dem Wesen (*ḡāt*) des Individuums. Man könnte sich fragen, was der Unterschied zwischen der Sonne und einem Individuum, z.B. ‘Zayd’ für Avicenna sei, und warum wir von keiner Essenz des ‘Zayd’ sprechen können, die eben wie die Essenz der Sonne die Partizipation nicht ausschließen würde. Die avicennistische Antwort darauf würde lauten, dass Zayd keine Essenz (*māhīya*) wie ‘Zaydheit’ hat. Die Essenz von ‘Zayd’ wäre ‘Mensch’¹³. Hingegen besitzt er ein Wesen (*ḡāt*) oder ‘Diesheit’ (*huwīya*), wie es in *Burhān*, II, 4 angedeutet wird¹⁴. Eben dieses *ḡāt* schließt für ihn die Möglichkeit der Partizipation der Vielen an ihm aus, wobei seine Essenz, welche nicht mehr ‘Zayd’, sondern ‘Mensch’ ist, diese Partizipation erlaubt. Eine Essenz wie ‘Zaydheit’ gibt es für Avicenna nicht. Man könnte es mit der Sonne auf folgender Weise vergleichen: das Wesen der Sonne, nämlich ‘diese Sonne’ ist für Avicenna partikulär und kann von vielen nicht prädiert werden, aber die Essenz der Sonne — zu der bei ‘dieser Sonne’ die Partikularität hinzugefügt wird, damit eine partikuläre ‘diese Sonne’ in

¹² Dieses Problem führte zu epistemologischen Schwierigkeiten wie der Unmöglichkeit einer universellen Aussage über solche Seienden, und deswegen ihrer wissenschaftlichen Behandlung, wie bei IOANNIS PHILOPONI *In Aristoteles Analytica Posteriora commentaria cum anonymo in librum II*, ed. M. WALLIES, Reimer, Berlin 1909 (CAG 13, 3), S. 72-73.

¹³ So bestimmt Avicenna die Art ‘Mensch’ als das ‘*maqūl fī ḡawāb mā huwa*’ (d.h. das, was auf die Frage nach der *māhīya* geantwortet wird) im Falle Zayds und anderer konkreten Menschen (s. IBN SĪNĀ, *al-Naḡāt*, ed. M. T. DĀNEŠPĀḠŪH, Entešārāt-i Dānešgāh, Tehran 1985, S. 13, 3 und IBN SĪNĀ, *al-Muḥtaṣar al-awsaṣ*, ms. Nuruosmaniye 2763, fol. 3v und die entsprechenden Abschnitte der *Madḡal*-Teile der anderen Traktate Avicennas).

¹⁴ IBN SĪNĀ, *Burhān*, II, 4, 145 (« Das Partikuläre (...) ist dasjenige, dessen Bedeutung (*ma'nāhu*) und Konzeptionierung (*taṣawwuruhū*) eine Konzeptionierung des in der Zahl Einzelnen ist, wie unsere Vorstellung (*tawahhumunā*) von Zayd qua Zayd. Diese Diesheit (*huwīya*) von Zayd qua Zayd kann weder in der Existenz, noch in der Vorstellung — geschweige denn vom Intellekt — ein Ding sein, an dem es Partizipation gibt »). S. auch IBN SĪNĀ, *Madḡal*, I, 5, S. 26, 18-27, 5. Obwohl Avicenna nicht ausdrücklich sagt, dass Zayd als Essenz nicht beschrieben werden kann, erklärt er, dass es an Zayd *de dicto* keine Partizipation geben kann. Deswegen kann er auch keine Essenz sein, weil eine Essenz universell sein muss. Der Begriff *huwīya* braucht eine weitere Untersuchung, aber sie hatte wahrscheinlich auch keine Bedeutung der ‘Essenz’ im Sinne der zweiten Substanz (dazu s. die veraltete aber klassische Forschung A.-M. GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sīnā (Avicenne)*, Desclée de Brouwer, Paris 1937, S. 37-40).

der extramentalen Wirklichkeit existiert — kann von ‘dieser Sonne’ abstrahiert werden, und universell sein¹⁵.

Trotzdem werden die Begriffe des Wesens (*qāt*) und der Essenz von Avicenna nicht ganz voneinander unterschieden: die Essenz kann als Wesen bezeichnet werden, weil der Begriff des *qāt*, das wortwörtlich ein ‘Selbst’, bzw. ‘das, was etwas an sich ist’ bedeutet, auf die Essenz anwendbar ist. Man könnte es deutlicher so ausdrücken, dass jede Essenz (*māhīya*) ein Wesen (*qāt*) ist, aber nicht jedes Wesen eine Essenz, denn die Individuen sind auch Wesen, aber keine Essenzen¹⁶.

Diese Unterscheidung ist auch für die Essenz-Existenz-Problematik bei Avicenna entscheidend. Abgesehen von seinen späteren Schriften, wie *‘Iṣārāt wa-Tanbīhāt’*, wo die Existenz (*wuḡūd*) eben der Essenz (*māhīya*) ausdrücklich gegenübergestellt wird¹⁷, findet man in *Šifā’, Ilāhīyāt*, I, 5 im Rahmen der Behandlung der Unterscheidung zwischen einem ‘Etwas’ (*šay’*) und einem Existenten (*mawḡūd*) die berühmte Konklusion Avicennas, dass die Realität (*ḥaqīqa*), welche einem ‘Etwas’ eigen (*ḥāṣṣ*) wäre, seine Essenz (*māhīya*) sei und etwas anderes (*ḡair*) als seine Existenz (*wuḡūd*) darstelle¹⁸. Wenn man diese ziemlich bekannte Betrachtung mit der Unterscheidung zwischen Essenzen und Wesen sowie mit der berühmten Kontingenztheorie Avicennas verbindet (dass Gott der an-sich-notwendig-Existente (*wāḡib al-wuḡūd bi-ḡātihī*) ist und die Existenz den an-sich-kontingent-existent

¹⁵ Eine ähnliche Antwort, aber ohne Entwicklung einer neuen Definition des Universellen, können wir bei THEMISTI *Analyticorum posteriorum paraphrasis*, ed. M. WALLIES, Reimer, Berlin 1900 (CAG, 5, 1), S 13, 26 und einem arabisch-christlichen Philosophen aus der Bagdader Schule der Peripatetiker IBN ZUR’A, *Burhān*, ed. Ğ. ĞIHĀMĪ, R. AL-’AĠAM, in *Manṭiq Ibn Zur’a: al-‘Ibāra, al-Qiyās, al-Burhān*, Dār al-fikr al-lubnānī, Beirut 1994, S. 230-231 finden. S. auch ARISTOTELES, *Met.*, Z, 15, 1040a27-b4, in W. D. ROSS, *Aristotle’s Metaphysics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924.

¹⁶ Die beschriebene Unterscheidung zwischen *māhīya* und *qāt* ist nicht mit der zu verwechseln, die Avicenna in IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 8, S. 244, 17 - 245, 13 erklärt. Dort wird von der Unterscheidung zwischen der Zusammensetzung (*tarkīb, māhīya*) und dem Zusammengesetzten (*murakkab, qāt*) gesprochen, indem der Status der aus Form und Materie zusammengesetzten Essenzen untersucht wird, wie z.B. ‘stupsige Nase’. Darüber hinaus findet man die Unterscheidung zwischen *qāt* und *māhīya* auch im Falle Gottes, der nach Avicenna zwar keine Essenz besitzt (IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, VIII, 4, 347, 10), aber es werden solche Aussagen wie Gott ist An-sich-Selbst- (d.h. an seinem Wesen, *qāt*) Notwendig-Existente für ihn erlaubt. Das bedeutet natürlich nicht, dass Gott ein Individuum ist, sondern verweist darauf, dass *qāt* eher ein logischer als ein metaphysischer Begriff ist, und keine metaphysische Einheit andeutet, sondern nur den Zusammenhang zwischen einem Subjekt und seinen möglichen Prädikaten. — Obwohl Avicenna keine klare Definition des *qāt* dem Leser anbietet, findet man diese bei AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Ḥurūf*, ed. M. MAHDI, Dār al-Mašriq, Beirut 1969, S. 106, wo alle vier Teile des ontologischen Quadrats Aristoteles als *qāt* beschrieben sind. Hingegen kann man als *māhīya* selbstverständlich nur die Abstrakta (universelle Substanzen und Akzidentien) bezeichnen.

¹⁷ IBN SĪNĀ, *al-Iṣārāt wa-l-tanbīhāt*, ed. M. AL-ZĀRĀ’Ī, Maṭba’a būstān-i Kitāb, Tehran 2008, S. 47.

¹⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, I, 5, S. 31, 10ff.

Essenzen (*mumkin al-wuġūd bi-dātihī*) verleiht), kommt man zu einer wichtigen Schlussfolgerung bezüglich seiner Universalienlehre. Die Existenz wird von Gott den Essenzen, aber nicht den Wesen der Individuen verliehen¹⁹. Darüber hinaus wird von Avicenna eben im Bezug auf die Essenz und nicht das partikuläre Wesen gemeint, dass die Existenz ihr als notwendiges Konkomitans (*lāzim* im Unterschied zu *wāġib*) zukommt. Wie dies passiert, werden wir genauer verstehen, wenn wir das Konzept der 'göttlichen Existenz' erklären.

Diese Schlussfolgerungen im Hintergrund behaltend, kann man zur Analyse des ontologischen Status der Essenz qua Essenz übergehen, der das Hauptthema des übrigen Teils von *Ilāhīyāt*, V, 1 ausmacht. Um die ganze Auseinandersetzung mit dieser Problematik nicht beschreiben zu müssen — zumal sie bereits mehrmals unterschiedlichen Untersuchungen unterzogen wurde — gilt es, nur die zwei Hauptideen des Kapitels anzudeuten:

(1) Zunächst besteht Avicenna darauf, dass Essenz unabhängig von universellen und partikulären Existenzweisen auch 'an sich' betrachtet werden kann²⁰. Dieser 'Essenz qua Essenz' kommen in der extramentalen Wirklichkeit dann die Partikularität und im Intellekt die Universalität als die notwendigen Konkomitanten (*lawāzim*) zu²¹.

Hierzu ist zu verstehen, dass der Hauptgedanke, den Avicenna der Auslegung seiner Universalienlehre zugrundelegt, die Unterscheidung zwischen den notwendigen Konkomitanten (*lawāzim*) und den essentiellen Prädikaten (*al-maḥmūlāt al-dātīya*) ist. Diese Unterscheidung, welche für die Metaphysik bei Avicenna grundlegend ist²², bietet ihm einen neuen Weg zur Erschließung der Universalienlehre.

Einerseits hat die Essenz qua Essenz weder Partikularität noch Universalität als essentielle Prädikate, was seine Annahme erklärt, dass sie unabhängig von den beiden Existenzweisen (mental und extramental) betrachtet werden kann (*lā mawġūda fī l-a'yān wa-lā fī l-nafs*)²³. Andererseits sind diese Existenzweisen, die jeweils mit Partikularität und Universalität verbunden sind, doch die

¹⁹ Ich bedanke mich bei Prof. Peter Adamson für den Hinweis auf diese wichtige Tatsache.

²⁰ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 196, 6-13.

²¹ *Ibid.*, S. 201, 14 und 203, 10ff.

²² Dazu s. A. BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Šifā'. A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Brill, Leiden-Boston 2006, S. 111-149, wo beschrieben wird, wie Avicenna die Metaphysik als Wissenschaft anhand der Idee der essentiellen Prädikate der Existenz erklärt. Die Wichtigkeit des Themas für Avicenna ist auch davon abzuleiten, wie oft er zu ihm zurückkehrt: In *Šifā'*, in *Madḥal*, I, 6, S. 33-35 und in *Burhān*, II, 2, 128-131 sowie z.B. IBN SĪNĀ, *Išārāt*, S. 46

²³ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V,1, S. 196, 11.

essentiellen Prädikate der *Existenz*²⁴. Laut der Regel in *Burhān*, II, 2 und II, 3, die Avicenna anscheinend von Aristoteles und der Kommentatorentadition zu *Analytica Posteriora*, A, 4 geerbt hat, müssen die notwendigen Konkomitanten (*lawāzim*) kontradiktorisch (*ἀντικείμενα*, *mu(ta)qābala*) zu einander sein und die Existenzweisen des Substrats, von dem sie prädiziert werden, erschöpfen (*mustawafā*), damit sie als seine essentiellen Prädikate gelten können²⁵. Eben dies passiert im Falle der Universalität und Partikularität. Es gibt nur zwei Arten der Existenz: entweder partikulär oder universell, und keine dritte, denn die beiden sind die essentiellen Prädikate der Existenz. Deswegen muss Avicenna folgern, dass Essenz qua Essenz keine Existenz unabhängig von den Akzidentien (d.h. unabhängig von der Partikularität oder Universalität) hat²⁶. Anders ausgedrückt, es gibt keine dritte Existenz der Essenz separat von den partikulären oder universellen Existenzweisen²⁷.

Somit kann man die erste Hauptidee des untersuchten Abschnittes so formulieren, dass die Essenz nicht umhin kommt, ihre Existenz entweder auf der extramentalen oder intramentalen Ebene zu haben, obwohl diese Existenzweisen in der Theorie Avicennas für die Essenz qua Essenz nicht essentiell sind. Man kann mit einer gewissen Sicherheit behaupten, dass Essenz qua Essenz für Avicenna keine *dritte* Art und Weise der Existenz außer mental oder extramental hat.

²⁴ *Ibid.*, S. 195, 5. Hier werden Partikularität und Universalität als für die Existenz spezifische Akzidentien bezeichnet. Es ist bekannt, dass beide Begriffe (der essentiellen und spezifischen Prädikate/Akzidentien) bei Avicenna austauschbar sind (zu möglichen Ausdrucksweisen für diese Prädikate s. BERTOLACCI, *Metaphysics*, S. 613-616). Dies lässt sich durch sein *Burhān*, II, 2 und II, 3 erklären, wo Avicenna die Primärheit (*awwāliya*) der wissenschaftlichen Betreibung der essentiellen Prädikate des jeweiligen Substrats (in diesem Fall der Existenz, bzw. des Existenten) voraussetzt. Dabei folgt die Spezifität aus der Primärheit im Falle der 'teilenden' essentiellen Prädikate, wie mentale/extramentale Existenz (nur die Existenz wird auf mental und extramental geteilt, deswegen sind diese Prädikate dafür primär und spezifisch).

²⁵ *Ibid.*, *Burhān*, II, 2, S. 131 und II, 3, S. 139. Vgl. ARISTOTELES, *Analytica Posteriora*, A, 4, ed. W. ROSS, in *Aristotle's Prior and Posterior Analytics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1949, 73b19; THEMISTIOS, *In Analyt. Post.*, S. 11, 14ff., PHILOPONOS, *In Analyt. Post.*, S. 67, 18f. sowie AL-FĀRĀBĪ, *Kitāb al-Burhān*, ed. M. FAḤRĪ, Dār al-Mašriq, Beirut 2012, S. 31.

²⁶ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 200, 8-9 und 201, 14ff.

²⁷ Darauf besteht besonders J. McGinnis in J. MCGINNIS, *Logic and Science: The Role of Genus and Difference in Avicenna's Logic, Science and Natural Philosophy*, « Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale », 18, 2007, S. 169-170 bei seiner hervorragenden Analyse, wie die Idee der Neutralität der Essenz gegenüber der Universalität und Partikularität die Verbindung der Objekte der wissenschaftlichen Analyse mit der extramentalen Welt ermöglicht. Dabei weist er zurück, dass die Essenz qua Essenz « *is some existing thing to which there is superadded different modes of existence* ». Dies widerspricht aber Avicennas ständigem Unterstreichen der Tatsache, dass die Essenzen qua Essenzen tatsächlich existieren, welche gleich behandelt wird. Darüber hinaus wird man weiter sehen, dass Avicenna die Essenz qua Essenz in der Tat als einen Teil des ganzen Individuums mehrmals beschreibt. Die Sprache von 'superadded' scheint also doch richtig zu sein.

(2) Die zweite Hauptidee des Kapitels besteht in der Annahme, dass die Essenz qua Essenz eine Art von Existenz *in* den Partikularien und Universalien besitzt. Diese Frage wird von Avicenna im Rahmen seiner Auseinandersetzung mit der Theorie behandelt, dass die Essenzen qua Essenzen eine separate (*mufāriq*) Existenz haben²⁸. Diese Lehre, welche er mit den platonischen Ideen identifiziert, weist Avicenna ausdrücklich zurück. Wie es bereits in zwei Untersuchungen gezeigt wurde, kritisiert Avicenna hier nicht die Lehre Platons selbst, sondern die ihm viel näher stehende Bagdader Schule der Peripatetiker, oder präziser Yahyā Ibn ‘Adī²⁹. Nach der Meinung des letzteren hat die Essenz qua Essenz gerade eine separate Existenz, und Avicenna stimmt ihm in diesem Punkt nicht zu, obwohl er, wie auch gleich zu sehen sein wird, Ibn ‘Adīs Begrifflichkeiten gerne benutzt.

Trotzdem besteht Avicenna darauf, dass die Essenzen qua Essenzen in den Partikularien (und anscheinend auch in den Universalien) auf eine gewisse Art und Weise existieren (*wa-l-ḥayawān bi-muḡarrad al-ḥayawānīya mawḡūd fī l-a’yān*)³⁰. Avicenna erklärt, dass die Essenz qua Essenz in den Einzelsachen (*a’yān*) « ohne Qualifikation durch einen einzigen Anderen » (*bi-lā šarṭ šay’ aḡar*) zu verstehen ist, wobei die Existenzweise der platonischen Ideen als « mit der Qualifikation durch keinem einzigen Anderen » (*bi-šarṭ lā šay’ aḡar*) bezeichnet wird. Die letztere Art der Existenz wird der Essenz qua Essenz von Avicenna aberkannt. Hingegen existiert die Essenz qua Essenz auf die erste Art und Weise in den Einzelsachen³¹. Die Annahme Avicennas, dass die Essenz qua Essenz doch in den Partikularien/Universalien *par excellence* existiert, kann man als eine gewisse Art des metaphysischen Realismus verstehen, obwohl nicht zu vergessen ist, dass diese Essenzen qua Essenzen auf keinen Fall mit den Universalien bei Avicenna zu verwechseln sind.

Somit kann man aufgrund der zwei Hauptideen des Kapitels V, 1 folgende vorläufige Schlussfolgerung ziehen: Avicenna erklärt einerseits, dass die Essenz qua Essenz mit den Partikularien und Universalien nicht gleichzusetzten ist, wobei es für sie keine dritte Art der Existenz gibt; andererseits, dass diese Essenz nicht irgendwo separat, sondern eben in ihren Instanzierungen in der mentalen oder extramentalen Wirklichkeit existiert. Jetzt muss er aber erklären, wie er diese Existenz der Essenz qua Essenz versteht, welche keine von den Partikularien bzw. Universalien separate Existenz ist.

²⁸ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 202, 11 und 204, 13.

²⁹ MENN, *Metaphysics*, S. 157-158, und RASHED, *Ibn ‘Adī et Avicenne*, S. 107-171.

³⁰ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 204, 8-9.

³¹ *Ibid.*, S. 204, 2-7. Eine interessante Parallele dafür findet S. Menn (MENN, *Metaphysics*, S. 158), indem Gott in *Ilāhīyāt*, VIII, 4 mit dem ‘*bi-šarṭ lā...*’ eingeführt wird, im Gegensatz zu dem Existenten, wo es ‘*bi-lā šarṭ...*’ heißt. Diese Parallele verweist ein weiteres Mal darauf, wie ähnlich die Themen der Existenz der Essenz qua Essenz und der Essenz-Existenz-Problematik bei Avicenna behandelt werden. Menn’s Interpretation des Status der Essenz qua Essenz als ‘*immanent neutral quiddities*’ liegt am nächsten an der Interpretation, welche weiter in diesem Artikel vorgeschlagen wird. Jedoch erklärt S. Menn den Begriff der göttlichen Existenz bei Avicenna und seinen Zusammenhang mit beiden anderen Existenzmodi präziser nicht.

Die Antwort auf diese und andere Fragen findet man in dem Abschnitt, welcher den Schlüsseltext zum Verständnis des ontologischen Status der Essenz qua Essenz in Avicennas Theorie darstellt. Dort schreibt er nämlich:

« Ein Lebewesen, zusammen mit seinen Akzidentien, ist ein natürliches Ding (*al-šay' al-ṭabī'ī*). Indem es aber 'an sich' (*bi-dātihī*) genommen wird, ist es die Natur, von der ausgesagt wird, dass ihre Existenz primär gegenüber der natürlichen Existenz wie das Einfache gegenüber dem Zusammengesetzten ist (*taqadduma*³² *al-basīṭ 'alā l-murakkab*). Dies ist dasjenige, dessen Existenz (*wuğūduhū*) als die 'göttliche Existenz' (*al-wuğūd al-ilāhī*) spezifiziert wird, da der Grund für seine Existenz die Providenz Gottes ist. Was aber sein Mit-der-Materie-, Mit-den-Akzidentien- und Dieses-Individuum-Sein betrifft, ist es aufgrund der partikulären Natur (*al-ṭabī'a al-ğuz'īya*), obwohl es auch von der Vorsehung Gottes ist »³³.

Obwohl dieser Abschnitt zur Erklärung des ontologischen Status der Essenz qua Essenz dienen sollte, bringt er eine noch größere Verwirrung in die ganze Fragestellung. Das Problematische an ihm ist vor allem der Begriff der 'göttlichen Existenz', die, wie behauptet wird, die Essenzen qua Essenzen besitzen.

Eine traditionelle Interpretation dieses Begriffes besagt, dass die göttliche Existenz die Existenz der Essenzen qua Essenzen im Aktiven Intellekt bedeutet³⁴. Obwohl eine solche Interpretation im Lichte desjenigen, was im Übrigen des Kapitel V, 1 steht, auf den ersten Blick nicht sehr überzeugend zu sein scheint (es wird dort von Avicenna deutlich erklärt, dass es *keine* dritte Art der Existenz für Essenzen gebe, außerhalb auf der mentalen oder extramentalen Ebene, und dass die Essenz qua Essenz keine von ihren Instanzierungen separate Existenz habe), hat diese Meinung auch gute Gründe für sich. Beispielsweise kann sie dadurch unterstützt werden, dass die 'Vorsehung Gottes' im besprochenen Abschnitt als Grund für die göttliche Existenz der Essenzen qua Essenzen erwähnt wird.

Hingegen muss es bemerkt werden, dass Avicenna anscheinend den Begriff der 'göttlichen Existenz' aus der Tradition der Bagdader Peripatetiker übernimmt, weil dieser Begriff von Yaḥyā Ibn 'Adī für die Existenzweise der Essenzen qua Essenzen angewandt wurde. Ibn 'Adī versteht die göttliche Existenz als die separate Existenz der Essenzen qua Essenzen im Intellekt Gottes³⁵. Da Avicenna die Theorie der

³² Die Kairo-Edition liest '*bi-qadm*'. Stattdessen korrigiert es A. BERTOLACCI in *Metaphysics*, S. 513 zu '*taqadduma*'

³³ IBN SİNÄ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 204, 16 - 205, 4.

³⁴ So, BLACK, *Fictional Beings*, S. 440-441 und BLACK, *Mental Existence*, S. 54-57 sowie MARMURA, *Chapter on Universals*, S. 43.

³⁵ Zu drei Arten der Existenz bei Ibn 'Adī s. IBN 'ADĪ, *Tabyīn wuğūd al-umūr al-'ammīya*, ed. S. ḤĀLIFĀT, in *Maqālāt Yaḥyā Ibn 'Adī al-falsafīya*, al-Ġāmi'a al-Urdunniya, Amman 1988, S. 154. Dazu s. MENN, *Metaphysics*, S. 157-158, und RASHED, *Ibn 'Adī et Avicenne*, vor allem S. 119-122 und *passim* im Artikel.

separaten Existenz der Essenzen qua Essenzen deutlich zurückweist, ist es kaum zu behaupten, dass er eine solche Existenz im Intellekt Gottes für Essenzen qua Essenzen von Ibn 'Adī übernommen hätte. Uns muss nicht stören, dass Avicenna ähnliche Begrifflichkeiten wie Ibn 'Adī benutzt, denn er legt ihnen eine ganze andere Bedeutung bei. Ähnlich sieht es bei den Begriffen 'logische Existenz' und 'natürliche Existenz' aus, welche auch bei Ibn 'Adī auftauchen, wobei Avicenna die beiden Termini ganz anders verstehen lässt³⁶.

Eine mögliche Lösung des Widerspruches zwischen der Annahme, dass Essenz keine dritte Art der Existenz hat und unbedingt entweder mental, oder extramental existieren muss, und der Auslegung des Begriffes 'göttliche Existenz' als der Existenz im Aktiven Intellekt könnte die Hypothese sein, dass diese Essenz qua Essenz im Aktiven Intellekt eine mentale Existenz hat³⁷, weil die Regel 'alles Mentale ist universell' bei diesem Intellekt im Unterschied zum menschlichen nicht anzuwenden ist. Als Unterstützung dafür kann *Madḥal*, I, 12 angeführt werden, wo Avicenna ausdrücklich die berühmte Formulierung (in einer leicht veränderten Ausdrucksweise) « Vor dem Vielen, in dem Vielen und nach dem Vielen » (*qabla l-kaṭra, fī l-kaṭra, ba'd al-kaṭra*) zur Erklärung seiner Ansichten benutzt. In diesem Zusammenhang wird die 'Vor den Vielen'-Existenzweise normalerweise als ein deutlicher Hinweis auf die Existenz der Essenzen qua Essenzen im Intellekt Gottes interpretiert.

Jedoch steht eine solche Interpretation mit einer anderen Idee Avicennas im Widerspruch, nämlich der, dass die Existenten auf der mentalen Ebene unbedingt universell sein müssen. So wäre der wichtige Unterschied zwischen dem Universellen und der Essenz qua Essenz bei dieser Interpretation im Falle des Aktiven Intellekts aufgehoben, was das ganze System Avicennas absolut inkonsistent darstellt. Deswegen bedarf die relevante Stelle aus *Madḥal*, I, 12 auch einer präziseren Untersuchung. Es scheint, dass es sich lohnen würde, die ganze Stelle anzuführen:

« Die Sache, die als die Natur der Gattung gedacht wird (*ṭabī'at al-ḡins al-ma'qūla*) kann auf zwei Weisen sein: (1) Manchmal ist sie zuerst gedacht und dann entsteht (*ḥaṣala*) sie in den Einzelsachen (*fī l-a'yān*), bzw. entsteht im Vielen außerhalb (*fī l-kaṭra l-ḥāriḡa*) — wie wenn man etwas von den Kunstwerken zuerst denkt (*ya'qulu*) und dann in einem Kunsterzeugnis entstehen lässt. (2) Und manchmal besteht (*yakūnu ḥāṣilan*) es in den Einzelsachen und wird dann im Intellekt konzipiert

³⁶ Vgl. MARMURA, *Chapter on Universals*, S. 39-42 und RASHED, *Ibn 'Adī et Avicenne*, S. 146-147. Außer der Stelle in *Madḥal*, wo die 'logische' und 'natürliche' Existenz entgegengesetzt werden, findet man diese Unterscheidung auch in IBN SĪNĀ, *al-Risāla al-Mūḡaza*, ms. Nuruosmaniye 4894, fol. 17r, wo Avicenna klar annimmt, dass er sie von seinen Vorgängern entliehen hat.

³⁷ Dies scheint die Lösung zu sein, welche D. Black vorschlägt (BLACK, *Mental Existence*, S. 57).

— wie wenn es jemandem passiert, einzelne Menschen zu sehen, und es wird die menschliche Form [für ihn] festgesetzt.

Kurz gesagt wird manchmal die mentale Form (*al-ṣūra al-ma'qūla*) auf eine gewisse Art und Weise zum Grund für die Entstehung der Form, welche in den Einzelsachen existiert. Manchmal aber wird die Form, die in den Einzelsachen existiert, auf eine gewisse Art und Weise zum Grund für die Entstehung der mentalen Form, d.h. so dass sie im Intellekt besteht, nachdem sie in den Einzelsachen Bestand hatte. Da die Gesamtheit der Dinge dieselbe Beziehung (*nisba*) zu Gott und den Engeln hat, wie unsere Kunsterzeugnisse zur Seele des Künstlers haben, so existiert dasjenige, was es an der Realität des Gewussten und Wahrgenommenen der natürlichen Sachen im Wissen (*'ilm*) Gottes und seiner Engel gibt, vor dem Vielen (*qabla l-kaṭra*), und alles was davon [von dem Vielen] gedacht wird, ist eine Entität (*ma'nā*). Dann entsteht die Existenz in den Einzelsachen für diese Entität, und die besteht im Vielen; sie [sc. die Einzelsachen] sind in ihm [sc. im Vielen] auf keiner Weise eins, denn es gibt außerhalb, in den Einzelsachen nichts Allgemeines (*laisa fī ḥāriḡ al-a'yān šay' wāḥid 'āmm*), sondern nur Vereinzelung (*tafrīq*). Dann entsteht es ein weiteres Mal nach dem Bestand in den Einzelsachen, indem es von uns gedacht wird... »³⁸.

In diesem Abschnitt macht Avicenna klar, wie er die Formulierung « Vor dem Vielen, im Vielen und nach dem Vielen » versteht. Er redet nämlich ausdrücklich nur von *zwei* möglichen Ebenen: mental (*ma'qūl*) und 'in den Einzelsachen'. Das Gleichnis zwischen dem Wissen Gottes (oder eher des Aktiven Intellektes) und dem denkenden Künstler verweist darauf, dass die Formen, welche hier mit den Essenzen gleichzusetzen sind, in beiden Fällen mental und eben *universell* existieren³⁹. Ziemlich eindeutig ist die Verwendung des Begriffes 'mentale Form' (*al-ṣūra al-ma'qūla*) bezüglich desjenigen, was anscheinend im Aktiven Intellekt zu verorten ist. Wenn wir diesen Begriff mit dem Inhalt von *Ilāhīyāt*, V, 1 vergleichen, finden wir eine genaue begriffliche Parallele. Gleich nach dem Abschnitt über die göttliche Existenz erklärt Avicenna, dass eine mentale Form (*sūra 'aqlīya*), welche dem Vielen als eine Universalie gegenübersteht, von den Sachen in den Intellekt abstrahiert wird⁴⁰.

³⁸ IBN SİNĀ, *Madḡal*, S. 69, 2-16.

³⁹ Obwohl es aufgrund dieses Gleichnisses klar wird, dass der ontologische Status der Essenzen im Intellekt Gottes und Menschen gleich ist, geschieht der Schöpfungsprozess bei einem Menschen-Künstler und Gott natürlich auf verschiedene Weise.

⁴⁰ IBN SİNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 205, 6ff. Der Text ist an dieser Stelle nicht absolut klar, denn die Beschreibung der mentalen Form als einer universellen durch « *wa-fī l-'aql aiḡan ṣūra* » eingeführt wird, als ob es von einer anderen Form gesprochen würde. Aber aufgrund des weiteren Textes scheint es nicht, dass Avicenna zwischen zwei Formen im Intellekt unterscheidet. Eher ist es genauso wie in der extramentalen Wirklichkeit gemeint: es existiert die Essenz qua Essenz zusammen mit dem Attribut der Universalität.

Die weiteren Zeilen der Behandlung der Existenzweise ‘vor dem Vielen’ in *Madḥal*, I, 12 erinnern den Leser an die Problematik des Wissens Gottes von den Partikularien, wie M. Marmura bereits bemerkt hat⁴¹. Die berühmte Aussage Avicennas, dass Gott Partikularien auf eine universelle Weise kennt⁴², unterstützt die Parallele, die in *Madḥal*, I, 12 zu finden ist. Genauso wie die Menschen das Wissen (*‘ilm*) von den Partikularien auf eine universelle Weise haben, weil sie in ihrem logischen Denken (sc. Episteme) die universellen Essenzen verwenden, so ist es auch beim Wissen Gottes der Fall⁴³. Beide Parallelen heben deutlich hervor, dass der Intellekt Gottes sich vom menschlichen Intellekt hinsichtlich des ontologischen Status der Essenzen bei ihm gar nicht unterscheidet.

Somit lässt sich aus dieser Analogie zwischen dem Aktiven und dem menschlichen Intellekt klar schlussfolgern, dass die Essenz im Aktiven Intellekt als eine Universalie, genauso wie in unserem Intellekt, existiert. Diese Auslegung bewahrt die Konsistenz des ganzen ontologischen Systems Avicennas, indem der Essenz nur zwei möglichen Existenzweisen zuzuschreiben sind: entweder in den Einzelsachen in der extramentalen Wirklichkeit als Partikularien, oder in den Intellekten (der Aktive Intellekt, oder der des Menschen) als Universalie⁴⁴. Deswegen scheint die Interpretation des Begriffes ‘die göttliche Existenz’, die der Essenz qua Essenz unabhängig von den Universalität oder Partikularität hinzukommt, als der Existenz im Aktiven Intellekt nicht überzeugend zu sein. Darüber hinaus kann sie auch keine mentale Existenz im Aktiven Intellekt haben, denn sie wird dann nicht nur ‘göttlich’, sondern auch mental und universell.

Eine weitere Möglichkeit, die göttliche Existenz der Essenzen qua Essenzen zu verstehen, bietet uns Avicenna, indem er in *Ilāhīyāt*, I, 5 die Essenz (*ḥaqīqa*) (gemeint qua Essenz) als ‘spezifische Existenz’ (*al-wuḡūd al-ḥāṣṣ*) bezeichnet⁴⁵. Man könnte dann die göttliche Existenz mit der spezifischen Existenz einer Sache gleichsetzen, und das Problem des unverständlichen ontologischen Status der Essenz qua Essenz wäre gelöst: die göttliche Existenz ist intentionell gleich der

⁴¹ MARMURA, *Chapter on Universals*, S. 58, n. 55.

⁴² IBN SİNĀ, *Ilāhīyāt*, VIII, 6.

⁴³ Zur Parallele zwischen dem Wissen Gottes und dem wissenschaftlichen Wissen der Menschen s. P. ADAMSON, *On Knowledge of Particulars*, « Proceedings of the Aristotelian Society », 105, 2005, S. 273-294. Der Unterschied zwischen dem Intellekt Gottes und dem Aktiven Intellekt scheint hier keine bedeutsame Rolle zu spielen. Sowohl Gott selber, als auch der Aktive Intellekt besitzen ein Universelles Wissen von den Dingen.

⁴⁴ Dazu s. auch IBN SİNĀ, *al-Risāla al-Mūḡāza*, ms. Nuruosmaniye 4894, fol. 17r-v, wo Avicenna unter dem ‘*aql*’-Modus klar sowohl die göttliche (*ilāhī*) als auch die menschliche Vorstellung der existenten Dinge anführt.

⁴⁵ Diese Interpretation wurde bei D. Black (BLACK, *Fictional Beings*, S. 441, n. 46) und M. Rashed vorgeschlagen (RASHED, *Ibn ‘Adī et Avicenne*, S. 146, n. 76). Es verbleibt doch nicht ganz klar, ob die beiden Forscher dasselbe meinte, da D. Black auch die Aktiver-Intellekt-Interpretation vertritt.

Essenz qua Essenz, d.h. sie besagt praktisch dasselbe, und zu ihr wird die weitere Existenz — universell oder partikulär — hinzugefügt. Diese Interpretation könnte funktionieren, wenn der Text von *Ilāhīyāt*, V, 1 nicht etwas anderes aussagen würde. Die göttliche Existenz wird an der besprochenen Stelle eben als eine Art der Existenz beschrieben. Darauf verweist eine Ausdrucksweise wie *'wuğūduhū'* (sc. göttliche Existenz als *wuğūd* der Essenz qua Essenz), die der natürlichen Existenz (*wuğūd tabī'ī*) gegenübergestellt wird. Im Bezug auf die letztere gibt es aber keinen Zweifel, dass sie eben Existenz im eigentlichen Sinne des Wortes bedeutet. So wäre die Interpretation der göttlichen Existenz als der spezifischen Existenz, die keine Existenz schlechthin ist, sondern eben eine Essenz, mit dieser Beschreibungsweise nicht wirklich kompatibel. In *Ilāhīyāt*, I, 5 wird der *'al-wuğūd al-ḥāṣṣ'* dem *'al-wuğūd al-iṭbā'ī'* entgegengesetzt⁴⁶. Wie weiter zu sehen ist, ist die göttliche Existenz doch mit dem letzten und deswegen nicht mit dem ersten Sinn der Existenz gleichzusetzen. Deswegen muss man auch diesen Interpretationsversuch zurückweisen, obwohl er Recht damit hat, dass die göttliche und die spezifische Existenz bei Avicenna, wenn auch nicht intentionell, dann extentionell dasselbe andeuten, genauso wie Essenz und Existenz im Allgemeinen. Was wäre dann aber eine richtige Auslegung der göttlichen Existenz?

Erstaunlicherweise liegt die Antwort viel mehr auf der Hand als die besprochenen Interpretationen. Eine gute Lösung des Problems schlägt eine wortwörtliche Lesart des Abschnittes, in welchem die göttliche Existenz erwähnt wird. Es wird nämlich behauptet, dass die Priorität der göttlichen Existenz gegenüber der natürlichen, wie die 'eines Einfachen gegenüber dem Zusammengesetzten' sei. Eine ähnliche Idee wird noch einmal im Kapitel ausgedrückt:

« Dieser Ausdruck [Essenz qua Essenz] ist primär in der Existenz (*mutaqaddim fi l-wuğūd*) gegenüber dem Lebewesen, das mit seinen Akzidentien partikulär oder universell (existent oder mental) ist, durch eine Priorität des Einfachen gegenüber dem Zusammengesetzten und des Teils gegenüber dem Ganzen »⁴⁷.

An einer anderen Stelle drückt sich Avicenna noch eindeutiger aus:

« Die Tatsache, dass Lebewesen in einem Individuum als ein konkretes Lebewesen existiert, schließt nicht aus, dass Lebewesen qua Lebewesen (nicht im Sinne, dass es ein konkretes Lebewesen ist) in ihm [im Individuum] existiert, denn dieses Individuum ist ein konkretes Lebewesen, so dass das konkrete Lebewesen existent

⁴⁶ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, I, 5, S. 7-8.

⁴⁷ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, 201, 8-10.

ist. Deswegen ist das Lebewesen, welches ein Teil (*ğuz'*) des konkreten Lebewesens ist, existent »⁴⁸.

Die vorzuschlagende Interpretation dieser Stelle ist folgende: Alle drei Stellen verweisen uns darauf, dass die Essenz qua Essenz ein Teil vom ganzen Individuum ist, und dementsprechend wird dann die göttliche Existenz zur Existenz eines Teiles dieses Individuums, das Avicenna als ein natürliches Ding bezeichnet. Man kann aber die Essenz qua Essenz und ihre göttliche Existenz von der universellen/partikulären Essenz mit der mentalen/extramentalen Existenz nur epistemisch (*fī l-tawahhum*) unterscheiden und nicht auf einer metaphysischen Ebene (*fī l-wuğūd*). Beispielsweise, ist die Menschheit ein Teil des ganzen 'Zayds', welcher die 'göttliche Existenz' in der 'natürlichen' Existenz Zayds hat. Dabei ist die Menschheit und ihre göttliche Existenz nur epistemisch von Zayd zu abstrahieren, an sich können sie keinen Bestand auf der ontologischen Ebene haben. Das Wort 'Teil' bezeichnet in dieser Hinsicht nicht eine selbständige Entität, sondern das Verhältnis eines Aspektes des Dinges in Bezug zum anderen.

Diese ziemlich wortwörtliche Interpretation ist meines Wissens die einzige, welche die zweite Hauptidee des Kapitels V, 1 einschließt, und dem gesamten metaphysischen System Avicennas, in dem es nur zwei Arte der Existenz gibt: mental oder in den Einzelsachen, nicht widersprechen wird. Die Essenz qua Essenz hat keine von den zwei möglichen Existenzweisen separate Existenz, aber sie existiert, u. z. als ein Teil des Ganzen (entweder Partikulären, oder Universellen) sei es im Intellekt (egal ob Gottes, oder des Menschen) oder in den Einzelsachen.

Diesbezüglich muss man genauer erklären, wie man zu einem solchen Verständnis der Verhältnisse zwischen Essenz qua Essenz und der göttlichen Existenz einerseits, und der universellen/partikulären Essenz und der mentalen/extramentalen Existenz andererseits kommt. Hier begibt man sich beim Interpretieren auf Glatteis, da die Interpretation manchmal über den Text hinaus gehen muss, denn Avicenna gibt selber keine eindeutige Antwort auf diese Frage. Wenn man aber die metaphysische Theorie Avicennas unter dem Blickwinkel seiner logischen Untersuchungen betrachtet, gewinnt man mehr an der Sicherheit in der Interpretation.

Es lohnt sich zunächst, die metaphysische Identität der göttlichen und mentalen/natürlichen Existenzen präziser zu beschreiben und die erwähnten Begriffe der epistemischen und metaphysischen Ebenen zu klären. Avicenna kommt darauf zu sprechen, indem er die für eine Essenz konstituierenden Eigenschaften (*muqawwimāt*) darzustellen vorhat. Dies unternimmt er besonders ausdrücklich

⁴⁸ *Ibid.*, S. 202, 3-5. Die beiden Abschnitte wurden schon von M. Marmura bemerkt (MARMURA, *Avicenna's Critique*, S. 367, 368), aber ohne weitgehende Schlussfolgerungen.

in *Madḥal*, I, 6 und den entsprechenden Abschnitten seiner anderen Schriften, wo er den Unterschied zwischen den notwendigen Konkomitanten (*lawāzim*) und den Konstituenten (*muqawwimāt*) einführt⁴⁹. Die ersteren können von dem Wesen (*ḡāt*) einer Sache gar nicht weggenommen werden (*yurfa'u 'an...*) und sind immer in ihm: sowohl auf der Existenz- als auch auf der epistemischen Ebene (sowohl *fi l-wuḡūd* als auch *fi l-tawahhum*)⁵⁰. Hingegen können die *lawāzim* auf der epistemischen Ebene (*fi l-tawahhum*) vom Wesen weggenommen werden, so dass das Wesen separat von ihnen betrachtet werden kann. Dies funktioniert aber auf der metaphysischen Ebene (*fi l-wuḡūd*) für sie nicht, denn die *lawāzim* kommen dem Wesen notwendigerweise hinzu, sobald es in die Existenz tritt. Beispielsweise ist für den 'Raben' das *lāzim* 'Schwärze' metaphysisch notwendig, aber nicht epistemisch.

Diese Unterscheidung verwendet Avicenna — wie oben bereits betrachtet wurde — um die Essenz qua Essenz von der universellen und partikulären Essenz zu unterscheiden. Epistemisch⁵¹ kann man die Essenz qua Essenz ohne Universalität und Partikularität betrachten, deswegen ist die Essenz qua Essenz in ihrem Wesen weder universell, noch partikulär. Wenn hingegen die Essenz in die Existenz eintritt, kommt sie nicht umhin, entweder partikulär/eins, oder universell/vieles zu werden (*lākinnahū yulzimuhū lā maḥāla an yakūna wāḥidan aw kaṭīran*)⁵², weil beide Eigenschaften die *lawāzim* sind, welche auf der metaphysischen Ebene (d.h. *fi l-wuḡūd*) der Essenz notwendigerweise zukommen. Am klarsten wird die Unterscheidung zwischen der epistemischen und metaphysischen Ebene im folgenden Abschnitt ausgedrückt:

« Seine Aussage, sie [sc. Lebewesenheit qua Lebewesenheit] ist nicht frei davon (*lam yaḥul*), entweder partikulär oder universell zu sein, [ist falsch], wenn er damit meint, dass sie in ihrer Lebewesenheit von diesen [beiden Fällen] nicht frei seien — hingegen ist sie frei von ihnen in ihrer Lebewesenheit. Wenn er [aber] meint, sie sei von ihnen in der Existenz (*fi l-wuḡūd*) nicht frei, d.h. nicht frei vom notwendigen Zukommen (*luzūm*) eines von ihnen — dies ist richtig »⁵³.

⁴⁹ S. IBN SĪNĀ, *Madḥal*, I, 6, S. 33-36 sowie IBN SĪNĀ, *Iṣārāt*, S. 46-47.

⁵⁰ IBN SĪNĀ, *Madḥal*, S. 34, 18ff.

⁵¹ Hier benutzt er in seiner Behandlung dieser Frage in IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1 den Begriff 'ītibār' (S. 201, *passim*), der wortwörtlich 'Ausdruck' heißt. Wir befinden uns hier ohne Zweifel auf einer epistemischen Ebene, denn Avicenna versucht festzustellen, was im 'Ausdruck' des Wesens 'an sich' (*bi-ḡātihī*) ihm hinzukommt (vgl. *ṭabī'at al-ḥayawānīya mu'tabara bi-ḡātihā*, S. 203, 2). Somit muss man *ītibār* wie etwa ein 'mentales Phänomen' verstehen, das epistemisch, d.h. *fi l-tawahhum* betrachtet wird.

⁵² *Ibid.*, S. 201, 14.

⁵³ *Ibid.*, S. 203, 10-12. Auf eine ähnliche Weise interpretiert R. Wisnovsky Avicennas und Postavicennistisches Verständnis der Essenz-Existenz-Unterscheidung: epistemisch (d.h. durch eine epistemische Prüfung, nicht mit der mentalen Ebene der Existenz zu verwechseln!) ist Essenz und

Genau dasselbe passiert mit der göttlichen Existenz der Essenz qua Essenz, obwohl Avicenna dies nicht ausdrücklich sagt. Epistemisch kann man vom 'Wesen der Existenz' (d.h. vom Begriff der Existenz) jeweils die In-Einzelsachen- und Im-Intellekt-Existenz wegnehmen, denn sie sind für die Existenz nicht konstituierend. Sonst hätte Avicenna nicht behaupten können, dass die Essenz qua Essenz eine Existenz besitzt, wobei noch keine beider Eigenschaften (partikulär/universell) ihr zukommt :

« Durch diese Existenz ist sie [sc. die Essenz qua Essenz] weder Gattung, noch Art, noch Individuum sowie weder Eines, noch Vieles, sondern sie ist durch diese Existenz lediglich Lebewesen und Mensch »⁵⁴.

Hingegen darf man auf der metaphysischen Ebene von einer göttlichen Existenz der Essenz qua Essenz als von einer separaten Existenz nicht sprechen, weil die Partikularität und Universalität die *lawāzim* sind und dieser Existenz notwendigerweise zukommen. Kurz gesagt, kann man die Essenz 'Mensch' und ihre Existenz epistemisch aus dem Individuum 'Zayd' aussondern, aber sofern Zayd metaphysisch existent (*fi'l-wuğūd*) ist, kommt dieser Essenz die Partikularität notwendigerweise zu und seine Existenz ist die natürliche Existenz.

Man könnte sich fragen, ob es doch einen Unterschied zwischen dem Status der Essenz qua Essenz und dem der Existenz gibt, denn Partikularität und Universalität sind essentielle Eigenschaften der letzteren und nicht der ersteren. Avicenna behauptet nämlich in seiner Untersuchung der *lawāzim*, dass einige von ihnen auch epistemisch nicht weggenommen werden können. Dies betrifft die essentiellen *lawāzim*, welche dem Wesen epistemisch unmittelbar (*awwalī*) zukommen, d.h. ohne dass man einen Mittelbegriff bräuchte, um aufgrund des Wesens des Dinges auf ein *lāzim* zu schließen⁵⁵. Im Gegensatz dazu sind die universellen und partikulären Existenzmodi der göttlichen Existenz nicht nur epistemisch mittelbar, sondern auch metaphysisch⁵⁶. Avicenna macht klar, dass beide Eigenschaften der Essenz, bzw. der Existenz zukommen, *weil* diese oder jene Akzidentien ihr zukommen : « Was aber sein Mit-der-Materie-, Mit-den-

Existenz zu unterscheiden, wobei sie tatsächlich immer verbunden sind (s. R. WISNOVSKY, *Essence and Existence in the Eleventh- and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq) : A Sketch*, in D. HASSE, A. BERTOLACCI eds., *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, De Gruyter, Berlin 2012, S. 27-50). Diese Unterscheidung wäre aber eine weitere Ebene, nämlich, ob und wie man die Essenz qua Essenz von ihrer göttlichen Existenz unterscheiden kann. Diese Frage steht außerhalb der Zwecke dieses Artikels.

⁵⁴ *Ibid.*, S. 201, 11-13.

⁵⁵ Dazu s. IBN SĪNĀ, *Madḥal*, I, 6, 35 und *Id.*, *Išārāt*, S. 48-49.

⁵⁶ Die klarste Beschreibung der metaphysischen Mittelbarkeit findet man in IBN SĪNĀ, *Manṭiq al-Mašriqīyīn*, edd. M. AL-ḤAṬĪB, 'A. AL-QATLĀ, al-Maktaba al-Salafiya, Kairo 1910, S. 21.

Akzidentien- und Dieses-Individuum-Sein betrifft, ist es aufgrund der Partikulären Natur (*bi-sabab al-ṭabī'a al-ḡuz'īya*), obwohl es auch von der Vorsehung Gottes ist »⁵⁷. Ein solches Zukommen würde man kaum als unmittelbar (*awwalī*) bezeichnen können.

Wie kann es sein, dass die universellen und partikulären Existenzmodi essentielle Prädikate der Existenz sind, aber ihr unmittelbar nicht zukommen? Hierzu muss man die 'Teilung in der Partikularität und Universalität' und die Universalität und Partikularität alleine nicht verwechseln. Die letzteren können wohl epistemisch von der Existenz weggenommen werden, aber nicht die erstere. Wie Avicenna in *Burhān*, II, 3 erklärt, kommt einigen Gattung die Teilung (*qisma*) primär, bzw. unmittelbar zu, aber die Eigenschaften selbst, in die sie geteilt werden kann, nur sobald die Gattung zu dieser oder jener Art wird⁵⁸. So ist es im Falle der Zahl. Die Teilung in das Gerade (*zawḡ*) und Ungerade (*fard*) kommt der Zahl unmittelbar bzw. primär (*awwalīyan*) zu, denn sie braucht nichts, damit man von der Zahl präzisieren kann, dass sie 'immer entweder gerade oder ungerade' ist. Hingegen muss die Zahl eine konkrete Zahl werden, damit sie tatsächlich entweder Gerade oder Ungerade ist⁵⁹. So ist es auch bei der Existenz. Einerseits ist die Prädikation 'Jede Existenz ist immer entweder partikulär oder universell' essentiell-notwendig. Deswegen sagt, man, dass Universalität und Partikularität essentielle Prädikate der Existenz sind. Andererseits muss die Existenz zur Existenz eines konkreten Wesens werden, damit sie tatsächlich partikulär oder universell ist. Weder Universalität noch Partikularität kommen also der Existenz unmittelbar zu, obwohl sie essentielle Prädikate sind und die Teilung auf Universalität und Partikularität der Existenz unmittelbar zukommt. Deswegen darf man behaupten, dass die Existenz auch abgesehen von der Partikularität und Universalität in *tawahhum* 'an sich' betrachtet werden kann (aber doch nicht abgesehen von der Tatsache, dass sie entweder dies oder jenes zu werden hat), wobei sie in *wuḡūd* immer natürliche/mentale Existenz ist. Man kann also jeweils die In-den-Einzelsachen und Im-Intellekt-Existenzmodi von der Existenz epistemisch wegnehmen. Hingegen kann man dies mit der Teilung auf diese Existenzmodi nicht tun. Deswegen sind die beiden als Gegensätze (*mutaqābila*) die essentiellen Prädikate der Existenz, wie man früher bemerkt hat.

⁵⁷ *Ibid.*, S. 204, 16 - 205, 4.

⁵⁸ « *Bi-'awāriḍ li-takūnū li-l-ḡins awwalīyan wa-in kānat al-qisma bi-hā awwalīyan, wa-dālīka idā kānat al-'awāriḍ innamā ta'riḍu li-l-ḡins idā šāra naw'an bi-'ainihī* » : IBN SĪNĀ, *Burhān*, II, 3, S. 140, 19 - 141, 1. Der Unterschied zwischen der verschiedenen Bedeutungen des Begriffes *awwalī* (entweder unmittelbar, oder primär), den Avicenna in *Burhān*, II,3, S. 132 zieht, ist für unsere Fragestellung von keiner Wichtigkeit, wird aber in meiner bald zu erscheinenden Dissertation besprochen.

⁵⁹ *Ibid.*, 3, S. 141-142.

Auf diese Weise wird es klar, wie man die Unterscheidung zwischen der epistemischen und metaphysischen Ebenen, welche Avicenna in seinen Logikabhandlungen einführt, auf die Frage nach dem ontologischen Status der göttlichen Existenz anwenden soll. Epistemisch ist die Menschheit qua Menschheit von der Universalität und Partikularität abstrahierbar und genauso ihre 'göttliche Existenz'⁶⁰. Metaphysisch hingegen ist Menschheit immer entweder eine Universalie oder ein konkreter Mensch, so dass die göttliche Existenz immer entweder mentale oder natürliche Existenz sein muss.

Man muss in dieser Hinsicht Avicennas Teil-Ganzes-Begrifflichkeit erklären. Einer der Hauptzwecke des Kapitels V, 1 der *Ilāhīyāt* ist ohne Zweifel, zu beweisen, dass die Essenz qua Essenz als ein Teil (*ḡuz'*) im Ganzen (*murakkab*) tatsächlich existent ist. Es wurde aber gezeigt, dass auf der metaphysischen Ebene die Essenz qua Essenz von den entsprechenden Konkomitanten nicht auszusondern ist. Die einzige Möglichkeit, diese Schwierigkeit zu lösen, ist den Begriff des *Teiles* genauer zu präzisieren. Wenn wir von einem 'Teil' sprechen, meinen wir normalerweise eine 'selbständige Entität', d.h. etwas, was auf der ontologischen Ebene alleine existieren kann. Es scheint hingegen, dass Avicennas Verständnis des Teiles anders ist, denn er meint einerseits, die Essenz qua Essenz sei ein Teil der ganzen mentalen/extramentalen Essenz, andererseits aber könne sie allein ohne jeweilige Eigenschaft auf der metaphysischen Ebene *nicht* existieren. Man muss die Essenz qua Essenz, welche alleine göttliche Existenz besitzt, als Teil gegenüber dem Ganzen verstehen, aber nicht als an sich selbständiger Teil. Eine gute Parallele dazu stellt die Essenz-Theorie zur Verfügung. Dort werden die Konstituenten (*muqawwimāt*) auch als Teile einer Essenz bezeichnet⁶¹ (wie Rationalität und Lebewesenheit bei einem Menschen), man würde aber nicht behaupten, dass die Rationalität etwa alleine existieren kann.

Somit ist der Zusammenhang zwischen der göttlichen Existenz und ihrer mentalen, bzw. natürlichen Fassung klar. Die göttliche Existenz ist ein epistemisches Konstrukt der Abstrahierung der Essenz qua Essenz von allen möglichen Akzidentien als eines Teiles des gesamten Individuums bzw. der Universalie. Es verbleibt nun, deutlicher die Beziehung der göttlichen Existenz der Essenz qua Essenz zur Existenz des gesamten Dinges hinsichtlich der Problematik der Priorität und der Schöpfung zu erklären.

Um diesen Zweck zu erfüllen, muss man zum Anfang des Artikels und dementsprechend des Kapitels V, 1 zurückkehren. Dort wurde festgestellt, dass

⁶⁰ In eine ähnliche Richtung geht die Analyse des möglichen Opponenten Avicennas in MCGINNIS, *Logic and Science*, S. 169-170, welcher Avicenna wegen einer 'psychological illusion' der Existenz der Essenz qua Essenz anklagt. Hingegen ist diese Lehre tatsächlich von Avicenna vertreten.

⁶¹ Beispielsweise s. *Madḥal*, I, 5, S. 30, 14 und *Manṭiq al-Mašriqīyīn*, S. 15, 10; 27, 19.

für Avicenna die Individuen keine eigentliche Essenz besitzen, sondern nur ein Wesen, und höchstens als *šay'* oder *dāt* zu definieren sind. Dies entspricht der Bezeichnung des Individuums als *šay' tabī'ī*, welche man in dem Abschnitt über die göttliche Existenz findet. Es wurde aber auch betont, dass die Existenz in Avicennas Schöpfungslehre von Gott eben den Essenzen verliehen wird, und nicht den Individuen. Diese Schlussfolgerung kann man am besten mit der Interpretation der göttlichen Existenz als einer Existenz eines epistemisch abstrahierten Teiles des natürlichen/mentalenen Dinges verbinden: insofern Gott den Essenzen (gemeint qua Essenzen) Existenz verleiht⁶², ist die verliehene Existenz 'an sich' betrachtet die göttliche, aber im Bezug auf das gesamte Individuum die natürliche.

Hier ist es wichtig zu bemerken, dass bei Avicenna unter den Essenzen auch Akzidentien verstanden werden können. Darauf verweist z.B. die Stelle aus *Ilāhīyāt*, I, 5, wo als Beispiel der Essenzen, denen die Existenz zukommt, nicht nur ein Dreieck genommen wird, sondern auch das Weiße — ein typisches Beispiel für ein Akzident⁶³. Deswegen kann man den Prozess der Verleihung der Existenz an die Essenzen so betrachten, dass bei der Schöpfung eines 'Zayds' gleichzeitig der Essenz des Menschen und den anderen Essenzen seiner Akzidentien die Existenz verliehen wird und dadurch ein zusammengesetztes Individuum entsteht. Jede Essenz qua Essenz, aus der dieses Individuum zusammengesetzt wird, bekommt die göttliche Existenz, wobei das Wesen des gesamten 'Zayds' (d.h. des Menschen mit seinen spezifischen Akzidentien) — die natürliche Existenz. Gleichzeitig wird auch von Zayds Essenz qua Essenz (d.h. vom 'Mensch') in einer bestimmten Hinsicht ausgesagt, dass sie eine natürliche Existenz besitzt. Die Prädikation der natürlichen Existenz, welche eigentlich von dem gesamten Individuum ausgesagt wird, wird auf die Essenz qua Essenz dadurch übertragen, dass die natürliche Existenz der Essenz im Individuum gleichzeitig mit ihrer göttlichen Existenz qua Essenz entsteht. Wie man festgestellt hat, kann die göttliche Existenz von der natürlichen Existenz des ganzen Individuums metaphysisch nicht unterschieden werden, sondern nur epistemisch. Dies bedeutet: Die Existenz der Essenz qua Essenz bekommt die Prädikation der natürlichen Existenz erst aufgrund der Betrachtung des Zusammengesetzten, aber nicht *alleine*, weil ihr *alleine* nur die göttliche Existenz zugeschrieben werden kann. Wenn man 'Zayd' epistemisch betrachtet, hat jede Essenz qua Essenz, aus der er zusammengestellt wird, ihre eigene göttliche Existenz. Hingegen hat sie in Bezug auf den gesamten Zayd, welcher aus diesen Essenzen zusammengesetzt ist, eine partikuläre, natürliche Existenz

⁶² Die Verleihung der Existenz den Essenzen wird hier und weiter *nicht* in dem Sinne verwendet, dass die Essenzen eine Art des ontologischen Status selbst bevor der Verleihung der Existenz besitzen. Hingegen heißt die Verleihung der Existenz « eine existierende Essenz zu schaffen ».

⁶³ IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, I, 5, S. 31, 6-7.

in ihm. Man muss also zwischen zwei Verständnissen der natürlichen Existenz unterscheiden. Es gibt einerseits die natürliche Existenz eines Individuums, d.h. einer Gesamtheit der Essenzen und Akzidentien, und andererseits die natürliche Existenz einer gewissen Essenz in diesem Individuum. Man kann sowohl sagen, dass Zayd natürliche Existenz besitzt, als auch, dass Mensch im Zayd eine natürliche Existenz besitzt. Deswegen kommt Avicenna dazu, von einem Teil und Ganzen zu sprechen: die Existenz der Essenz als eines epistemischen Teiles von Zayd ist ihre göttliche Existenz, und die Existenz des ganzen Zayds ist die natürliche, welche durch die Zusammensetzung auf die Essenz qua Essenz übergeht. Die göttlichen und natürlichen Existenzen der jeweiligen Essenz sind metaphysisch gleich, weil es sich hier nicht um eine göttliche Existenz 'zuerst' handelt, welche 'später' partikulär/universell wird, sondern um eine gleichzeitige und mit einander tatsächlich identische Verleihung der Essenz qua Essenz Zayds (sc. der Menschheit) einer göttlichen *und* einer natürlichen/mentalenen Existenz. Dabei muss man schlussfolgern, dass Gott direkt die göttliche Existenz und gleichzeitig die natürliche Existenz an eine Essenz (an den Mensch) verleiht, aber nicht die natürliche Existenz an Zayd. Diese entsteht erst indirekt durch die Zusammensetzung der Essenzen.

Eben in diese Richtung lässt sich die Priorität (*taqaddum*) der göttlichen Existenz gegenüber der natürlichen Existenz in den Einzelsachen sowie gegenüber der mentalenen Existenz erklären. Da Gott den Essenzen qua Essenzen die Existenz verleiht, indem er die Welt schafft, ist die göttliche Existenz primär. Dabei sind die Individuen und die universellen Formen im Intellekt (d.h. die Essenzen qua Essenzen mit den Akzidentien), welche durch die Zusammensetzung dieser in Existenz gebrachten Essenzen entstehen, nur auf eine sekundäre Weise 'existent'. Dadurch wird es auch klar, warum die göttliche Existenz als die von der Vorsehung Gottes (*ināyat allah*) herkommende beschrieben wird. Gott agiert durch seine Vorsehung, so dass die Essenz qua Essenz in diese Welt emanieret, indem ihr (die göttliche) Existenz verliehen wird. Hingegen kommt die natürliche Existenz, welche auf eine Zusammensetzung dieser Essenz mit den Akzidentien und mit der Materie verweist, von der 'partikulären Natur' her⁶⁴. Diese natürliche Existenz entsteht für die Essenz sekundär, aber doch nicht *danach*, denn es geht hier um ein Teil-Ganzes-Verhältnis, aber nicht um ontologisch unterschiedliche Punkte. Die göttliche Existenz ist nur epistemisch von der mentalenen/natürlichen zu

⁶⁴ Die Frage, ob diese Zusammensetzung, falls sie nicht notwendig (*ḍārurī*, wie z.B. bei einer Mondfinsternis) ist, doch durch Gott gesteuert wird, oder durch einen Zufall (*ittifāq*) passiert, wird in diesem Artikel nicht besprochen, denn sie gehört zur Problematik des Wissens Gottes von den Partikularen und des Determinismus, die außerhalb des Zweckes dieses Artikels liegt (s. dazu z.B. C. BELO, *Chance and determinism in Avicenna and Averroës*, Brill, Leiden 2007, S. 25-41).

trennen, und genauso kann man nur epistemisch die Handlung der Verleihung der göttlichen Existenz von der Entstehung der mentalen/natürlichen Existenz von einem Ding trennen. Metaphysisch gesehen, verleiht Gott sowohl göttliche, als auch mentale/natürliche Existenz. Jedoch kann man trotz der metaphysischen Identität der göttlichen und natürlichen/mentalenen Existenz einen wesentlichen Unterschied zwischen den beiden Existenzen anhand der epistemischen Kausalität ausmachen: das Prädikat der göttlichen Existenz kommt der Existenz der Essenz qua Essenz nur wegen Gottes Verleihung der Existenz zu, aber das Prädikat der natürlichen/mentalenen Existenz kommt der Essenz aufgrund der partikulären Natur zu, d.h. aufgrund des mit den anderen Essenzen zusammengesetzt Seins, wie Avicenna es ausdrücklich in dem besprochenen Text erklärt⁶⁵.

Es stellt sich die Frage, warum Avicenna die epistemisch primäre Existenz der Essenz qua Essenz als 'göttlich' bezeichnet. Hierzu muss man einen historischen Faktor in Betracht ziehen. Er hat nämlich den Begriffen von Yaḥyā Ibn 'Adī gefolgt, der diese Existenz als 'göttlich' bezeichnet hat, weil sie sich in seinem metaphysischen System eben bei Gott befand. Avicenna behält den Begriff, weil er genauso wie Ibn 'Adī auf den Begriff der Essenz hinaus möchte, welche von Universalität und Partikularität frei ist, aber er legt ihm einen ganz anderen Sinn bei. Nun ist die Existenz der Essenz qua Essenz 'göttlich', nicht weil sie im Intellekt Gottes existent ist, sondern weil Gott von dieser Essenz (auf einer universellen Weise) weiß, indem er ihr die Existenz verleiht.

Eine solche Interpretation hat wichtige Konsequenzen auch für die Essenz-Existenz-Problematik. In dem jüngsten Artikel von A. Bertolacci wurde sehr überzeugend gezeigt, dass die Auslegung der Existenzlehre Avicennas in die Richtung, dass Essenz gegenüber der Existenz Priorität hat, einer präzisen Lesart seines Textes nicht entspricht⁶⁶. Trotzdem bemerkt er in seinem Artikel, dass die Behandlung dieser Frage in *Ilāhīyāt*, V, 1, wo von einer Priorität der Essenz gegenüber den beiden Arten der Existenz die Rede ist, die Interpretation in eine andere Richtung führen könnte. Für diese Gegenrichtung spricht auch die Aussage Avicennas in *Madḥal*, I, 6: « Jede der beiden Existenzarten wird für die Essenz nur *nach* der Etablierung (*ba'd ṭubūt*) einer solchen Essenz etabliert »⁶⁷.

⁶⁵ Die Verbindung natürliche-Existenz mit den Akzidentien funktioniert eigentlich in beiden Richtungen: Das sieht man am Beispiel von Ibn Sīnā, *Madḥal*, I, 6, S. 34, 8-10: « Jede von den beiden Existenzarten [mental und extramental] verleiht (*yulḥīqu*) an die Essenz die Eigenschaften und Akzidentien, welche die Essenz bei dieser Existenz besitzt ». Man kann also diese Verbindung auf folgender Weise beschreiben: Insofern Essenz qua Essenz eine natürliche Existenz erhält, werden ihr die Akzidentien zugesprochen = insofern die Akzidentien der Essenz qua Essenz zugesprochen werden, bekommt sie natürliche Existenz.

⁶⁶ BERTOLACCI, *Essence and Existence*, S. 257-288.

⁶⁷ IBN SĪNĀ, *Madḥal*, I, 6, S. 34, 7-8.

A. Bertolacci hat bereits vorgeschlagen, dass die Priorität der Essenz gegenüber beiden Existenzmodi eine andere Idee als die Priorität der Essenz gegenüber der Existenz schlechthin besagt. Interpretiert man die göttliche Existenz so, wie sie in diesem Aufsatz vorgeschlagen wird, kann man die Lösung des Problems von A. Bertolacci unterstützen und die Schwierigkeit des Abschnittes aus *Madḥal*, I, 6 lösen.

Die Essenz qua Essenz ist nämlich gegenüber den beiden Arten der Existenz primär, aber nicht gegenüber der göttlichen Existenz. Man muss die Tatsache in Betracht ziehen, dass die Essenz qua Essenz im Rahmen unserer Interpretation mit 'Essenz' von *Ilāhīyāt*, I, 5 identisch ist, und die göttliche Existenz die 'Existenz' aus jenem Kapitel ist. Wenn es also keine Priorität von Existenz gegenüber der Essenz gibt, ist dies auch genau der Fall mit der göttlichen Existenz und Essenz qua Essenz. Dabei ist die Priorität der Essenz qua Essenz gegenüber der natürlichen/mentalenen Existenz nur in dem Sinne zu verstehen, dass die göttliche Existenz der Essenz qua Essenz gegenüber der natürlichen/mentalenen Existenz wie die Existenz eines Teiles gegenüber der Existenz des Ganzen primär ist (zumal wurde gezeigt, dass diese Priorität nur epistemisch und nicht metaphysisch zu verstehen ist, denn der Teil nur epistemisch abstrahierbar ist), was Avicenna auch ausdrücklich sagt⁶⁸. Man könnte es noch einfacher ausdrücken, dass in *Ilāhīyāt*, V, 1 eigentlich von der Priorität der Essenz qua Essenz gegenüber dem natürlichen/mentalenen Ding gesprochen wird, weil die erstere ein epistemischer Teil von dem letzteren ist, aber auf keinen Fall von der Priorität der Essenz gegenüber der Existenz schlechthin. Was den Abschnitt aus *Madḥal*, I, 6 betrifft, ist an dieser Stelle *tūbut* als die göttliche Existenz zu verstehen, so dass der Satz nichts außer der Priorität der göttlichen Existenz gegenüber der mentalenen/natürlichen Existenz mitzuteilen hat. Die göttliche Existenz ist also der '*al-wuḡūd al-iṭbātī*', welcher der Essenz, bzw. dem '*al-wuḡūd al-ḥāṣṣ*' extentionell gleich ist.

Diese letzte Schlussfolgerung dieses Artikels zeigt sehr deutlich, dass die Interpretation der göttlichen Existenz weder als einer Existenz im Aktiven Intellekt, noch als der Essenz selbst, sondern als einer Existenz eines epistemischen Teiles des gesamten Individuums das metaphysische System Avicennas konsistent bestehen lässt. Darüber hinaus liegt eine solche Interpretation im Vergleich zu den anderen am nächsten an der wortwörtlichen Lesart des Textes.

SCHLUSSFOLGERUNG

In diesem Artikel wurde ein Versuch unternommen, einen Blick auf die Universalienlehre Avicennas zu werfen, um den ontologischen Status der Essenz

⁶⁸ So der oben besprochenen Stelle IBN SĪNĀ, *Ilāhīyāt*, V, 1, S. 201, 11.

qua Essenz zu bestimmen. Es wurde beobachtet, dass Avicenna, indem er das Problem der Universalien untersucht, eine ganz besondere Stelle in seiner Theorie der Essenz qua Essenz widmet. Nachdem er die Essenz qua Essenz von der Universalität und Partikularität sowie von der mentalen und extramentalen Existenz losgelöst hat, weil weder das eine, noch das andere *per se* von dieser Essenz zu präzisieren ist, muss er nun erklären, welchen Status eine solche 'Essenz an sich' haben würde.

Avicenna kritisiert eine 'platonisierte' Position von Yaḥyā Ibn 'Adī, dass die Essenzen qua Essenzen separate Existenz hätten, und besteht auf einer dem Universalienrealismus sehr ähnlichen Theorie, dass solche Essenzen gerade *in* der mentalen und extramentalen Wirklichkeit existieren. Diese Existenz bezeichnet er als die 'göttliche' Existenz, indem er einerseits der Begrifflichkeit Ibn 'Adīs folgt, und andererseits zeigen möchte, dass diese Essenz von Gott auf eine universelle Weise gewusst wird, und Gott ihr die Existenz verleiht. Gleichzeitig ist für Avicennas Theorie wichtig, dass die Essenzen nur zwei Arten der Existenz haben: mental oder extramental, und keine andere dritte. Deswegen, und auch weil die früher vorgeschlagenen Interpretationen nicht überzeugend genug sind, braucht man eine neue vielseitige Interpretation, um zu verstehen, wie Avicenna gleichzeitig die Existenz der Essenzen qua Essenzen 'an sich' sowie den Ausschluss einer dritten Art der Existenz behaupten kann.

Die vorgeschlagene Lösung war eine Unterscheidung zwischen zwei Ebenen: der metaphysischen und der epistemischen. (1) Epistemisch ist die Existenz einer Essenz qua Essenz 'an sich' eine göttliche Existenz, die primär gegenüber ihrer mentalen/natürlichen Existenz ist. (2) Metaphysisch sind sie doch gleich, weil die Essenz entweder universell oder partikulär sein muss, und genauso die Existenz notwendigerweise entweder mental oder extramental ist. Dabei ist Gottes Verleihung der Existenz an die Dinge auch mithilfe dieser Ebenen zu verstehen. (1) Epistemisch hat die von Gott der Essenz verliehene Existenz zwei Aspekte: die göttliche Existenz, welche die Essenz qua Essenz 'an sich' alleine erhält (aber nicht 'an sich' hat, weil die Essenz 'an sich' keine Existenz besitzt, außer bei Gott), und die mentale/natürliche Existenz, welche wegen des Zusammenfallens mit den anderen Essenzen-Akzidentien entsteht. (2) Metaphysisch sind beide Existenzen jedoch gleich, und deswegen verleiht Gott die natürliche Existenz einer Essenz gleichzeitig und 'zusammen' mit der göttlichen Existenz, und all dies wird als die Verleihung der Existenz der Essenz verstanden. Jedoch muss bemerkt werden, dass die Unterscheidung der epistemischen und metaphysischen Ebenen, die man unbedingt für den Zusammenhang zwischen der göttlichen und (extra) mentalen Existenz braucht, einen gewissen Universalienrealismus Avicennas nicht ausschließt. Essenz qua Essenz eines Dinges hebt sich von den anderen Essenzen, welche neben ihr existieren, und von ihrer Gesamtheit wenigstens epistemisch ab, obwohl sie alle eine gleichzeitige und metaphysisch identische Existenz haben.

Zuletzt ist die neu vorgeschlagene Interpretation mit der Frage nach der Priorität der Essenz gegenüber der Existenz zu verbinden. Es ergibt sich, dass die Essenz nicht nur keine metaphysische, sondern auch keine epistemische Priorität gegenüber Existenz hat. Beim Definieren des Status der Essenz qua Essenz ist nämlich bei Avicenna nicht von der Priorität der Essenz gegenüber der Existenz die Rede, sondern von der göttlichen Existenz gegenüber der mentalen/natürlichen. Dabei hat die Essenz offensichtlich keine Priorität gegenüber ihrer göttlichen Existenz.

Um die Interpretation kurz zusammenzufassen : Die Essenz qua Essenz ist frei von Universalität oder Partikularität, aber auch *per se* nur kontingent existent. Wenn ihr dann die göttliche Existenz von Gott verliehen wird, wird sie existent. Jedoch ist sie zu einer separaten Existenz nicht fähig, und deshalb kann sie nicht anders existent sein als mental oder extramental. Davon ausgehend, welche Essenzen neben ihr gleichzeitig ihre göttliche Existenz bekamen, erhält die betrachtete Essenz qua Essenz deswegen die Konkomitanz der Universalität und Partikularität in demselben Moment, in dem ihr ihre göttliche Existenz zukommt. In dieser Hinsicht wird sie primär als ein Teil gegenüber dem Ganzen der Essenzen, die zusammen mit ihr in einem Individuum zusammengerechnet wurden, aber nicht gegenüber ihrer eigenen (göttlichen) Existenz.

ABSTRACT

The 'Divine Existence': On the Ontological Status of the Essence qua Essence in Avicenna

According to Avicenna, essences in themselves possess neither particularity (existence in extramental reality) nor universality (existence in the mind) but rather a 'divine existence' (*al-wuġūd al-ilāhī*). This paper considers previous interpretations of this famous phrase, first taking up the idea that divine existence might be existence in the mind of the Active Intellect, and then the proposal that it is to be identified with '*al-wuġūd al-hāṣṣ*', i.e. the essence. Both interpretations are shown to be unsatisfactory. Instead, the paper argues, divine existence is the existence of the essence *qua* essence, which enters into a compound individual or universal. On the basis of Avicenna's logical treatises, it is shown that the distinction between divine existence and other forms of existence is a merely epistemic one, rather than being an ontological distinction. Finally, it is shown how this interpretation fits with Avicenna's account of God's causality: God creates individuals while rendering essences *qua* essences existent.

FEDOR BENEVICH, Ludwig-Maximilians-Universität München
fgbenevich@gmail.com

