

DE GRUYTER

Rüdiger Arnzen

PLATONISCHE IDEEN IN DER ARABISCHEN PHILOSOPHIE

TEXTE UND MATERIALIEN ZUR BEGRIFFSGESCHICHTE
VON ›ŞUWAR AFLĀṬŪNIYYA‹ UND ›MUTHUL AFLĀṬŪNIYYA‹

Rüdiger Arnzen
Platonische Ideen in der arabischen Philosophie

Scientia Graeco-Arabica

herausgegeben von
Marwan Rashed

Band 6

De Gruyter

Platonische Ideen in der arabischen Philosophie

Texte und Materialien
zur Begriffsgeschichte von
ṣuwar aflātūniyya und *muthul aflātūniyya*

von

Rüdiger Arnzen

De Gruyter

ISBN 978-3-11-025981-0
e-ISBN 978-3-11-025982-7
ISSN 1868-7172

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Arnzen, Rüdiger.

Platonische Ideen in der arabischen Philosophie : Texte und Materialien zur Begriffsgeschichte von suwar aflatuniyya und muthul aflatuniyya / Rüdiger Arnzen.

p. cm. — (Scientia Graeco-Arabica)

Includes bibliographical references (p.) and indexes.

ISBN 978-3-11-025981-0 (hardcover : alk. paper)

1. Islamic philosophy — Greek influences. 2. Form (Philosophy) — History. 3. Plato. I. Title.

B744.3.A76 2011

181'.92—dc23

2011017048

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/Boston

Druck und buchbinderische Verarbeitung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier

Printed in Germany

www.degruyter.com

Vorwort

Dieses Buch wendet sich zum einen an Philosophen und Philosophiehistoriker, deren Interesse an der Rezeption und Transformation der Platonischen Ideenlehre über die Grenzen der westlichen oder europäischen Philosophiegeschichte hinausreicht und prinzipiell andere als die aus der westlichen Philosophiegeschichte bekannten Diskursinhalte und –strukturen zulässt, zum anderen an Arabisten, Islamwissenschaftler und Iranisten, die sich im Rahmen ihrer Beschäftigung mit der islamischen Kultur- und Geistesgeschichte einen Einblick in Bedeutung, Herkunft und Geschichte der Begriffe *ṣuwar aflātūniyya*, *muthul aflātūniyya*, *ṣuwar/muthul mu‘allaqa* oder *‘ālam al-mithāl* und die mit diesen Konzepten verbundenen Lehren verschaffen möchten.

Der Einfluss und die Adaptation dieser Begrifflichkeit reichen weit in die islamische Theologie und Mystik hinein, wurzeln aber in der rationalistischen philosophischen Auseinandersetzung mit dem hellenistischen Erbe. Im Zentrum der Studie stehen daher sowohl die philosophische graeco-arabische Übersetzungsliteratur des 9. und 10. Jahrhunderts als auch und vor allem die eigenständigen arabischen und persischen philosophischen Schriften aus den folgenden Jahrhunderten.

Begriffsgeschichte erfordert die Bereitschaft zu einer (gelegentlich mühsamen) Detailarbeit am Text. Angesichts der Forschungslage schien es zweckmäßig, möglichst häufig die arabisch und persisch schreibenden Philosophen selbst zu Wort kommen zu lassen und eine textorientierte Annäherung an die genannten Konzepte zu suchen. Im Wesentlichen bin ich dabei chronologisch vorgegangen, musste aber aus Zeitgründen auf eine historische Kontextualisierung der einzelnen Autoren, ihrer Schulen und ihrer Einbindung in die jeweiligen kulturellen und sozialen Parameter der verschiedenen islamischen Epochen und Gesellschaften verzichten. Der erste Teil des Buchs gibt, ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit, einen Überblick über unterschiedliche Konzeptionen von „Platonischen Ideen“ und „abgetrennten Formen“ in arabischen und persischen Werken aus der Zeit vom neunten bis zum siebzehnten Jahrhundert. Zu diesem Zweck habe ich zahlreiche Textexzerpte zu-

sammengestellt und untersucht, ob der Fülle des Materials aber häufig die betreffenden Theorien und Konzeptionen auch bloß resümiert. Um eine hinreichende Falsifizierbarkeit zu gewährleisten, wie auch zum Zwecke einer vertiefenden Lektüre, sind alle Abschnitte reichhaltig durch Verweise auf die relevanten Texteditionen annotiert. Im zweiten Teil (Appendices I-III) findet der Leser drei erstmals in eine „europäische“ Sprache übertragene Texte aus dem elften, vierzehnten und siebzehnten Jahrhundert, die das Thema „Platonische Formen“ in einer für die jeweilige Epoche paradigmatischen Weise erörtern und damit Einblicke in bestimmte Phasen der problemgeschichtlichen Entwicklung gewähren. (Alle folgenden Übersetzungen aus dem Arabischen und aus dem Persischen stammen, sofern nicht anders angegeben, von mir.)

Es ist mir eine Freude, mich an dieser Stelle herzlich bei Dr. Elvira Wakelnig zu bedanken, die fast alle Teile des Manuskripts sorgfältig durchgesehen und mich durch zahlreiche kritische Bemerkungen und Fragen zu Ergänzungen, neuerlichen Betrachtungen und Revisionen veranlasst hat. Für die Arbeit an den arabischen *Neoplatonica* erhielt ich viele wertvolle Hinweise und Anregungen von Dr. Cristina D’Ancona. Professor Dr. Marwan Rashed war so freundlich, mich auf die Relevanz von Ibn Sīnās *Risālat ba‘ḍ al-aḡāḍil ilā ‘ulamā’ madīnat al-salām* aufmerksam zu machen und eine vollständige Übersetzung der Schrift anzuregen. Die syrische Tradition hätte ich ohne die kenntnisreiche Hilfe von Dr. Yury Arzhanov nicht berücksichtigen können. Professor Dr. Dimitri Gutas hat die Arbeit unterstützt, indem er mir seinen exzellenten Beitrag über „Plato Arabus“ für den *Dictionnaire des philosophes antiques* (CNRS) lange vor der Publikation zur Verfügung gestellt hat. Des Weiteren waren Professor Dr. Heidrun Eichner und Dr. Firouzeh Saatchian bei der Beschaffung von Handschriftenkopien behilflich. All diesen Freunden und Kollegen, ohne deren Unterstützung dieses Buch nicht entstanden wäre, schulde ich aufrichtigen Dank.

Des Weiteren möchte ich hier meiner Dankbarkeit gegenüber der *Deutschen Forschungsgemeinschaft*, die diese Studie finanziert hat, wie auch meinem damit verbundenen Verantwortungsbewusstsein Ausdruck verleihen. Professor M. Rashed schließlich gilt mein Dank für die Aufnahme der Arbeit in die von ihm herausgegebene Reihe *Scientia Graeco-Arabica*.

Essen, im Februar 2011

R. A.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
I. Platonische Formen und Urbilder in der arabischen Philosophie vor al-Suhrawardī	1
1. Einleitung	1
2. Aristoteles' Kritik der Ideenlehre in den arabischen Übersetzungen	12
3. Plotinus Arabus	29
4. Proclus Arabus	42
5. Die Doxographie des pseudo-Ammonius	50
6. Al-Fārābī	53
7. (Ps.-?)al-Fārābī, „Kitāb al-Jamʿ bayna raʾyay al-ḥakīmayn“	67
8. Yaḥyā ibn ʿAdī	71
9. Ikhwān al-Ṣafāʾ	75
10. Ibn Sīnā	86
11. Ibn al-Ṭayyib	99
12. Platonische Formen in der Sicht einiger Schüler und Kritiker Ibn Sīnās im 11. und 12. Jahrhundert	106
II. Platonische Formen und Urbilder in der Philosophie Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī	119
III. Platonische Formen und Urbilder in einigen Werken der arabischen und persischen Philosophie des 13. und 14. Jh.s	151
1. Einleitung	151
2. Ibn Kammūna	155
3. Shams al-Dīn al-Shahrazūrī	161

4. Quṭb al-Dīn al-Shīrāzī	168
5. Die anonyme "Abhandlung über die Platonischen noetischen Urbilder"	175
IV. Cursorische Beobachtungen zu Platonischen Formen und Urbildern in der arabischen Philosophie des 15.-17. Jh.s	185
1. Einleitung	185
2. Ibn Turka und al-Dawwānī	186
3. Muḥammad Bāqir al-Dāmād (Mīr Dāmād)	192
4. Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī (Mullā Ṣadrā)	203
Appendix I: Deutsche Übersetzung der anonymen <i>Risāla fī l-</i> <i>muthul al-ʿaqliyya al-aflāṭūniyya</i> („Abhandlung über die Platonischen noetischen Urbilder“)	213
Appendix II: Deutsche Übersetzung von Ibn Sīnās <i>Risālat baʿd</i> <i>al-afāḍil ilā ʿulamāʾ madīnat al-salām</i> („Brief eines tugend- haften Mannes an die Gelehrten Baghdāds“)	355
Appendix III: Deutsche Übersetzung von Ṣadr al-Dīn al- Shīrāzī, <i>al-Ḥikma al-mutaʿāliya fī l-asfār al-ʿaqliyya al-</i> <i>arbaʿa</i> , Maslak I: Marḥala 4, Faṣl 9 („Verifikation der Platonischen Formen und Urbilder“)	371
Appendix IV: Ibn Kammūnas <i>al-Jadīd fī l-ḥikma</i> — eine Quelle für al-Shahrazūrīs <i>al-Shajara al-ilāhiyya</i> ?	407
Literaturverzeichnis	411
Index der Personen- und Ortsnamen	431
Index ausgewählter Begriffe und Dinge	437
Index der Textstellen antiker und mittelalterlicher Schriften . . .	450
Index der Handschriften	463

Kapitel I

Platonische Formen und Urbilder in der arabischen Philosophie vor al-Suhrawardī

1. Einleitung

Seit ihrer Entstehung bis in die Neuzeit zählt die platonische Ideenlehre zu den großen Themen und Problemen der an die griechische Antike anknüpfenden philosophischen Systeme. Mit der Disziplin der Ideengeschichte teilt sie sich die Idee der Idee, und wie diese setzt ihre sinnvolle Untersuchung die Wandelbarkeit und historische Kontextualität der Idee voraus. Wäre die Idee der Platonischen Idee eine „Platonische Idee“ —unwandelbar, ewig, von absoluter Wahrheit und höchstem Erkenntnisgehalt, allem veränderlichen Meinen und Vermuten entzogen— könnten ihre Geschichte und Rezeption keinen sinnvollen Gegenstand philosophiegeschichtlicher Forschung bilden. Sind es doch gerade ihre Metamorphosen, die ihr geschlagenen Wunden, ihr Altern, ihre Tode und ihre Wiedergeburten, die die platonische Ideenlehre in ihrer Undeutlichkeit und durch die Vielzahl der von ihr aufgeworfenen Aporien bis heute am Leben gehalten haben. Die arabisch schreibenden Philosophen in Baghdad oder Aleppo vor eintausend Jahren waren nicht weniger sicher zu wissen, was mit Platonischen Ideen gemeint ist, als die Vertreter der analytischen Philosophie, des deutschen Idealismus oder die Neuplatoniker im Rom des Kaisers Valerian; und doch könnten die Ansichten dieser Schulen und Traditionen kaum weiter von einander entfernt sein.

Gegenstand der folgenden Untersuchung sind einige dieser Ansichten und ihre Genese, weder *die* wahre Lehre Platons von den Ideen, noch die Frage, inwieweit diese Ansichten mit heute gültigen Konzeptionen

der Ideenlehre harmonieren oder nicht¹. Dieses Buch ist aber keine systematische Problemgeschichte. Für eine solche müssten wissenssoziologische und philologische Voraussetzungen erfüllt sein, die weit über den gegenwärtigen Stand der philosophiegeschichtlichen Erschließung der relevanten arabischen und persischen Texte hinausgehen. Im Zentrum steht weniger eine bestimmte wissenschaftliche These² als vielmehr die schlichte, selektive Materialsammlung und die textorientierte, deskriptive Sichtung und Aneignung des Materials. Das Ergebnis ist eine relativ unausgewogene, mit Korollarien reich gespickte Begriffsgeschichte der beiden arabischen Termini, die über mehrere Jahrhunderte hinweg die Rezeptionsgeschichte prägten und zugleich als kontinuierlicher Anknüpfungspunkt für eigenständige Transformationen dienten: *ṣuwar aḫlātūniyya* („Platonische Formen/Ideen“) und *muthul aḫlātūniyya* („Platonische Urbilder“).

Schon die formale Konstitution dieser Begriffe stellt ein Unikum in der arabischen Philosophie dar. Vergleichbare arabische Begriffsbildungen zentraler philosophischer Konzepte in Verbindung mit einer

¹ Diese Frage übersteigt nicht nur den Rahmen der vorliegenden Arbeit, sondern auch meine philosophische Kompetenz. Zur Einführung seien aus der Fülle kontroverser Untersuchungen folgende Monographien genannt, auf die im Folgenden hier und dort Bezug genommen wird: Paul Natorp, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Zweite, durchgesehene und um einen metakritischen Anhang vermehrte Ausgabe. Leipzig 1921; David Ross, *Plato's Theory of Ideas*. Oxford 1951; John Malcolm, *Plato on the Self-predication of Forms. Early and Middle Dialogues*. Oxford 1991; Gail Fine, *On Ideas. Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford 1993; Benedikt Strobel, »Dieses« und »So etwas«. *Zur ontologischen Klassifikation platonischer Formen*. Göttingen 2007. Für weitere Literatur vgl. die Bibliographien in G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*. Oxford 1999, und C. Horn, J. Müller, J. Söder (eds.), *Platon-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2009.

² Allenfalls artikuliere ich implizit eine Antithese: Unter der (freilich nicht unproblematischen) Voraussetzung, dass Platons Ideenlehre fundamental für die platonische Ontologie oder Metaphysik ist, behaupte ich, dass die These Richard Walzers, der zufolge »all the Arabic philosophers were Platonists qua metaphysicians, though by no means all in the same way«, entweder nicht wahr oder bedeutungslos ist; ersteres im Fall eines »klassischen« Verständnisses des Begriffs »Platonist«, letzteres, wenn »Platonist« in dieser Aussage für das steht, was die arabisch schreibenden Philosophen für »Platonisch« – *Aḫlātūnī* – hielten (cf. R. Walzer, »Platonism in Islamic Philosophy«, in R. Walzer, *Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*. London: Bruno Cassirer Publishers, 1962, p. 238).

adjektivischen Ableitung ihres (vermeintlichen oder realen) antiken griechischen Urhebers sind meines Wissens nicht bekannt. Dass andere, nicht weniger fundamentale Begriffe der arabischen Philosophie nicht in vergleichbarer Weise ausgezeichnet wurden, obwohl ihr hellenistischer Ursprung bekannt und in vielen Fällen mit bestimmten griechischen Autoritäten assoziiert wurde, lässt vermuten, dass die mit den Begriffen *ṣuwar aflāṭūniyya* und *muthul aflāṭūniyya* verknüpften Konzepte entweder in gewisser Weise als ein Fremdkörper oder Sonderfall in dem Prozess der arabischen Assimilation und Transformation des hellenistischen Erbes empfunden wurden oder aber mit ihrer Verwendung eine solche hellenistische Tradition bewusst suggeriert werden sollte.

Dies muss nicht notwendig bedeuten, dass sich diese Begriffe einer kohärenten Einpassung in die Adaption und Systematisierung der dominierenden aristotelischen und neuplatonischen Lehren entzogen. Die Auszeichnung durch das Epitheton „Platonisch“ kann dem arabisch schreibenden Philosophen, der von Platon immerhin als dem „Göttlichen Platon“ spricht, durchaus auch als Aufwertung, Adelung und Autorisierung gegolten haben. Eine gewisse Eigendynamik entwickelt sie in der arabischen Philosophie allein dadurch, dass deren Entwicklung von Anfang an durch das Spannungsfeld von platonisch-neuplatonischen und aristotelischen Lehren bestimmt ist und die großen systematischen und mit islamischen Lehren kompatiblen Harmonisierungsversuche von ihren Kritikern stets als aristotelisch geprägt empfunden wurden. Platonische Ideen waren somit auf der einen Seite in irgendeiner Form notwendiger Bestandteil der Harmonisierungsentwürfe, auf der anderen Seite ein willkommenes Instrument, um eben diese zu kritisieren. Dieses Phänomen ist jedoch nicht genuin arabisch-islamisch, sondern bereits in der spätantiken griechischen Philosophie virulent.

Um ein genuin arabisch-islamisches Phänomen dürfte es sich hingegen bei dem Paradoxon handeln, welches der enorme Erfolg der „Platonischen Urbilder“ (und der hieran anknüpfenden Theorie gewisser „herabhängender“ Ur- oder Abbilder der Vorstellung) angesichts des Umstands darstellt, dass den darüber streitenden arabisch schreibenden (und des Griechischen unkundigen) Philosophen vermutlich kein einziger platonischer Dialog in einer integralen Übersetzung

zugänglich war. Zwar kursierten in der mittelalterlichen arabischen Literatur diverse Werkverzeichnisse und platonische *Vitae*, die unter anderem auf den Berichten von Theon von Smyrna, Pseudo-Plutarch und Porphyrius basierten, doch war es weniger der Verfasser der Dialoge als vielmehr der Platon der spätantiken Gnomologien, Doxographien und moralischen Erbauungsliteratur und der pseudepigraphische Platon der okkulten und neupythagoreischen Wissenschaften, der Eingang in die arabische Philosophie fand und dort ein pseudo-philosophisches Dasein fristete³.

Während die arabischen Bibliographien und Werklisten davon zeugen, dass das gesamte platonische Œuvre durch Adaptionen der „klassischen“ griechischen Berichte (Thrasyllus, Theon von Smyrna, Galen, etc.) präsent war und alle Werke zumindest ihrem Titel und Hauptgegenstand nach bekannt waren, sind unsere Kenntnisse über die tatsächliche Überlieferung einzelner Dialoge sporadisch und widersprüchlich. So berichten einige Bibliographen von Übersetzungen der Dialoge *Leges*, *Res publica*, *Sophistes* und *Timaeus*, doch lassen die erhaltenen Fragmente eher darauf schließen, dass es sich hierbei nicht um integrale Übersetzungen, sondern um Paraphrasen oder doxographische Summarien gehandelt hat. Andererseits sind Fragmente von Dialogen erhalten, deren arabische Übersetzung nirgends erwähnt wird (z.B. *Criton*, *Menon*, etc.). Immerhin verfügen wir über die relativ sichere Information, dass arabische Versionen der griechisch nicht erhaltenen Summarien Galens von den Dialogen *Cratylus*, *Euthydemus*, *Leges*, *Politicus*, *Parmenides*, *Res publica*, *Sophistes*, und *Timaeus* vorlagen⁴.

Es spricht jedoch für sich, dass die gesamte Tradition arabischer und persischer Erörterungen und Theorien Platonischer Formen und Platonischer Urbilder *keinen einzigen* Verweis auf diese Schriften oder irgendeinen anderen platonischen Dialog enthält. *Šuwar aflātūniyya* sind also durchaus nicht in dem Sinne „Platonisch“ als ihre Grundlegung

³ Cf. Dimitri Gutas, „Platon. Tradition arabe“, in Richard Goulet (ed.) *Dictionnaire des philosophes antiques*. Vol. 5. Paris: CNRS Éditions (in Vorbereitung). Vgl. auch Rüdiger Arnzen, „Arabisches Mittelalter“, in Horn, Müller, Söder (eds.) *Platon-Handbuch*, pp. 439-446 und die dort angeführte Literatur.

⁴ Cf. Gutas, „Platon. Tradition arabe“. Von diesen Schriften ist lediglich die Epitome des *Timaeus* erhalten, die auf eindrucksvolle Weise davon zeugt, dass Galen an der platonischen Ideenlehre kein Interesse hatte.

mit irgendeinem doktrinal relevanten Textabschnitt eines platonischen Dialogs verknüpft oder aus diesem hergeleitet würde.

Die hier zusammengetragenen Materialien sollen einen Beitrag zu der Frage leisten, wie dennoch eine solche Tradition entstehen und über Jahrhunderte fortwirken konnte — im 14. Jahrhundert entstand sogar eine (anonyme) Monographie über die Platonischen Urbilder (cf. APPENDIX I) — und wie derartige Konzepte, wenn nicht mit genuin platonischen Lehren, doktrinal gefüllt wurden. Dabei beschränke ich mich auf die Entwicklung in den östlichen Teilen der „arabisch-islamischen Welt“ und lasse den andalusischen Zweig der Tradition außer Betracht, der in der Konzeption Platonischer Formen im Anschluss an Ibn Sīnā, al-Suhrawardī und deren Kommentatoren im Osten keine Rolle spielte.

Die mittelalterliche arabische Philosophie hat keinen *Terminus technicus* geprägt, welcher als spezifisches Äquivalent des platonischen Begriffs der *Idee* (ιδέα) selbst dient. In der griechisch-arabischen Übersetzungsliteratur wird „ιδέα“ meistens durch *ṣūra* („Form“, „Gestalt“, „Art und Weise“) wiedergegeben, dies allerdings auch in solchen Textzusammenhängen, in welchen „ιδέα“ in nichtspezifischer Redeweise in der Bedeutung „Aussehen“, „Erscheinung“ in Anwendung kommt⁵, also nicht im Sinne des philosophischen *Terminus Idee*, der gerade dadurch charakterisiert ist, nicht eine veränderliche „Erscheinung“, sondern etwas Unveränderliches zu bezeichnen, das der sinnlichen Wahrnehmung nicht zugänglich ist.

Die wenigen erhaltenen Fragmente arabischer Platon-Übersetzungen oder Platon-Paraphrasen enthalten kaum Textstellen, in welchen Platon von *Ideen* spricht oder das Wort ιδέα benutzt. Der einzige Dialog, der die *Ideen*-Lehre als solche thematisiert, *Parmenides*, war, wenn überhaupt, allenfalls in einer arabischen Bearbeitung der Synopse Galens bekannt⁶. Lediglich in einem Fragment der *Politeia* sind zwei Belege für die Wiedergabe von „ιδέα“ durch *ṣūra* nachzuweisen:

⁵ Cf. M. Ullmann, WGAÜ, p. 304f., außerdem die Wiedergabe der (selten belegten) Formulierung „τὴν πλείστην ιδέαν“, Platon, *Timaios* 40 a 2, in der Bedeutung „größtenteils“ durch *aktharu mā fī l-ṣūra* („das meiste, was zu der Form/Art gehört“), *Galeni Compendium Timaei Platonis*, ed. P. Kraus, R. Walzer, p. 1, l. 14.

⁶ Textzeugnisse einer solchen Bearbeitung sind jedoch nicht bekannt. In der Forschungsliteratur werden zudem einige dogmatische Parallelen zwischen den arabischen *Plotiniana* und einem anonym überlieferten, möglicherweise von

Plato, <i>Res publica</i>	Al-Isfizārī, <i>Masā'il al-umūr al-ilāhiyya</i> ⁷	Übers. aus dem Arabischen D. C. Reisman ⁷
Καὶ τὰ μὲν δὴ ὁρᾶσθαι φαμεν, νοεῖσθαι δ' οὐ, τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ. (507 b 9-10)	Wa-hādhihī ashyā'u na-qūlu innahā tubṣaru 'iyānan wa-lā naqūlu innahā tutawahhamu wa-ammā l- <i>ṣuwaru</i> fa-naqūlu fihā innahā mimma yuḥīṭu bihā l-tawah-humu wa-ammā an tubṣara fa-lā (p. 286, l. 17f.)	These things we say are seen with the eyes and we do not say that they are thought, while about the <i>Forms</i> we say that they are encompassed by thought but as for seen, then no. (p. 297, l. 4-87)
Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι. (508 e 1-3)	Wa-hādhā l-shay'u lladhī huwa yu'ṭī l-ḥaqqā li-l-ashyā'i llatī yudrikuhā l-ma'rifatu wa-yu'ṭī ṣāhibā l-ma'rifati quwwatahū qīla innahū <i>ṣūratu</i> l-khayri. (p. 291, l. 1-3)	This thing that gives the truth to the things apprehended by knowledge and that gives its power to the one who possesses the knowledge is said to be the <i>Form</i> of the good. (p. 299, l. 18-21)

Weitere frühe Belege für diese Entsprechung sind in der aus dem 9. Jahrhundert stammenden Übersetzung von Pseudo-Plutarchs *Placita philosophorum* oder *Doxographi graeci* zu finden. Freilich begegnet uns dort eine bis zur Unkenntlichkeit vereinfachte und mittelpatonisch und stoisch überformte Darstellung der Lehren Platons, wie aus folgenden Beispielen deutlich wird, in welchen *ṣūra* übrigens auch zur Wiedergabe von μορφή (in dem Kompositum ἄμορφος) vorkommt:

Porphyrus stammenden *Parmenides*-Kommentar diskutiert (cf. P. Adamson, *The Arabic Plotinus*, pp. 20, 102-106, und die dort angeführten Publikationen). Es existieren jedoch weder bibliographische Zeugnisse noch überzeugende Argumente für eine arabische Überlieferung dieses Kommentars.

⁷ Die folgenden Zitate entnehme ich der Textedition und Übersetzung von David C. Reisman, „Plato's *Republic* in Arabic: A Newly Discovered Passage,“ *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004): 263-300 (Übersetzung geringfügig modifiziert).

Ps.-Plutarch, *Placita philosophorum*

*Kitāb Flūṭarkhus fī l-ārā' al-ṭabī'īyya*⁸

Übers. aus dem Arabischen H. Daiber⁸

Σωκράτης [...] καὶ Πλάτων [...] (αἱ γὰρ αὐταὶ περὶ παντὸς ἐκατέρου δόξαι) τρεῖς ἀρχάς, τὸν θεὸν τὴν ὕλην τὴν ἰδέαν. ἔστι δὲ ὁ θεὸς ὁ νοῦς <τοῦ κόσμου>, ὕλη δὲ τὸ ὑποκείμενον πρῶτον γενέσει καὶ φθορᾷ, ἰδέα δ' οὐσία ἀσώματος ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαντασίαις τοῦ θεοῦ (Stephanus p. 878b1-6)

Wa-ammā Suqrāt [...] wa-Aflātūn [...] fa-inna ra'yahumā fī jamī'i l-ashyā'i ra'yun wāḥidun wa-humā yarayāni anna l-mabādī'a thalāthatun wa-hiya llāhu 'azza wa-jalla wa-l-'unṣuru wa-l-ṣūratu wa-llāhu huwa l-'aqlu wa-l-'unṣuru huwa l-mawḏū'u l-awwalu li-l-kawni wa-l-fasādi wa-l-ṣūratu jawharun lā jisma lahū fī l-takhayyulāti wa-l-afkāri l-mansūbati ilā llāhi 'azza wa-jalla (p. V, l. 26 – p. Λ, l. 4)

Was Sokrates anbelangt [...] und Platon [...], so hatten sie über alle (diese) Dinge ein und dieselbe Ansicht. Sie waren der Meinung, daß die Prinzipien drei sind, nämlich Gott—mächtig und erhaben ist er—, die Materie und die *Form*. Dabei ist Gott der Verstand. Die Materie ist das erste Substrat für das Werden und Vergehen. Die *Form* ist ein körperloses Wesen in den Vorstellungen und Gedanken, die Gott—mächtig und erhaben ist er—zugeschrieben werden. (p. 105, l. 41 – p. 107, l. 7)

Ἰδέα ἐστὶν οὐσία ἀσώματος, αὐτὴ μὲν μὴ φεστῶσα καθ' αὐτήν, εἰκονίζουσα δὲ τὰς ἀμόρφους ὕλας καὶ αἰτία γινομένη τῆς τούτων δεῖξεως. Σωκράτης καὶ Πλάτων χωριστὰς τῆς ὕλης οὐσίας τὰς ἰδέας ὑπολαμβάνει, ἐν τοῖς νοήμασι καὶ ταῖς φαν-

Al-ṣūratu hiya jawharun lā jisma lahū wa-hiya fī dhātihā lā qiwāma lahā lākinnahā tu'ṭī l-'anāṣira llatī *lā ṣūrata* lahā taṣawwuran wa-takūnu 'illatan li-taṣyīrihā mubṣaratan wa-ammā Suqrāt wa-Aflātūn fa-innahumā kānā yarayāni anna l-*ṣuwara* jawāhiru mufāraqatun li-l-'unṣuri thābitatun fī l-fikri wa-fī l-takh-

Die *Form* ist eine körperlose Wesenheit. Sie hat in sich keinen Bestand, sondern gibt den Materien, welche *keine Form* haben, eine Formung und ist die Ursache für ihr Sichtbarwerden. Sokrates und Platon waren der Meinung, daß die *Formen* Wesenheiten sind, die von der Materie getrennt sind und im Gedanken und in den Vorstellungen verweilen,

⁸ Arabischer Text und deutsche Übersetzung sind entnommen: Hans Daiber, *Aetius Arabus: Die Vorsokratiker in arabischer Überlieferung*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Veröffentlichungen der Orientalischen Kommission, vol. 33. Wiesbaden: Franz Steiner, 1980 (Übersetzung geringfügig modifiziert).

τασίαις τοῦ θεοῦ, τουτέστι τοῦ νοῦ, ὑφ'εστώσας. Ἀριστοτέλης δ' εἶδη μὲν ἀπέλιπε καὶ ἰδέας, οὐ μὴν χωρισμένας τῆς ὕλης, † ὃ ἐξ ὧν γεγονός τὸ ὑπὸ τοῦ θεοῦ†. Οἱ ἀπὸ Ζήνωνος Στωικοὶ ἐνοήματα ἡμέτερα τὰς ἰδέας ἔφασαν. (Stephanus 882d1-e2)

yīlāti l-mansūbati ilā llāhi a'nī l-'aqla wa-ammā Aristūṭālīs fa-innahū kāna yarā wujūda l-anwā'i wa-l-ṣuwari illā annahā lam takun 'indahū mufāraqatan li-l-'unṣuri lladhī 'anhu kāna mā kawwanahū llāhu wa-ammā l-riwāqīyyūna lladhīna min shī'ati Zīnūn fa-innahm kānū yarawna anna l-ṣuwara hiya shay'un yaqa'u fī afkārīnā wa-takhyīlātīnā (p. 16, l. 14-22)

welche der Gottheit zugeschrieben werden, das heißt dem Verstand. Aristoteles glaubte an die Existenz der Arten und *Formen*; nur daß sie nach seiner Ansicht nicht von der Materie getrennt sind, aus welcher geworden ist, was die Gottheit geschaffen hat. Die Stoiker, welche der Partei des Zenon angehörten, waren der Meinung, daß die *Formen* etwas sind, was in unsere Gedanken und Vorstellungen tritt. (p. 123, l. 21-33)

Bereits in der ersten Hälfte des 10. Jahrhunderts sind sowohl Formulierungen der Art „die Formen, die (*oder*: deren Postulierung) Platon zugeschrieben werden (wird)“⁹ (*al-ṣuwaru llatī tunsabu ilā Aflātūn*) als auch der Terminus „Platonische Formen/Ideen“ (*ṣuwar aflātūniyya*)¹⁰ anzutreffen. Ob der letztgenannte Ausdruck eine Prägung arabisch schreibender Philosophen (vielleicht al-Fārābīs selbst) ist, die auf die Wiedergabe von „ιδέα“ oder „εἶδος“ durch „ṣūra“ in arabischen (Teil-?) Übersetzungen platonischer Werke zurückgreift, ist allerdings ungewiss. Schon im zweiten Jahrhundert sprechen Sextus Empiricus und Hermogenes von Tarsus von der Πλατωνικὴ ἰδέα¹¹, womit freilich nicht die Platonische *Idee* in dem hier gesuchten Sinne, sondern der rhetorische

⁹ Cf. Al-Fārābī, *L'armonia delle opinioni dei due sapienti, il divino Platone e Aristotele*. Introd., testo arabo, trad. e comm. di Cecilia Martini Bonadeo. Prefazione di Gerhard Endress, p. 68, l. 14. Zur Frage des Verfassers cf. Marwan Rashed, „On the Authorship of the Treatise *On the Harmonization of the Opinions of the Two Sages* Attributed to al-Fārābī“, *Arabic Sciences and Philosophy* 10 (2009), 43-82, und die dort, Anm. 1, angeführte Literatur.

¹⁰ Cf. *Alfārābī's philosophische Abhandlungen, aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften herausgegeben von Dr. F. Dieterici*, Brill, Leiden 1890, repr. Biblio Verlag, Osnabrück 1982, p. 37, l. 19 f.

¹¹ Cf. Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, Buch I, § 28, vgl. auch IV, §§ 17-20, IX, § 365, X, § 258; Hermogenes, *Περὶ ἰδεῶν λόγος*, Kap. 2, § 10 (p. 224, ed. Raabe).

Stil Platons gemeint war. Dass der Ausdruck auf diesem Wege Eingang in die spätantike philosophische Literatur fand, ist aber nicht auszuschließen. Eine näherliegende Quelle sind die späteren Neuplatoniker. Bei Simplicius und Johannes Philoponus beispielsweise sind Formulierungen der Art αἱ τοῦ Πλάτωνος ἰδέαι und ἰδέαι κατὰ Πλάτωνα zu finden¹². Diese und ähnliche Ausdrücke waren offenbar auch noch (oder wieder) in der an die Schule von Alexandria anknüpfenden byzantinischen Tradition in Gebrauch, wie Belege in Werken von Michael von Ephesus und Michael Psellos bezeugen¹³. Auch eine Vermittlung durch das Syrische ist nicht auszuschließen. Mindestens einhundert Jahre vor al-Fārābīs Wirken scheinen Formulierungen der genannten Art den ostsyrischen Gelehrten bereits ein Begriff gewesen zu sein. Um 782/783 erwähnt Patriarch Timotheus I. in einem Brief an Rabban Mar Pethion eine Doxographie, die unter anderem von „Platonischen Paradigmata“ (ⲡⲁⲗⲁⲧⲙⲁⲧⲁ) und „Ideen“ (ⲓⲃⲉⲁⲥ = ἰδέας ?) handelt¹⁴.

¹² Cf. Simplicius, *In Aristotelis Categorias commentarium*, p. 95, l. 11; Johannes Philoponus, *De aeternitate mundi*, p. 25, ll. 4, 22, p. 29, l. 9, p. 552, l. 22.

¹³ Letzterer spricht explizit von der Πλατωνική ἰδέα; cf. *Michaelis Pselli philosophica minora*. 2 vols. Ed. J. M. Duffy et D. J. O'Meara, vol. 2, p. 114. Vgl. auch *ibid.*, „Opusculum 33“, sowie vol. 1, „Opusculum 7“, p. 22. Des Weiteren [Ps.-] Alexander [Michael von Ephesus], *In Aristotelis metaphysica commentaria*, p. 720, l. 5, p. 812, l. 6.

¹⁴ Es handelt sich um Brief Nr. 43 des Katholikos, ediert und übersetzt in Henri Pognon, *Une version syriaque des Aphorismes d'Hippocrate*. Première partie: Texte syriaque. Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1903, pp. XVI-XX. Der betreffende Abschnitt lautet in Pognons Übersetzung: „Fais des recherches également au sujet de certains traités sur les origines (?) naturelles des corps qui sont l'œuvre d'un individu appartenant à l'école platonicienne et dont voici le commencement : «Certaines personnes ont dit sur l'origine (?) naturelle des corps.» Il énumère les opinions de tous les anciens philosophes, dans le premier traité, et il établit (?) les idées et les prototypes platoniciens; dans le deuxième traité, il commence à parler de la matière, de l'espèce et de la non existence d'après les théories d'Aristote.” Eine kommentierte englische Übersetzung ist zu finden in Sebastian P. Brock, „Two Letters of the Patriarch Timothy from the Late Eighth Century on Translations from Greek,“ *Arabic Sciences and Philosophy* 9 (1999), 233-246. Brock gibt ⲡⲁⲗⲁⲧⲙⲁⲧⲁ mit „Forms“ wieder, doch scheinen damit eher Paradigmata oder Urbilder gemeint zu sein, vergleichbar den *muthul aflātūniyya* der arabischen Tradition. Zur Morphologie syrischer Lehnwörter auf -as und -ās (wie ⲓⲃⲉⲁⲥ) vgl. Theodor Nöldeke, *Kurzgefasste Syrische Grammatik*, p. 59 f. Dieselbe Terminologie, freilich ohne konkreten Bezug zu Platon, dient bereits deutlich früher zur Bezeichnung von Urbild-Abbild-Relationen. So ist beispielsweise in zwei um 600 von Barḥaddeshabbā verfassten kirchengeschichtlichen Werken von dem Urbild (*tapnekā*)

Angesichts der relativ geringen Beachtung, die den Dialogen Platons in der mittelalterlichen arabischen Philosophie zuteil wurde, ist daher nicht auszuschließen, dass der Ausdruck „*ṣuwar aflātūniyya*“ als solcher der spätantiken neuplatonischen Aristoteles-Literatur entlehnt worden ist, die bekanntlich intensiv in syrischen und arabischen Adaptionen rezipiert wurde. Wie auch immer die Genese dieser Begriffe zu erklären ist, angesichts ihres „Erfolgs“ in der arabischen Philosophie stellt sich die Frage, mit welchen doktrinalen Inhalten sie gefüllt oder assoziiert wurden.

Für den arabisch schreibenden Philosophen, der nicht in der Lage war, die griechischen Texte zu konsultieren, deutete prima facie nichts darauf hin, dass dem Wort *ṣūra* in diesem Ausdruck nicht (nur) ein griechischer Terminus mit der allgemein mit diesem Wort assoziierten Bedeutung „Form“, „Gestalt“, sondern (auch) der zu diesem semantischen Feld durchaus in problematischer Beziehung stehende Begriff ἰδέα zugrunde lag. Die Verwendung des Terminus *ṣūra* zur Wiedergabe sowohl von griech. εἶδος als auch im Sinne der äußeren, körperlichen Gestalt (μορφή) war seit den Anfängen der arabischen Übersetzungen der Werke Aristoteles' und der hieran anschließenden Kommentarliteratur etabliert¹⁵. Das Epitheton „Platonisch“ ließ daher lediglich darauf schließen, dass Platon eine eigentümliche Theorie des εἶδος vertreten haben muss. Es dürfte daher im weitesten Sinne dem Verständnis der mittelalterlichen arabisch schreibenden Philosophen (zumindest deren frühen Vertreter) entsprechen, wenn wir den Begriff *ṣuwar aflātūniyya* hier und im Folgenden nicht durch „Platonische Ideen“, sondern durch „Platonische Formen“ wiedergeben. Eine solche Terminologie steht durchaus nicht im Widerspruch zum platonischen

und dem ihm ähnlichen Abbild (*yūqnā* = εἰκών) die Rede; cf. Adam H. Becker, *Sources for the History of the School of Nisibis*. Liverpool 2008, p. 50 und Anm. 19. Ich danke Dr. Yury Arzhanov, der mich auf diese Textstellen aufmerksam gemacht und mir das Syrische erklärt hat. Noch ältere Belege sind vermutlich bei Sergius von Rēsh'aynā (gest. 536) zu finden; vgl. dazu Henri Hugonnard-Roche, „Platon syriaque“, in M. A. Amir-Moezzi (ed.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient*. Turnhout: Brepols 2009, pp. 307-322, bes. p. 317.

¹⁵ Zum semantischen Feld „εἶδος-*ṣūra*“ cf. Gerhard Endress, *Proclus Arabus*, pp. 134-137, 202-205; Daiber, *Aetius Arabus*, p. 5 f. Zu weiteren Belegstellen für die Verwendung von *ṣūra* für ἰδέα, εἶδος und μορφή vgl. auch Dimitri Gutas (ed.), *Theophrastus on First Principles*. Leiden: Brill, 2010, p. 456 s.r. *ṣwr*; Ullmann, *WGAÜ*, p. 221; *WGAÜ Suppl. I*, pp. 313, 701.

Denken. Zwar herrscht in der Platonforschung keine Einigkeit darüber, inwieweit Platon die Begriffe εἶδος und ἰδέα koextensiv benutzt¹⁶, doch ist von εἶδος unzweifelhaft auch im Sinne der *Idee* die Rede (etwa in *Phaedo* 102-106, *Sophistes* 246-252, oder *Timaios* 50-52). Verschiedene andere Bedeutungen des platonischen εἶδος-Begriffs, beispielsweise im Sinne der formalen Ursache, der identischen idealen Gestalt einer Sache, oder –im Kontext der Begriffseinteilung– im Sinne der Art, scheinen sich darüber hinaus harmonisch in das für den arabisch schreibenden mittelalterlichen Philosophen relativ fest umrissene und durch das aristotelische εἶδος-Konzept mit all seinen Bedeutungsvarianten geprägte semantische Feld „εἶδος-*ṣūra*“ einzufügen.

Der Terminus „Platonische Urbilder“ (*muthul aflātūniyya*), dessen Einführung in die arabische philosophische Literatur vielleicht auf Ibn Sīnā zurückgeht (cf. *infra*, § I.10), verweist auf den paradigmatischen Charakter der *Ideen*, der zum einen in deren Funktion als Paradigma oder Referenzmuster in der Definition zum Ausdruck kommt (cf. *Gorgias* 463-465, 525 B-C), zum anderen die *Idee* als das Wahre, Wirkliche, Ursprüngliche von ihrem Ab- oder Schattenbild (εἰδωλον) und dem ihr Ähnlichen (εἰκών), nach ihrem Vorbild Erschaffenen in der sinnlichen Welt abhebt (cf. *Phaedrus* 249-253, *Phaedo* 74-75, *Politeia* 517-521, *Timaios* 28-29, 37-39). Die entsprechende arabische Terminologie war jedoch alles andere als klar und eindeutig. Das Wort *mithāl* (Pl. *muthul*) konnte (und kann), in Abhängigkeit vom Kontext, auf allen drei Ebenen einer Bild-Bild-Relation sinnvoll verwendet werden und nicht nur das „Ur-bild“, „Paradigma“, sondern auch das in Bezug auf die Urbild-Abbild-Antithetik indifferente „Eben-bild“ sowie schließlich die ähnliche oder adäquate *Nach*-Bildung, das nachahmende „Ab-bild“, bezeichnen und wurde, wie wir unten sehen werden, in der Tat in der philosophischen Auseinandersetzung mit den „Platonischen Formen“ in allen drei Bedeutungsvarianten benutzt. Auch die Zuordnung von *ṣūra* zum semantischen Feld ἰδέα-εἶδος sowie zu den Konnotationen von Ur- oder Abbildlichkeit einer Form ist durchaus nicht eindeutig. Aus der graeco-arabischen Literatur sind Beispiele bekannt, in welchen *ṣūra*

¹⁶ Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, pp. 156-162; D. Ross, *Plato's Theory*, pp. 12-16; D. T. Devereux, *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms*, und die dort, Anm. 14-15, genannte Literatur, in G. Fine, *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, pp. 192-214.

eben nicht für die Idee oder paradigmatische ideale Form steht, sondern für das dieser entgegenstehende εἶδωλον oder εἰκὼν¹⁷.

Worin diese platonische Lehre der Formen und Urbilder bestand, konnte ein Philosoph der mittelalterlichen islamischen Gesellschaft angesichts der dürftigen Überlieferungsverhältnisse nicht anhand der relevanten platonischen Dialoge eruieren. Vielmehr boten sich andere philosophische Quellen der griechisch-arabischen Überlieferung an, um den Begriff „Platonische Formen“ doktrinal zu füllen. Zum einen war dies die aristotelische Kritik der Ideenlehre, zum anderen die in den arabischen Adaptionen der Werke Plotins und Proklos' entwickelten Theorien noetischer und spiritueller Formen (*ṣuwar 'aqliyya*, *ṣuwar rūḥāniyya*). Letztere weisen bereits eigenständige doktrinale Elemente auf, die deutlich über eine bloß interpretierende Übersetzung der griechischen Quellen hinausgehen. Übersetzung, Adaption und Transformation durch eigenständige Theoriebildung sind jedoch nicht scharf voneinander zu trennen. Auch doxographische Berichte haben ihre Spuren in der arabischen Rezeption der Ideenlehre hinterlassen. Die folgenden Abschnitte geben, in grober chronologischer Ordnung, zunächst einen Einblick in die erste Phase dieser Rezeption (§§ I.2-I.5), sodann einen Überblick über diverse Konzeptionen „Platonischer Formen“ und „Urbilder“ in den systematischen Entwürfen des 10. – 12. Jahrhunderts (§§ I.6-I.12).

2. Aristoteles' Kritik der Ideenlehre in den arabischen Übersetzungen

Aristoteles formulierte seine Kritik der Ideenlehre im Wesentlichen in zwei Werken, dem Traktat *Περὶ ἰδεῶν*, den Alexander von Aphrodisias noch kannte, der jedoch, soweit bekannt, nicht in das Arabische übertra-

¹⁷ Cf. *Galenī Compendium Timaei Platonis*, p. ١٢, l. 7 f., zu Platon, *Timaios* 46a3, des Weiteren H. Daiber, *Aetius Arabus*, p. 599 (Arabisch-griechisches Glossar, # 1935-1938); Alexander Aphrodisiensis, *De anima cum mantissa* (CAG. Supplementum Aristotelicum, 2.1), p. 142, l. 28-31, arab. Übersetzung in H. Gätje, *Studien zur Überlieferung der Aristotelischen Psychologie im Islam*, p. 149, l. ٢٠-٢٢; Ullmann, *WGAÜ Suppl. I*, p. 314; vgl. auch pseudo-*Theologia Aristotelis*, p. 160, l. 10 (ed. Badawī), wo „*ṣanam 'aqlī wa-ṣūra 'aqliyya*“ undifferenziert für εἶδωλον, Plotin, *Enn.* V 8: 6.10, zu stehen scheint, sowie *ibid.*, p. 19, l. 11, wo *Particularia* als *ṣuwar li-l-ṣuwar al-kullīyya*, also wohl als *abbildhafte* Formen universaler Formen bezeichnet werden.

gen worden ist¹⁸, sowie in der *Metaphysik*. Die wichtigsten Abschnitte zur Ideenkritik finden sich dort in Buch I (A), Kapitel 6 und 9, Buch III (B) 2 (insbesondere in der vierten der in Buch III [B] 1 aufgelisteten Aporien), in diversen Abschnitten von Buch XIII (M), insbesondere in den Kapiteln 4 und 5, bei welchen es sich teilweise um Dubletten von I (A) 9, 990 b2 – 991 b 9 handelt¹⁹, sowie in Buch XIII (M) 9 – XIV (N) 6.

Welche Einsichten in die platonische Ideenlehre boten diese Abschnitte dem arabischen Leser? – Zunächst ist festzustellen, dass den ersten Generationen arabisch schreibender Philosophen aller Wahrscheinlichkeit nach keine Übersetzung der Bücher I (A) und XIV (N) zur Verfügung stand²⁰, die Rezeption der aristotelischen Ideenkritik in dieser Phase also auf die Bücher III (B) 2 und XIII (M) sowie einige weitere Abschnitte der *Metaphysik* und vereinzelte Bemerkungen in anderen Schriften Aristoteles' beschränkt war. Die Beantwortung der Frage wird zudem durch folgende Umstände erschwert: 1. Die arabischen Übersetzungen der Bücher XIII (M) und XIV (N) sind nicht erhalten, so dass mit Ausnahme einiger Zitate und paraphrastischer Fragmente keine Textgrundlage für eine genaue Untersuchung der Rezeption zur Verfügung steht²¹. 2. Buch I (A) lag den späteren Philo-

¹⁸ Teile dieser Schrift, die noch von Syrianus erwähnt wird, wurden in die *Metaphysik* integriert; cf. I. Düring, *Aristoteles*, pp. 245-253; C. Luna, *Trois études*, pp. 39-45. Kritische Editionen der erhaltenen Fragmente sind zu finden in D. Harlfinger, „Edizione critica del testo del *De Ideis* di Aristotele“, in *Il De Ideis di Aristotele e la teoria platonica delle idee*, ed. W. Leszl, Florenz 1975, pp. 15-39, und in *Aristotelis fragmenta selecta*. Ed. William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1979, pp. 120-129. Für eine englische Übersetzung und philosophische Untersuchung der Fragmente cf. G. Fine, *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*, Oxford: Clarendon Press, 1993. Alexander von Aphrodisias selbst hat einen gleichnamigen Traktat verfasst, von welchem ein kurzes Fragment erhalten ist; cf. M. Rashed, „Textes inédits transmis par L'Ambr. Q 74 Sup.“, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 81 (1997), 219-38.

¹⁹ Cf. W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte*, p. 28-37; W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, p. xxixsq., 190sq.

²⁰ Diese Bücher wurden vermutlich erst in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in das Arabische übertragen, cf. A. Bertolacci, *On the Arabic Translations*; C. Martini, *La tradizione araba*; Ead., *The Arabic Version*.

²¹ Selbst für die erwähnten Dubletten in Buch XIII (M) können nicht die korrespondierenden Abschnitte der Übersetzung von Buch I (A) als Textgrundlage herangezogen werden, da verschiedene Übersetzer mit abweichenden Inter-

sophen zumindest teilweise in zwei arabischen Versionen vor, die die aristotelische Ideenkritik unterschiedlich wiedergaben²². Wie wichtig eine genaue Verifizierung des Textbestands ist, zeigen die folgenden summarischen Bemerkungen zu den betreffenden Abschnitten der aristotelischen Werke²³.

(i) *Metaph.* I (A) 6.

(a) 987 b 6-10: Aristoteles erklärt, Platon habe die Ansicht vertreten, es könne keine allgemeine Definition (κοινὸν ὄρον) von irgendeinem der sinnlichen Gegenstände (τῶν αἰσθητῶν) geben, da diese sich in beständiger Veränderung befänden (ἀεὶ ... μεταβαλλόντων). Seiende, die solcher Art sind (τὰ ... τοιαῦτα τῶν ὄντων), nannte er Ideen (ἰδέας). Die sinnlichen Gegenstände aber seien „παρὰ ταῦτα“ und allesamt nach diesen benannt (κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα); denn die Vielheit der Dinge, die denselben Namen haben wie die Formen (τοῖς εἶδεσιν), existierten durch Teilhabe an diesen (κατὰ μέθεξιν).

Die arabische Überlieferung dieses Abschnitts liegt in zwei unterschiedlichen Versionen vor, der von Ibn Rushd in seinem Großen Kommentar zur *Metaphysik* zitierten Übersetzung Naẓīf ibn Aymans (V^N) sowie einer von Abū l-Faṭḥ al-Shahrastānī in seinem *Kitāb al-Milāl wa-l-nihāl* zitierten oder paraphrasierten Version unbekannten Ursprungs (V^{Sh})²⁴. Beide Versionen weichen an verschiedenen Stellen signifikant von Aristoteles' Darstellung ab. Nach Aristoteles war es die beständige Veränderlichkeit der sinnlichen *Particularia*, die Platon zu der Annahme brachte, dass diese nicht Gegenstand von Definitionen seien. Dies legt nahe, dass für Platon ein Definitionsgegenstand unveränderlich und nicht der

pretationen und unterschiedlichen griechischen Textvorlagen am Werk waren. Zudem spricht Aristoteles in I (A) 9 in der 1. Person Plural als Sympathisant der Ideenlehre, in XIII (M) 4-5 hingegen polemisch von „den Platonikern“.

²² Cf. A. Bertolacci, *On the Arabic Translations*, p. 268sq.

²³ Alle folgenden deutschen Zitate der aristotelischen *Metaphysik* entnehme ich: Aristoteles, *Metaphysik*. Übersetzt und eingeleitet von Thomas Alexander Szlezák. Berlin: Akademie Verlag, 2003.

²⁴ Eine englische Übersetzung und einen Vergleich der beiden Versionen mit dem aristotelischen Text, *Metaph.* I (A) 6, 987 a 32 – b 18, hat A. Bertolacci, *On the Arabic Translations*, pp. 264-268, vorgelegt.

Wahrnehmung zugänglich ist. In V^{Sh} wird dieses Kriterium gegen die Feststellung ausgetauscht, dass Definitionen „nur auf ewige und universale Dinge, also Gattungen und Arten, gehen“²⁵, wodurch der in Rede stehende Definitionsbegriff dem aristotelischen Konzept der Definition angeglichen wird und zugleich solche Ideen, die mit dem aristotelischen Gattungs- und Artbegriff schwer in Einklang zu bringen sind, wie etwa die Idee des Feuers (cf. *Timaios* 51 b 8) oder die Idee des Frommen (cf. *Meno* 72 c 7 sqq.), als Definitionsgegenstände ausgeschlossen werden. In Übereinstimmung mit dieser „aristotelischen“ Lesart interpretiert der Verfasser der V^{Sh} τὰ τοιαῦτα τῶν ὄντων im folgenden Satz als Universalien (*al-ashyā' al-kullīyya*) und übersetzt ιδέας durch *ṣuwar* („Formen“). Während also Aristoteles erklärt, Platon habe das unveränderliche und der Wahrnehmung nicht zugängliche Seiende „Idee“ genannt, hat der Platon von V^{Sh} Universalien (Arten und Gattungen) als „Formen“ bezeichnet. Auch in V^{N} ist ιδέας durch *ṣuwar* wiedergegeben, doch las die griechische Vorlage offenbar τὰ μέντοι αὐτὰ τῶν ὄντων anstelle von τὰ μὲν τοιαῦτα...²⁶. Der Übersetzer fasste τῶν ὄντων nicht als *genetivus partitivus*, sondern als *genetivus respectus* oder *qualitatis* auf. Die Übersetzung von *Metaph.* 987 b 7sq. lautet dort demnach: „Platon nannte die [Dinge], die für die Seienden ein und dasselbe sind, ‘Formen’“²⁷, was sowohl mit der platonischen Charakterisierung der Idee als αὐτὸ ὃ ἐστὶ als auch mit der immanenten Form Aristoteles' harmoniert. Die meisten modernen Übersetzer des folgenden Satzes, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ ταῦτα λέγεσθαι πάντα, interpretieren παρὰ ταῦτα als „getrennt von/neben den Ideen“²⁸. In

²⁵ „Al-ḥudūd laysat li-l-maḥsūsāti li-annahā innamā taqa'u 'alā ashya'a dā'imatin kullīyyatin a'nī l-ajnāsa wa-l-anwā'a", *K. al-Milal wa-l-niḥal*, p. 167 b 3sq.

²⁶ Cf. A. Bertolacci, *On the Arabic Translations*, p. 265, Anm. 73.

²⁷ „Wa-sammā [*i.e.* Aflātūn] llātī hiya li-l-mawjūdātī wāḥidatun bi-'aynihā ṣuwaran", Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, p. 65, l. 8sq.

²⁸ Vgl. aber W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, p. 161: "[I]t may be doubted whether the current interpretation of παρὰ ταῦτα as 'apart from the Ideas' is the right one. It involves the supplying of εἶναι after παρὰ ταῦτα. This, however, is difficult; it is more natural to take λέγεσθαι with παρὰ ταῦτα as well as with κατὰ ταῦτα, and to translate 'and he said the sensibles were called after these and were called what they were called by virtue of their relation to these'.

V^N hingegen heißt es: „Alle sinnlichen Gegenstände aber werden nur *durch* diese und um deren willen benannt“²⁹; d.h. erstens: παρὰ ταῦτα wird nicht im Sinne eines radikalen Getrenntseins von sinnlichen Dingen und Ideen/Formen aufgenommen, und zweitens: Platon zufolge existieren Ideen/Formen für *alle* (Gruppen von) sinnlichen Gegenständen (cf. *Res publica* 596 a 6sq.). Im folgenden Satz wird die Existenz (εἶναι) dieser namensgleichen³⁰ Sinnendinge als ein Verhältnis der Partizipation (μέθεξις) an der Idee/Form gekennzeichnet. V^N interpretiert dies im aristotelischen Sinne als „Partizipation an der Art“ und vernachlässigt den Aspekt der ontologischen Priorität vollkommen³¹, während der Paraphrast in V^{Sh} eine platonische Interpretation seines aristotelisch geprägten Form- und Universalienbegriffs sucht und gerade diesen Aspekt stärker betont als die aristotelische Vorlage: „Platon war der Ansicht, dass die Sinnendinge *nur* durch Partizipation an den Formen (*ḡuwar*) existieren“³².

(b) 987 b 14-22: Aristoteles' Bemerkung, dass mathematische Objekte für Platon eine mittlere Position zwischen Sinnendingen und Formen (εἶδη) einnehmen, ist in V^N vollkommen entstellt³³. Dort

²⁹ „Wa-ammā jamī‘u l-maḥsūsāti fa-innahā innamā tuqālu bi-hādhihi wa-min ajlihā“, Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba‘d al-ṭabī‘a*, p. 65, l. 9sq.

³⁰ Zu der Frage, ob an der vorliegenden Stelle ὁμώνυμα oder συνώνυμα zu lesen ist, cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. I, p. 161sq.

³¹ „Wa-l-kathratu l-mutawāṭi‘atu fī l-ismi mushtarakatun fī l-naw“, Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba‘d al-ṭabī‘a*, p. 65, l. 10sq.

³² „Wa-ra‘ā anna l-maḥsūsāti lā takūnu illā bi-mushāarakati l-ḡuwar“, *K. al-Milal wa-l-niḥal*, p. 167 b 5. Zu diesem Abschnitt der aristotelischen Metaphysik auch B. Strobel, »Dieses« und »So etwas«, pp. 207-210.

³³ Aristoteles schreibt dort: ἔτι δὲ παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἶδη τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναι φησι μεταξὺ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ αἶδι καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δ' εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄλλα ὅμοια εἶναι τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑκαστῶν μόνον. ἐπεὶ δ' αἰτία τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις, τὰ κείνων στοιχεῖα πάντων φήθη τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα. ὥς μὲν οὖν ὕλην τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν εἶναι ἀρχάς, ὥς δ' οὐσίαν τὸ ἐν· ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνός [τὰ εἶδη] εἶναι τοὺς ἀριθμούς. „Ferner sagt er [Platon, R.A.], daß neben den wahrnehmbaren Dingen und den Ideen die mathematischen Gegenstände existieren zwischen beiden, von den wahrnehmbaren Dingen dadurch unterschieden, daß sie ewig und unbewegt seien, von den Ideen aber dadurch, daß es von ihnen viele gleichartige gibt, während die Idee selbst jeweils nur eine ist. Da aber die Ideen für die anderen

ist zu lesen, dass „(!) sie [*i.e.* Platon und die Pythagoreer] es (!) ablehnten, die Sinnendinge und die (!) mathematischen Arten (*al-anwā' al-ta'ālīmiyya*), welche eine mittlere Position (!) unter den Dingen (*fīmā bayna l-umūr*) einnehmen, zu untersuchen“ (*oder: uneins über diese waren*)³⁴. Diese Sinnentstellung zieht weitere nach sich. Während Aristoteles erklärt, dass für Platon mathematische Objekte von Ideen dadurch unterschieden seien, dass es von ersteren „viele gleichartige gibt“ (πολλ' ἄττα ὁμοια εἶναι), von letzteren aber jeweils nur eine (ἐν ἑκάστων μόνον), spricht V^N aufgrund der vorangehenden Entstellung undifferenziert von „Arten“ (*anwā'*) sowohl in Bezug auf die Vielheit mathematischer Objekte (*i.e.* mathematischer Arten) als auch in Bezug auf die Einheit (Platonischer) Formen. Folglich sind es in V^N „die Arten“, nicht die Ideen, welche Ursachen der übrigen Dinge sind (cf. ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἶδη τοῖς ἄλλοις)³⁵. Damit nicht genug, folgte in der griechischen Vorlage von V^N eine umfangreiche Auslassung durch Homoioteleuton (τὰ κείνων ... ἐκείνων, 987 b 19-21), die – bei konsistenter Wiedergabe von εἶδη durch „Arten“ – zu der folgenden Übersetzung führte: „Das, was zu diesen [übrigen Dingen, deren Ursachen die Arten sind,] in der Weise der Partizipation an dem Einen gehört, sind die Arten“³⁶, womit Platon implizit die These zugeschrieben

Dinge Ursachen sind, glaubte er, ihre Elemente seien die Elemente aller Dinge. Als Materie seien das Große und das Kleine Prinzipien, als Wesen [...] das Eine; denn aus dem Großen und dem Kleinen seien kraft der Teilhabe am Einen [die Ideen] die Zahlen.“, Übers. Szlezák, p. 15.

³⁴ „Wa-innamā 'ānadū fī l-maḥsūsāti wa-l-anwā'i l-ta'ālīmiyyati llatī yaqūlūna innahā mutawassīṭatun fīmā bayna l-umūr“, Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, p. 65, l. 14 – p. 66, l. 1. Ob „ānadū“ hier „sie waren uneins [*i.e.* über die Sinnendinge und die mathematischen Arten]“ oder „sie widersetzen sich [*i.e.* der Erforschung der Sinnendinge und der mathematischen Arten]“ bedeutet, ist nicht klar. Für ersteres spricht, dass διαφέρειν (cf. διαφέροντα, 987 b 16) passivisch diese Bedeutung haben kann, letzteres entspricht jedoch dem üblichen Sprachgebrauch und wird so auch durch Ibn Rushds Interpretation (cf. *ibid.*, p. 68sq.) bestätigt. Möglicherweise geht 'ānadū auf eine Verschreibung von ḡhāyarū („sie unterscheiden sich“) zurück; cf. *GALex*, vol. I, p. 365. Ibn Sīnā scheint eine andere, genauere Übersetzung dieses Abschnitts gekannt zu haben, cf. A. Bertolacci, *On the Arabic Translations*, p. 262.

³⁵ „Wa-l-naw'u ayḍan sababu l-ashyā'i l-ukhar“, Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, p. 66, l. 3sq.

³⁶ „Wa-llatī min tilka 'alā ṭarīqi l-ishtirāki fī l-wāḥidi fa-hiya l-anwā'“, *ibid.*, p. 70, l. 7.

wird, dass immanente Arten Ursachen der *Particularia* sind, insofern sie an dem transzendenten Einen teilhaben.

(c) 987 b 29-33: Aristoteles' Referat, dem zufolge Platon das Eine und die Zahlen als getrennt von den Dingen ansetzte und die Ideen aus Anlass seiner Beschäftigung mit der Definition einführte, wird in der arabischen Übersetzung auf eine anonyme Gruppe antiker Philosophen bezogen³⁷.

(ii) *Metaph.* I (A) 9.

(d) 990 a 34 - b 22 (cf. XIII [M] 4, 1078 b 32 – 1079 a 19): Aristoteles referiert in diesem Abschnitt vier Einwände gegen die Ideenlehre: (1) die Einführung der Ideen als Ursache von allem, was sich unter einer allgemeinen Klasse zusammenfassen lässt oder ein „Eines über Vielen“ hat, führt zu einer sinnlosen Verdopplung der Entitäten. (2) Beweise für die Existenz von Ideen sind nicht evident oder beweisen die Existenz von Ideen für Entitäten, von denen es keine Ideen gibt, wie etwa Negationen oder Vergangenes. (3) Andere Beweise führen zur Annahme von Ideen von Relationen oder zum Problem des „Dritten Menschen“. (4) Die Einführung der Ideen zwingt zur Annahme von unerwünschten Prioritäten; beispielsweise müsste die Zahl als Idee Vorrang haben vor der Zweiheit, das Relative früher sein als das An-sich, etc. Auf die *Idee* nimmt Aristoteles hier an neun Stellen explizit Bezug, viermal durch „ιδέα“, fünfmal durch „εἶδος“. Platon wird an keiner Stelle erwähnt.

Die einzige erhaltene arabische Übersetzung spricht *an allen neun Stellen* von „Arten“ (*anwā'*)³⁸. Da Platon nicht erwähnt wird, ist es für den der platonischen Dialoge unkundigen Leser nicht möglich zu erkennen, dass Aristoteles nicht Probleme einer Theorie der Arten oder Universalien, sondern solche der platonischen Ideenlehre referiert.

(e) 990 b 22-27 (cf. XIII [M] 4, 1079 a 19-24): Die Annahme (ὑπόληψις) von Ideen (ιδέας) führt dazu, dass Ideen (εἶδη) nicht nur für Substanzen, sondern auch für alles andere existieren müssen, da es Wissenschaft nicht nur von Substanzen, sondern auch von anderem gibt. Zur Wiedergabe dieses Gedankens gibt Naẓīf ibn Ayman

³⁷ Cf. *ibid.*, p. 72, l. 2-5.

³⁸ Cf. *ibid.*, p. 112-117, Texte 25-28.

seine bisher angewendete Terminologie auf und übersetzt sowohl ἰδέας als auch εἶδη durch *ṣuwar*³⁹. Der Grund hierfür liegt darin, dass er ὑπόληψιν (990 b 23) nicht in der Bedeutung „Annahme“, „Meinung“ auffasst, sondern als „intellektuale Begriffsbildung“ (*taṣawwur bi-l-ʿaql*) interpretiert, deren Gegenstände nicht Arten, sondern Begriffe oder „Formen“ sind. Dass Aristoteles sich auf eine spezifische platonische Doktrin von Formen bezieht, wird auch hier nicht ersichtlich.

(f) 990 b 27 - 991 a 20 (cf. XIII [M] 4, 1079 a 24 – 1079 b 2, XIII [M] 5, 1079 b 12-24): In diesem Abschnitt erörtert Aristoteles weitere Argumente gegen die Ideenlehre, ohne Platon namentlich zu nennen. Der Terminus „ιδέα“ erscheint zweimal, „εἶδος“ sechsmal. Naẓīf ibn Ayman kehrt zu seiner ursprünglichen Terminologie zurück und übersetzt durchweg beide Termini mit „Art“ (*nawʿ*)⁴⁰.

(g) 991 a 20 – b 3 (cf. XIII [M] 5, 1079 b 24 – 1080 a 2): Aristoteles referiert, nach wie vor ohne namentlichen Bezug auf Platon, vier Einwände gegen die Theorie der Idee als Urbild (παράδειγμα), zu dem sich die Partizipanten der Idee als Abbild verhalten. Naẓīf ibn Ayman gibt „παράδειγμα“ treffend durch *mithāl* (Plural *muthul*) wieder. Da er zugleich an seiner Terminologie für die Idee festhält, sieht sich der arabische Leser Argumenten gegen eine Bestimmung der Arten als *Paradigmata* gegenüber. Andererseits wird der Gedanke der Partizipation nicht analog als Instantiierung des Universalen, sondern als Relation des „Enthaltenseins“ und „Umfassens“ (*muḥīṭ bi-, ḥaṣara* c. acc.) begriffen⁴¹.

(h) 991 b 3-8 (cf. XIII [M] 5, 1080 a 2-11): Es folgt der einzige Abschnitt von Buch I (A) 9, der durch einen Verweis auf den Dialog *Phaedo* einen expliziten Bezug zur Ideenlehre Platons erkennen lässt. Auch hier ist der Sinn des aristotelischen Texts in der arabischen Version mehrfach entstellt: Zu den Fehlinterpretationen von „εἶδη“ und „τὰ μετέχοντα“ tritt noch eine Verlesung des griechischen Texts hinzu. Anstelle von „Im *Phaidon* heißt es, daß die Ideen (τὰ εἶδη) die Ursachen sowohl des Seins als auch des Werdens sind. Indes: auch wenn

³⁹ Cf. *ibid.*, p. 119, l. 2-6.

⁴⁰ Cf. *ibid.*, pp. 119-124, Texte 29-31.

⁴¹ Cf. *ibid.*, pp. 126-129, Texte 32-33.

es die Ideen gibt, entsteht dennoch das an ihnen Teilhabende nicht, wenn es kein Bewegendes gibt (ἄν μὴ ᾗ τὸ κινῆσον), und es entstehen viele andere Dinge“ heißt es in der arabischen Übersetzung: „Dies wird bereits im *Phaedo* gesagt, ich meine, dass die Arten (*al-anwāʿ*) Ursache von Sein und Werden sind. Außerdem, wenn die Arten existieren, gibt es nichts, was sie umfasst (*lā yakūnu lahā ḥāṣirun*), wenn nicht das, was ein Bett ist (ἄν μὴ τὸ κλίνη ὅν anstelle von ἄν μὴ ᾗ τὸ κινῆσον?), zugleich mit vielen anderen Dingen ist“⁴². Aus Ideen, die als Bewegendes das an ihnen Teilhabende verursachen, werden so in der Übersetzung Arten, für die es nur dann etwas Umfassenderes (Gattungen?) gibt, wenn das ihnen zugehörige Partikulare zusammen mit anderen Dingen existiert.

(i) 991 b 9 - 992 a 23: In diesem Abschnitt bringt Aristoteles eine Reihe von Einwänden gegen die Gleichsetzung von Ideen mit idealen Zahlen oder idealen räumlichen Größen vor. Die arabische Übersetzung hat wiederum *nawʿ* („Art“) sowohl für „ιδέα“ als auch für „εἶδος“, so dass der gesamte Abschnitt über den Unterschied zwischen Zahlen und Arten zu handeln scheint⁴³. Platon wird nicht mit dieser Gleichsetzung in Verbindung gebracht und lediglich am Ende des Abschnitts als Verfechter der Theorie der „unteilbaren Linien“ genannt.

(k) 992 a 24 – b 18: Es folgen weitere Argumente gegen die Ideen als Ursachen der sinnlichen Gegenstände und Prinzipien ihrer Erforschung. Die arabische Übersetzung handelt unverändert von Arten statt Ideen⁴⁴. Wie irreführend diese Terminologie selbst für den geschulten arabischen Leser ist, zeigen die Ausführungen Ibn Rushds, der in seinem Kommentar zu diesem Abschnitt die „Arten“ des Übersetzungstexts mit *Intelligibilia* und Gattungen (*maʿqūlāt, ajnās*) konnotiert.

⁴² Cf. *ibid.*, p. 129, l. 2sq., p. 130, l. 9sq. (“in lam yakun alladhī huwa sarīrun maʿa ashyāʾa ukhara kathīratin”).

⁴³ Cf. *ibid.*, pp. 131-143, Texte 35-43. Um so bemerkenswerter ist der Umstand, dass Ibn Rushd erkennt, dass Aristoteles hier die Gleichsetzung von Zahlen und Formen (*ṣuwar*) kritisiert, und diese Lehre eindeutig Platon zuschreibt („wa-hādhā huwa madhhabu Aflātūn“), cf. *ibid.*, p. 132, l. 2-4. Zwar wird die Theorie der Idealzahlen auch an anderen Stellen der *Metaphysik* thematisiert und war Ibn Rushd somit zugänglich, doch schreibt Aristoteles sie nirgends explizit dem Platon zu.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, pp. 146-151, Texte 44-46.

(iii) *Metaph.* III (B) 2, 997 a 34 – 998 a 19

(I) In diesem Abschnitt entfaltet Aristoteles die vierte Aporie, also die Frage, ob es nichtsinnliche Substanzen gibt, und, wenn dem so ist, ob mehrere Arten zu unterscheiden sind (cf. *Metaph.* 995 b 13–18). Dabei kritisiert er verschiedene Aspekte der Ideenlehre, nimmt aber nicht namentlich auf Platon Bezug, sondern auf „die, welche die Ideen und das Mittlere annehmen“ (οἱ λέγοντες τὰ τε εἶδη καὶ τὰ μεταξύ, 997 b 1sq.) oder „einige, welche dieses Mittlere zwischen den Ideen und den sinnlichen Dingen annehmen“ (τινες οἱ φασιν εἶναι ... τὰ μεταξύ ταῦτα λεγόμενα τῶν τε εἰδῶν καὶ τῶν αἰσθητῶν, 998 a 7sq., ähnlich 997 b 12sq.).

Buch III (B) der aristotelischen *Metaphysik* lag vermutlich nur in der arabischen Übersetzungen von Uṣṭāth vor⁴⁵. Dort steht im betreffenden Abschnitt für εἶδη stets *ṣuwar* („Formen“), doch ist daneben auch von „sinnlichen Formen“ (*ṣuwar maḥsūsa*) die Rede⁴⁶. Während Aristoteles' Kritik also zwischen drei (postulierten) Seinsbereichen unterscheidet, Ideen, τὰ μεταξύ, und sinnlichen Gegenständen, denen nicht notwendig ein gemeinsames Charakteristikum „Form“ zukommt (Aristoteles spricht vielmehr allgemein von Wesen, οὐσίαι, 997 b 1, 4), scheint die arabische Übersetzung von drei Arten von Formen zu handeln, „sinnlichen Formen“ (*ṣuwar maḥsūsa*), „mittleren Formen“ (*ṣuwar mutawassiṭa*), und Formen, die von gewissen Philosophen als von diesen beiden verschieden gesetzt werden⁴⁷, die auf einer Skala von Immanenz und Transzendenz voneinander zu unterscheiden sind.

⁴⁵ Erwähnt wird des Weiteren eine arabische Übersetzung des Kommentars von Syrianus zu Buch B; cf. A. Bertolacci, *On the Arabic Translations*, pp. 244–246. Dabei handelte es sich möglicherweise um eine komplette Übersetzung des *Metaphysik*-Kommentars von Syrianus, der mit der Kommentierung von Buch B einsetzt. Diese Übersetzung ist nicht erhalten. Sie wird, wie das erhaltene griechische Original, keine vollständigen *textus* des aristotelischen Texts enthalten haben.

⁴⁶ Cf. Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, p. 204, l. 10sq.: „wa-in idda'a aḥadun anna jawāhira fīmā bayna l-ṣuwari wa-l-jawāhiri l-maḥsūsati ghayra l-ṣuwari l-maḥsūsati“ für „ἐτι δὲ εἴ τις παρὰ τὰ εἶδη καὶ τὰ αἰσθητὰ τὰ μεταξύ θήσεται“, 997 b 12sq.

⁴⁷ So jedenfalls interpretiert Ibn Rushd diesen Abschnitt, *Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, pp. 205–225, bes. p. 207. Dabei bezeichnet er die letzte Gruppe von Formen als „abgetrennte Formen“ (*ṣuwar mufāraqa*).

(iv) Weitere Textstellen in anderen Büchern der *Metaphysik*

(m) In Buch VII (Z) 6, 1031 a 28 – b 17, erklärt Aristoteles, dass das *per-se*-Ausgesagte (die individuelle Substanz) mit seinem Wesen identisch sein muss. Nimmt man nämlich eine von seinem Wesen verschiedene *Idee* (ιδέα) an (beispielweise die Idee des Guten, des Lebewesens oder des Seins als verschieden vom Wesen der individuellen Substanzen, die Gutes, Lebewesen oder Seiendes sind), ergeben sich folgende Konsequenzen: (1) Es müsste neben diesen Substanzen wiederum andere Substanzen und Ideen (ιδέαι) geben, die diesen vorgeordnet sind. (2) Es gäbe kein Wissen von den Einzeldingen, da Wissen Kenntnis des Wesens ist. (3) Die Wesen *qua* Ideen wären nicht Seiendes, wenn das *per-se*-Sein Seiendes, sein Wesen aber von diesem verschieden ist. (4) Wäre das Wesen von *X* verschieden von der Idee von *X*, so könnte die Idee von *X* nicht selbst *X* sein (Ausschluss der Selbstprädikation). – Folgerungen: (a) *per-se* Existierendes muss mit seinem Wesen identisch sein, unabhängig davon, ob es Ideen (ιδέαι) gibt, und erst recht, wenn es Ideen (εἶδη) gibt. (b) Wenn es Ideen in der von einigen behaupteten Art gäbe (ιδέαι οἷας τινές φασιν), könnten diese nicht von Substanzen als Zugrundeliegendem (ὑποκείμενον) ausgesagt werden, da sie selbst Substanzen sein müssten.

Die arabische Überlieferung dieses Argumentationsstrangs⁴⁸ entspricht mehr oder weniger genau der griechischen Überlieferung, sieht man davon ab, dass „ιδέαι“ und „εἶδη“ unterschiedslos durch *ṣuwar* („Formen“) wiedergegeben wird. Allerdings ist ein wichtiger Unterschied gleich am Anfang des Gedankengangs festzustellen: Während Aristoteles in der griechischen Texttradition von der Annahme von Ideen als „Wesen“ (οὐσίαι) ausgeht, denen keine anderen Wesen und Naturen (οὐσίαι ... φύσεις ἕτεραι) vorgeordnet sind (πρότεραι), werden diese Ideen (i.e. „Formen“, *ṣuwar*) in der arabischen Version als „erste Substanzen“ bezeichnet, „die weder Substanzen noch Naturen von anderen Dingen (*oder*: für andere Dinge) sind“⁴⁹. Das bedeutet erstens, dass die Ideen nicht als dem Wesen der individuellen Substanz vorgeordnet, sondern als

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 822, l. 7 – p. 823, l. 8, p. 830, l. 4sq.

⁴⁹ „Jawāhiru mā uwalu ... laysat jawāhira li-ashyāʾa ukhara wa-lā ṭabāʾīʾa li-ashyāʾa ukhara“, *ibid.*, p. 822, l. 8sq.

von diesen getrennte, transzendente Substanzen gefasst werden; und zweitens, dass die Identität von *per-se* Ausgesagtem und Wesen nicht zunächst hypothetisch (auch) für die Ideen angenommen wird, vielmehr die Existenz der Ideen von Anfang an in der Kritik steht. Das semantische Feld „(Platonische) Form“ —sofern der arabische Leser in der Lage war, diese Theorie der „Form“ mit Platon zu assoziieren⁵⁰— wird von vornherein auf die transzendente Substanz begrenzt und kommt somit für die Erklärung des Wesens der individuellen Substanz gar nicht mehr in Frage⁵¹.

(n) Buch VII (Z) 8, 1033 b 26-29, 1034 a 2sq.: Nachdem Aristoteles dargelegt hat, dass die Art-Form (εἶδος) unentstanden und, zusammen mit der Materie, Voraussetzung des aus Form und Materie gebildeten konkreten Ganzen ist, bemerkt er, dass die von einigen (τινες) praktizierte Bestimmung der Formen (εἶδη) als Ursachen nichts zur Erklärung von Entstehungsprozessen und Substanzen beiträgt und die Formen zumindest in dieser Hinsicht nicht als selbständige Substanzen (οὐσίαι καθ' αὐτάς) anzusetzen sind. Form- und Bewegungsursache sind im konkreten Einzelding (dem Erzeuger); es ist daher nicht nötig, die Form (εἶδος) als Urbild (παράδειγμα) zu bestimmen.

Diese Differenzierung zwischen der aristotelischen Art-Form und der Platonischen Form und die Ablehnung der Platonischen Form als Ursache der Entstehung des Einzeldings kommen in der arabischen Überlieferung nicht zum Ausdruck. Vermutlich aufgrund einer Auslassung in der griechischen Vorlage des Übersetzers ist dort zu lesen, dass einige Denker (*ba'du l-nās*) Formen als Ursache der Formen (*al-ṣuwar 'ilalu l-ṣuwar*) annahmen⁵², was weder von Aristoteles noch von Platon behauptet wird. Des Weiteren wird dort nicht erklärt, dass Formen zum Zweck der Erklä-

⁵⁰ Wie beispielsweise Ibn Rushd, cf. *ibid.*, p. 823, l. 15.

⁵¹ Es ist daher nicht verwunderlich, dass Ibn Rushd mit der Folgerung (a) nicht viel anzufangen weiß und sie nicht auf den Substanzcharakter des Substratums, sondern auf das Wissen von den Einzeldingen (Konsequenz [2]) bezieht, cf. *ibid.*, p. 829, l. 15 – p. 830, l. 2.

⁵² Cf. *ibid.*, p. 865, l. 3-6. Der Übersetzer las vermutlich φανερόν ἄρα ὅτι τῶν εἰδῶν αἰτία, ὥς εἰώθασι τινες λέγειν, τὰ εἶδη anstelle von φανερόν ἄρα ὅτι ἡ τῶν εἰδῶν αἰτία, ὥς εἰώθασι τινες λέγειν τὰ εἶδη.

rung individueller Entstehungsprozesse nicht als selbständige Substanzen angesetzt zu werden brauchen, sondern lediglich, dass selbständige Substanzen⁵³ nicht zu diesem Zweck taugen. Diese Bemerkung war also gar nicht als Kritik der platonischen Ideenlehre zu lesen. Auch die kritisierte Gleichsetzung von Urbild und Platonischer Form wird nicht deutlich, da im Arabischen von „irgendeiner Form“ (*ṣūratun mā*) die Rede ist⁵⁴.

(o) Buch VII (Z) 15, 1040 a 3-9: Einzeldinge können nicht Gegenstand von Definitionen sein. Die Idee (ἡ ἰδέα) gehört zu den Einzeldingen und existiert abgetrennt (χωριστή). Sie kann daher nicht definiert werden. In der arabischen Übersetzung dieses Abschnitts wird ἰδέα konsequent durch *mithāl* („Urbild, Paradigma“) ersetzt: Urbilder gehören zu den *Particularia* (*al-juz'īyyāt*), existieren abgetrennt, und sind nicht definierbar⁵⁵. Diese Substitution ist insofern problematisch als die Idee separater partikularer Formen nicht notwendig das relationale Konzept der Partizipation von abbildhaften Instantiierungen eines idealen Paradigmas impliziert, ist es doch gerade die Theorie der Partizipation und der Urbild-Abbild-Relation, die die Einheit der Form oder Idee in die Nähe der Einheit von Universalien rückt und damit von Aristoteles' Hauptargument, der Partikularität der ἰδέα, dissoziiert⁵⁶. Dass Aristoteles sich auf Platon bezieht, ist in der arabischen Übersetzung nicht ohne weiteres zu erkennen.

(p) Buch VII (Z) 16, 1040 b 27-30: Seine bis dahin entfaltete Substanzlehre resümierend stellt Aristoteles zur Ideenlehre fest, dass diese zu Recht die separate Existenz der (Platonischen) Formen (εἶδη) behauptet, sofern es sich dabei um Substanzen (οὐσίαι) handelt, jedoch darin irrt, diese mit einem „Eines-über-Vielen“ zu identifizieren (τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν εἶδος λέγουσιν). Der Übersetzer interpretiert diesen Einwand im Sinne von τὸ ἓν εἶδος ἐπὶ πολλῶν

⁵³ In Ibn Rushds Kommentar werden daraus „abgetrennte selbständige Substanzen“ (*jawāhir mufāraqa qā'ima bi-dhātihā*), *ibid.*, p. 868, l. 4.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, p. 865, l. 12. Ibn Rushd hat zum παράδειγμα-Begriff nichts zu sagen; cf. *ibid.*, p. 869, l. 17sq.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, p. 983, l. 10-14.

⁵⁶ Cf. Mary Louise Gill, „Problems for Forms,“ in Hugh H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, Oxford: Blackwell, 2006, pp. 184-198.

λέγουσιν⁵⁷, wodurch Aristoteles' Einwand gegen die Gleichsetzung von Ideen mit Universalien oder Allgemeinbegriffen, also logischen Konzepten, zu einem Einwand gegen die Existenz von Ideen/ Formen in den Einzeldingen wird⁵⁸. Der Fehler der Befürworter der Ideenlehre besteht demnach nicht darin, die Ideen *qua* Substanzen zu Universalien zu machen, sondern darin, die Ideen zugleich abgetrennt und in den Einzeldingen existieren zu lassen⁵⁹.

(q) Buch VIII (H) 1, 1042 a 11-16: Wenige Seiten später differenziert Aristoteles zwischen dem (akzidentellen) Substanzcharakter von Gattungen und Universalien auf der einen Seite und dem von Art-Formen (εἶδη) und dem Einzelnen auf der anderen Seite. Dann erwähnt er, dass Platonische Ideen (ιδέαι) mit ersteren korrelieren⁶⁰. Anders als in Abschnitt (n) erkennt der Übersetzer hier, dass eine Wiedergabe von εἶδη und ιδέαι durch *ṣuwar* den Text unverständlich machen würde, und behilft sich damit, ιδέαι mit *muthul* („Paradigmata“) zu übersetzen⁶¹. Dass hier von denselben Platonischen Formen die Rede ist, die in der Übersetzung von Buch I (A) als „Arten“ (*anwāʿ*) und in Buch VII (Z) als „Formen“ (*ṣuwar*) bezeichnet wurden, ist für den arabischen Leser kaum ersichtlich⁶². Zudem ignoriert diese Übersetzung das Spannungsverhältnis zwischen den Ideen als Universalien, die in den Einzeldingen durch eine

⁵⁷ Cf. Ibn Rushd, *Tafsīr Mā baʿd al-ṭabīʿa*, p. 1003, l. 3sq.: „inna l-ṣūrata l-wāḥidata fī aṣhyāʾa kathīratin“.

⁵⁸ Und so auch von Ibn Rushd interpretiert wird, cf. *ibid.*, p. 1004, l. 4-6.

⁵⁹ Zu Aristoteles' Argumentation cf. B. Strobel, »Dieses« und »So etwas«, pp. 202-207.

⁶⁰ „[D]ie ... Ansicht einiger Denker ist, daß die Ideen und die Gegenstände der Mathematik Substanzen sind. Auf andere Weise schließlich ergibt sich aus der Argumentation, daß ‚Was es war zu sein‘ und das Zugrundeliegende Substanzen sind; auf wieder andere Weise wäre die Gattung in höherem Maße Substanz als die Arten und das Allgemeine als die Einzeldinge; mit dem Allgemeinen aber und der Gattung sind auch die Ideen verknüpft (denn sie gelten nach demselben Argument für Substanzen)“, *Metaph.*, 1042a11-16.

⁶¹ Cf. Ibn Rushd, *Tafsīr Mā baʿd al-ṭabīʿa*, p. 1025, l. 6-9.

⁶² Ibn Rushd bringt daher die genannten „Paradigmata“ auch nicht mit Platonischen Formen in Verbindung, sondern erläutert die vorliegende Textstelle mit der Bemerkung, dass die Philosophen, von denen Aristoteles spricht, Universalien (*kullīyyāt*) mit Paradigmata (*muthul*) gleichsetzten; cf. *ibid.*, p. 1026, l. 8sq.

„Teilhabe-Relation“ instantiiert sind, und den Ideen als Paradigmata, zu denen die Einzeldinge in einer „Abbild-Relation“ stehen.

(r) Buch IX (Θ) 8, 1050 b 34 – 1051 a 1: Ein weiteres Argument gegen die Ideenlehre, abgeleitet aus der Priorität der Aktualität vor der Potentialität. Sowohl die in den *textus* von Averroes' Kommentar zitierte Übersetzung Uṣṭāṭh⁶³ als auch die in den kommentierenden Abschnitten herangezogene *alia translatio*⁶⁴ geben ἰδέαι wiederum durch *muthul* („Paradigmata“) wieder. Dieser Terminologie zufolge ist es die Urbild-Abbild-Relation, nicht die formale Ursächlichkeit, worin Aristoteles die Potentialität der Ideen lokalisiert.

(s) Buch XII (Λ) 3, 1070 a 18-20: Die Textüberlieferung dieses Abschnitts ist problematisch: διὸ δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη (Πλάτων ἔφη : οἱ τὰ εἶδη τιθέμενοι ἔφασαν Themistius ut vid., cf. ed. Landauer, p. 7, l. 7) ὅτι εἶδη ἔστιν ὅποσα φύσει, εἴπερ ἔστιν εἶδη ἄλλα (ἄλλα : ἀλλὰ mehrere Kodizes : ἄλλου J : ἀλλά γ' οὐ Christ) τούτων οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή· ἅπαντα γὰρ ὕλη ἐστί. Je nach Lesart wird also Platon oder denen, die Ideen annahmen, eine Begrenzung der Ideen auf natürliche Gegenstände zugeschrieben. Die arabische Übersetzung Abū Bishr Mattās bestätigt letztere Lesart, die Übersetzung Uṣṭāṭh hingegen bestätigt die Lesart Πλάτων ἔφη⁶⁵. Der mit εἴπερ beginnende Satz lässt, je nach Lesart, diverse Interpretationen zu. Liest man εἴπερ ἔστιν εἶδη ἄλλα τούτων, könnte gemeint sein: „sofern es Ideen gibt, die von diesen [irdischen] Dingen verschieden sind“. Diese Interpretation ist freilich kaum mit den folgenden Worten, οἷον πῦρ..., vereinbar⁶⁶. Will man hingegen οἷον πῦρ... als Erklärung zu τούτων auffassen, ergibt sich folgende Interpretation: „sofern es Ideen/Formen gibt, die von solchen Dingen wie Feuer ... verschieden sind“. Eine derartige Interpretation setzt aber eine befremdliche Konstruktion von τούτων οἷον

⁶³ Cf. *ibid.*, p. 1206, l. 9 – p. 1207, l. 2.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 1209, l. 4-7. Möglicherweise handelt es sich um die Übersetzung Ishāq Ibn Ḥunayn, cf. Bouyges, *Notice*, p. cxxx.

⁶⁵ Cf. Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, p. 1480, l. 9, und *ibid.*, *versio V*, l. 1sq. Beide Lesarten waren auch Alexander von Aphrodisias bekannt, wie aus Ibn Rushds Zusammenfassung von Alexanders Kommentar erhellt; cf. *ibid.*, p. 1481, l. 4sq.

⁶⁶ Ps.-Alexander schlägt daher eine Transposition dieses Satzes vor, cf. W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, vol. II, p. 356sq.

voraus⁶⁷. Dies gilt auch für die von Christ vorgeschlagene Lesart ἀλλὰ γ' οὐ τούτων, die Ross unter anderem aus diesem Grunde in seinem Buch *Aristotle's Metaphysics* verwirft, während er später in seiner englischen Übersetzung selbst vorschlägt, ἀλλ' οὐ τούτων zu lesen. Problematisch ist bei beiden Emendationsvorschlägen vor allem, dass sie nicht mit unserer Kenntnis der platonischen Ideenlehre harmonieren, da Platon zumindest von einer Idee des Feuers explizit spricht (cf. *Timaios* 51b, *Parmenides* 130c, etc.⁶⁸) und in *Respublica* X andeutet, dass „für jede Gruppe von vielen Dingen, auf die wir ein und denselben Ausdruck anwenden“ (596 a 6), eine Idee anzusetzen ist.

Die Einschränkung der Ideen auf natürliche Gegenstände (unter Ausschluss von Kunstdingen) kommt in *keiner* der beiden arabischen Übersetzungen zum Ausdruck. In Uṣṭāṭh's Übersetzung, die Platon namentlich erwähnt, heißt es, dass dieser gelehrt habe, „die Form (*ṣūra*) [oder: die Formen (*ṣuwar*)⁶⁹] sei(en), sofern es sich dabei um andere Formen handelt (*in kānat ṣuwaran ukhar*, εἴπερ ἔστιν εἶδη ἄλλα), der Natur nach (*bi-l-ṭab'*) [Formen] für diese [Dinge]⁷⁰: Feuer, Fleisch [und] Kopf“. Von einer Begrenzung der Ideen auf natürliche Gegenstände ist hier also gar nicht die Rede, vielmehr wird zwischen natürlichen Formen in Naturdingen wie Feuer, Fleisch und Kopf, und Formen künstlicher Gegenstände unterschieden. Abū Bishr Mattā dagegen erfasst die durch ὁπόσα zum Ausdruck gebrachte Korrelation nicht und übersetzt: „diejenigen, die Formen annahmen, gingen nicht fehl [in der Annahme], dass diese [Formen], sofern sie in irgendeiner Weise existieren, *alles das sind, was der Natur nach existiert*“⁷¹. Sofern der arabische Leser überhaupt erkennen konnte, dass hier von Platonischen Formen die Rede ist, ließ diese Übersetzung also darauf schließen, die Anhänger der Ideenlehre hätten diese mit den Naturdingen gleichgesetzt. Da Mattā im folgenden ἀλλὰ τούτων (*lākin min hādhibī*) liest und auch in seiner Vorlage οἷον fehlte, entsteht der Eindruck,

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 357.

⁶⁸ Cf. B. Strobel, »Dieses« und »So etwas«, p. 248, Anm. 26.

⁶⁹ Bouyges zufolge ist die Handschrift nicht eindeutig.

⁷⁰ Offenbar fehlten ὁπόσα und οἷον in der griechischen Vorlage Uṣṭāṭh's.

⁷¹ „Fa-hiya kullu mā kāna mawjūdan bi-l-ṭabī'a“; Ibn Rushd, *Tafsīr Mā ba'd al-ṭabī'a*, p. 1480, l. 10.

dass Aristoteles hier die platonische Lehre nicht referiert, sondern gegen diese einwendet, dass der genannten Gleichsetzung zufolge zu diesen Formen auch Formen solcher Naturdinge gehören müssten, die als Materie Zusammengesetztes konstituieren. Mattās Übersetzung besagt also folgendes: Die Anhänger der Ideenlehre haben nicht völlig unrecht, wenn sie Formen und Naturdinge gleichsetzen; allerdings müsste man diese Doktrin auf solche natürlichen Gegenstände beschränken, die nicht ihrerseits als Materie oder Konstituens anderer Naturdinge dienen.

(t) Buch XII (Λ) 3, 1070 a 21-30: Anders als die Bewegungsursache sind die formalen Ursachen (τὰ ... ὡς ὁ λόγος [αἴτια]) zugleich mit dem, dessen Ursachen sie sind, unabhängig davon, ob dies vergänglich oder unvergänglich ist. Nicht einmal im letzteren Falle bedarf es der Annahme der Ideen (τὰς ἰδέας), um die Entstehung der Dinge zu erklären.

Beide erhaltenen arabischen Übersetzungen geben τὰς ἰδέας durch „Form(en)“ (*ṣūra*, *Uṣṭāth*, *ṣuwar*, Abū Bishr Mattā) wieder, transformieren somit Aristoteles' Kritik an der Annahme einer separaten, vom *causatum* unabhängigen Existenz der Ideen in die kategorische Feststellung, dass „Formen“ zur Erklärung der Wirkursachen von Entstehungsprozessen nichts beitragen⁷². Diese Verallgemeinerung steht in Einklang mit dem Umstand, dass im vorangehenden Abschnitt (§ [s]) die Beschränkung des Gültigkeitsbereichs der Ideen auf natürliche Gegenstände nicht erfasst worden ist.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die arabische Überlieferung der aristotelischen Ideenkritik ein heterogenes, oft widersprüchliches Bild der platonischen Ideenlehre entfaltet. Ist es schon für den modernen, mit Platons Werken vertrauten Philosophiehistoriker schwierig, in Aristoteles' Bemerkungen eine adäquate Kritik der Ideenlehre zu erkennen⁷³, so war es für den mittelalterlichen Philosophen, der keinen oder nur sehr beschränkten Zugang zu Platons

⁷² Cf. *ibid.*, p. 1490sq., Text 18.

⁷³ Cf. P. Natorp, *Platos Ideenlehre*, pp. 419-56; W. D. Ross, *Plato's Theory of Ideas*, p. 233sq., I. Düring, *Aristoteles*, p. 245, G. Fine, *On Ideas*, pp. 28f., 35, 89, 184-91, 241, C. Shields, *Learning about Plato from Aristotle*, in Hugh H. Benson (ed.), *A Companion to Plato*, pp. 403-417.

Werken hatte, unmöglich, aus diesen Bemerkungen eine kohärente Theorie der Ideen abzuleiten, die Platon einigermaßen gerecht geworden wäre. Platonische Formen stellen sich in diesen Bemerkungen entweder (i) als aristotelische Art-Formen oder Universalien oder (ii) als eine von drei Arten von Formen dar, die durch ihr Verhältnis zur Materie unterschieden sind, sinnliche Formen, mittlere/mathematische Formen, und abgetrennte Formen. Die Idee der Partizipation wird nicht erfasst oder aber entweder als Instantiierung von Universalien oder als Relation von Umfassen und Enthaltensein interpretiert. Die epistemologischen Fragen, wie sich Ideen zum Wissen im allgemeinen und zur Erkenntnis von Sinnesgegenständen im besonderen verhalten, und wie Idee und ontologische Wahrheit korrelieren, werden auf das aristotelische Konzept der Nichtdefinierbarkeit von *Particularia* reduziert. Was Ideen mit Urbildern zu tun haben, wird überhaupt nicht ersichtlich. Die Frage der Priorität und Ursächlichkeit Platonischer Formen wird, wenn überhaupt, im Rahmen und mit Hilfe der Begrifflichkeit der aristotelischen Ursachenlehre betrachtet. Das Problem der Selbstprädikation der Idee wird vollständig ausgeblendet.

3. Plotinus Arabus

Den mittelalterlichen arabisch schreibenden Philosophen lagen drei paraphrasierende und kommentierende Adaptionen von Teilen der *Enneaden* IV.2 – VI.7 Plotins vor.

- (i) Die sogenannte „Theologie des Aristoteles“ (*Uthūlūjīyā Aristū-ṭālīs / Aristāṭālīs*, im Folgenden *ThA*).
- (ii) Die „Epistel über die göttliche Wissenschaft“ (*Risāla fī l-ʿilm al-ilāhī*, im Folgenden *Epist*).
- (iii) Eine unbetitelte Sammlung von *Dicta* eines gewissen griechischen Weisen (*Qāla l-Shaykh al-yūnānī*, im Folgenden *DICTA*)⁷⁴.

⁷⁴ Eine umfassende Einführung in die Überlieferung und Rezeption dieser Texte sowie in die Forschungsliteratur bis 1989 gibt Maroun Aouad, „La Théologie d'Aristote et autres textes du Plotinus Arabus“, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, ed. R. Goulet, Paris 1989, pp. 541-90. Für Publikationen nach 1989 cf. Hans Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, vol. 2, p. 439 f., idem., *Bibliography of Islamic Philosophy. Supplement*, p. 400 f. Alle folgenden Seiten- und

In ihrer Bezugnahme auf den plotinischen Text ergänzen sich die drei Texte; an einigen Stellen liegen geringe Überschneidungen vor⁷⁵. Aller Wahrscheinlichkeit nach gehen die drei Texte auf eine frühere, integrale Adaption der *Enneaden* IV-VI zurück. Nun spricht Plotin nicht explizit von Platonischen Formen oder Ideen; inwiefern also konnten diese Texte das mittelalterliche arabische Bild der platonischen Ideenlehre beeinflussen? – Folgendes ist zu bedenken:

1. Anders als Platon und Aristoteles war Plotin selbst den arabisch schreibenden Philosophen und Doxographen kein Begriff⁷⁶.

2. Plotin spricht, weitgehend unter Benutzung platonischer Terminologie, an zahlreichen Stellen über Formen und Ur- und Abbilder⁷⁷.

3. Plotin nimmt in *Enn.* IV.2-VI.7 an insgesamt 33 Stellen namentlich auf Platon Bezug, sei es zitierend, referierend, oder um seine eigenen Argumente autoritativ zu untermauern. Die einzige Stelle, an der Aristoteles namentlich genannt wird (*Enn.* V.1.9), fehlt hingegen in der arabischen Adaption⁷⁸. Ein Benutzer der arabischen Adaptionen, der deren Zuschreibung an Aristoteles und einen nicht näher bekannten „griechischen Weisen“ akzeptierte, konnte durchaus den Eindruck gewinnen, dass hier über weite Strecken platonische Lehren referiert werden.

4. Dieser Eindruck wurde des Weiteren intensiviert durch den Umstand, dass sowohl *ThA* als auch *DICTA* verschiedene Textabschnitte,

Zeilenreferenzen zu diesen drei Texten beziehen sich auf die Edition von ‘A. Badawī, *Aflūṭīn ‘ind al-‘Arab*, Kairo 1955, mit der Ausnahme eines Abschnitts von *DICTA*, der von Badawī nicht ediert wurde und den ich nach C. D’Ancona et al., *Plotino. La discesa dell’anima nei corpi (Enn. IV 8[6]): Plotini arabica (Pseudo-Teologia di Aristotele, capitoli 1 E 7; „Detti del Sapiante Greco“)*, Padova 2003, pp. 239-46, zitiere.

⁷⁵ Vgl. die tabellarische Übersicht in C. D’Ancona et al., *Plotino. La discesa dell’anima*, pp. 214-17.

⁷⁶ Cf. F. Rosenthal, „Aš-Šayḥ al-Yūnânî and the Arabic Plotinus Source“, *Orientalia* N. S. 21 (1952), pp. 461-92, 22 (1953), pp. 370-400, 24 (1955), pp. 42-66, repr. in F. Rosenthal, *Greek Philosophy in the Arab World*, p. 462 f.

⁷⁷ Cf. P. Hadot, *Plotinus or The Simplicity of Vision*, transl. by M. Chase, pp. 37-45; W. Beierwaltes, *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, pp. 54-70.

⁷⁸ Cf. F. Zimmermann, „The Origins of the So-called Theology of Aristotle“, in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. by J. Kraye, W. F. Ryan, and C. B. Schmitt, pp. 118-125.

in welchen Plotin in eigenem Namen spricht oder Heraklit zitiert, in den Mund Platons legen⁷⁹.

5. Was der arabische Plotin über *ṣuwar* und *muthul* lehrt, stand offensichtlich in Widerspruch zur Doktrin der Form in den Übersetzungen authentischer Werke Aristoteles', schien aber im Wesentlichen mit den von Aristoteles kritisierten Eigenschaften Platonischer Formen sowie mit dem vagen, aus den arabischen *Platonica* herzuleitenden Wissen über diese zu harmonieren⁸⁰. Das Bild, das sich arabisch schreibende Philosophen von antiken Theorien der Form machten, war zutiefst dualistisch geprägt, insbesondere wenn es um die Frage des ontologischen Status von Universalien ging. Was nicht von Aristoteles stammte oder mit aristotelischen Lehren erklärt oder gestützt werden konnte, war platonisch, und *vice versa*. Die therapeutische Vorbildfunktion der beiden Philosophen gestattete nur zwei Alternativen, diesem Dilemma zu begegnen: den Topos der Harmonie zwischen Platon und Aristoteles (mit unterschiedlichsten Strategien) und die Kontroverse mit der Zielsetzung, eine der beiden Theorien als die überlegene, weil den aktuellen Parametern besser angepasste, zu erweisen⁸¹. Jeder andere Weg hätte die Vorbildfunktion untergraben und war undenkbar für einen mittelalterlichen arabisch schreibenden Philosophen. Ein Paradebeispiel für einen solchen Zugang ist der einflussreiche Traktat *Über die Harmonie der Ansichten der beiden Weisen, des Göttlichen Platon und Aristoteles'* (vermutlich Mitte des 10. Jh.). Dessen Verfasser hält *ThA* für eine authentische Schrift Aristoteles', kennt Aristoteles' *Metaphysik* und hat zumindest rudimentäre Kenntnisse einer platonischen Theorie der *ṣuwar* und „*muthul ilāhiyya*“. Er

⁷⁹ Cf. *ibid.*, pp. 143-149, 217-221; C. D'Ancona, "The Greek Sage, the Pseudo-Theology of Aristotle and the Arabic Plotinus", in *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea*, ed. by R. Arnzen and J. Thielmann, pp. 159-76.

⁸⁰ Cf. C. D'Ancona, „Greek into Arabic: Neoplatonism in Translation“, in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, ed. by P. Adamson and R. C. Taylor, pp. 10-31, esp. 11-13; eadem, "The *Timaeus* Model for Creation and Providence: An Example of Continuity and Adaptation in Early Arabic Philosophical Literature", in *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, ed. by G. J. Reydamas-Schils, pp. 206-37.

⁸¹ Cf. G. Endreß, "<La Concordance entre Platon et Aristote>, l'Aristote arabe et l'émancipation de la philosophie en Islam médiéval", in *Historia Philosophiae Medii Aevi: Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, herausgegeben von B. Mojsisch, Olaf Pluta, pp. 237-57, bes. 240-47.

sieht sich folglich mit folgendem Trilemma konfrontiert: Entweder (i) Aristoteles widerspricht sich selbst, oder (ii) eine der beiden Doktrinen stammt nicht von Aristoteles, oder (iii) die beiden Doktrinen sind nur *prima facie* unvereinbar, stimmen aber in ihrer inneren, durch Interpretation herauszuarbeitenden Bedeutung überein⁸². Die Alternativen (i) und (ii) werden mit verschiedenen Argumenten ausgeschlossen. Folglich gilt (iii), und zwar derart, dass die Ideenlehre aus *ThA* (und den übrigen arabischen *Plotiniana*) als die einzig wahre, sowohl von Aristoteles als auch von Platon vertretene Doktrin dargestellt wird.

Das Zusammentreffen der vorgenannten Umstände macht die arabischen *Plotiniana* zu einer wichtigen Quelle für arabische Theorien der Platonischen Formen. Nicht nur die dort explizit Platon zugeschriebenen Lehren werden in der nachfolgenden arabischen Philosophie mit Platon assoziiert. Wie in den arabischen *Aristotelica* werden Formen in den arabischen *Plotiniana* als *ṣuwar* bezeichnet. Generell wird unterschieden zwischen noetischen Formen (*ṣuwar ʿaqliyya*), natürlichen Formen (*ṣuwar ṭabīʿiyya*) und artifiziellen oder künstlichen Formen (*ṣuwar ṣināʿiyya*). Anders als bei Aristoteles handelt es sich hierbei um exklusive Klassen von Formen, die in einem kausalen und hierarchischen Ordnungsverhältnis stehen:

„Jede [...] Form stammt gewiss von (*innamā kānat min*) einer ihr vorangehenden und übergeordneten Form. Wenn es sich nämlich um eine künstliche Form handelt, so stammt sie gewiss von der Form, die [sich] im Intellekt und Denken des Künstlers [befindet]; und wenn es sich um eine natürliche Form handelt, so stammt sie gewiss von einer ihr vorangehenden und vorrangigen noetischen Form. Die erste, noetische Form ist also nobler als die natürliche Form, die natürliche Form ist nobler als die Form, die [sich] im Denken des Künstlers [befindet], und die Form, die im Künstler Gegenstand des Denkens ist, ist nobler und schöner als die im Akt ausgeführte Form.“⁸³

Abweichend von Platons atemporalen Ideenbegriff (cf. *Timaios* 37e 3ff.) ist in den arabischen *Plotiniana* von immerwährenden Formen (*dāʾim lā yafsuḍu*) die Rede wie auch von solchen, die vergänglich sind.

⁸² Cf. Al-Fārābī, *L'armonia*, pp. 68-73. Ein vergleichbarer Ansatz scheint bei Abū Sulaymān al-Sijistānī (ebenfalls Mitte des 10. Jh.) vorzuliegen, cf. Joel L. Kraemer, *Philosophy in the Renaissance of Islam*, pp. 188-91, 198 f.

⁸³ *ThA*, p. 58, l. 2-7.

Ein Beispiel für erstere sind geometrische Formen (*ṣuwar misāḥiyya*)⁸⁴, ein Beispiel für letztere materielle Formen, die vergehen, wenn sie von der Materie abgetrennt werden⁸⁵. Diese immanenten Formen sind später als die Materie, die sie aufnimmt (*ḥāṣil*)⁸⁶. Der Begriff der Form wird also nicht im Sinne einer solchen ontologischen Interpretation der Zwei-Welten-Theorie verwendet, die die Existenz von Formen/Ideen in der sinnlichen Welt in jeder Hinsicht ausschließt.

Anders als bei Platon, dessen demiurgisches Modell eine Ursache der immerseienden Ideen (zumindest im Sinne der aristotelischen Ursachenlehre) ausschließt, gilt für *alle* Formen, auch die ewigen, dass sie bewirkt (*F-^c-L*), hervorgebracht (*H-D-TH*, 4. Stamm), oder erschaffen (*B-D-^c*, 4. Stamm) sind und eine Ursache (*‘illa*) haben⁸⁷. Erste Ursache dieser Hervorbringung, die, sofern von ewigen Formen die Rede ist, außer oder vor der Zeit und in nichtdiskursiver Form⁸⁸ erfolgen muss, ist der Schöpfer (*al-bārī*?). Doch werden nicht alle Formen auf die gleiche Weise hervorgebracht, vielmehr teils (*ba‘ḍ al-ṣuwar*) „durch ein Mittleres“ (*bi-tawassuṭ*), teils ohne ein solches Medium⁸⁹. Der Formen, die „ohne ein Mittleres“ hervorgebracht werden, gibt es genau eine, „eine gewisse Form“ (*ṣūratun mā*), das erste Produkt der Erschaffung⁹⁰. Diese „erste Form“, wie sie an anderer Stelle auch genannt wird⁹¹, wird in den arabischen *Plotiniana* vielfach beschrieben und qualifiziert, unter anderem folgendermaßen:

- (i) Sie wird durch den Schöpfer zu Licht / ist durch ihn erleuchtet (*istanārat minhu*)⁹².

⁸⁴ Ibid., p. 48, l. 16.

⁸⁵ Ibid., p. 44, l. 10 f., *Epist*, p. 167, l. 8 f.

⁸⁶ *ThA*, p. 44, l. 11, *Epist*, p. 167, l. 7 f., p. 169, l. 5 f.

⁸⁷ *ThA*, p. 51, l. 11 f. (dazu P. Adamson, *The Arabic Plotinus*, p. 132 f.), p. 147, l. 9-15, l. 20 f., *Epist*, p. 168, l. 8-10, *DICTA*, p. 185, l. 10 f.,

⁸⁸ *ThA*, p. 98, l. 12 f., p. 114, l. 14-18, p. 139, l. 9, p. 147, l. 11 ff., p. 163, l. 7 f.

⁸⁹ Ibid., p. 51, l. 11 f., 162, l. 11 ff., *DICTA*, p. 185, l. 10 f. Zur Doktrin der *creatio mediante intelligentia* cf. C. D’Ancona, „La doctrine de la création «mediante intelligentia» dans le *Liber de causis* et dans ses sources”, und P. Adamson, *The Arabic Plotinus*, pp. 137-42.

⁹⁰ *ThA*, p. 163, l. 8-10: “wa-awwalu mā abda‘a [*scil.* al-bārī?] *ṣūratun mā* [...] thumma abda‘a sā‘ira l-ashyā‘i bi-tawassuṭi tilka l-ṣūra”.

⁹¹ Ibid., p. 140, l. 17 f., p. 141, l. 7 f., etc.

⁹² Ibid., p. 163, l. 9.

- (ii) Sie kommt dem Schöpfer hinsichtlich Kraft, Licht und Einfachheit nahezu gleich⁹³.
- (iii) Sie ist identisch mit dem *kosmos noētos* (*al-‘ālam al-a‘lā = al-‘ālam al-‘aqlī*), „d.h. mit den Intellekten und Seelen“⁹⁴.
- (iv) Sie stammt, wie schon ihr Name sagt, nicht von irgendeiner Form des Schöpfers, denn dieser ist formlos und jenseits aller Formen⁹⁵.
- (v) Sie ist Form des Ersten Intellekts, dies jedoch nur, sofern dieser in Beziehung zum Schöpfer gesetzt wird und sich hierin als begrenzt (und von diesem verschieden) erweist⁹⁶. (Hingegen *hat* der Erste Intellekt an sich keine Form, sondern *ist* das alle Formen Umfassende, cf. [viii].)
- (vi) Sie ist schön (*ḥasana*), vollkommen (*tāmma*), und ewig⁹⁷.
- (vii) *Qua kosmos noētos* bringt sie den *kosmos aisthētos* (*al-‘ālam al-ḥissī*) hervor (*Ḥ-D-TH*, 4. Stamm)⁹⁸.
- (viii) *Qua kosmos noētos/Form* des *nous* ist sie zugleich Eines und Vieles. Ihre Einheit ist jedoch verschieden von der Einheit des Schöpfers, andernfalls müssten sie und der Schöpfer ein und dasselbe sein⁹⁹. Sie ist Vieles nicht in dem Sinne, dass sie viele Formen *hat* in der Weise, wie ein Substrat diese oder jene Form *haben* kann, sondern derart, dass sie alle Formen dessen, was im *kosmos aisthētos* ist, oder alle Formen von Lebewesen (*panteles zōon*, cf. Platon, *Timaios* 30 c ff.) *in sich enthält* (*fīhi*) und *umfasst* (*muḥīt bi-*)¹⁰⁰, insofern sie sie bewirkt, während sie zugleich als Ursache *in* diesen Formen ist¹⁰¹.

⁹³ Ibid., p. 163, l. 9 f.: “takādu an tatashabbaha bihī li-shiddati quwwatihā wa-nūrihā wa-bastihā”.

⁹⁴ Ibid., p. 163, l. 11: “wa-hādhīhi l-ṣūratu hiya l-‘ālamu l-a‘lā a‘nī l-‘uqūla wa-l-anfus”.

⁹⁵ *DICTA*, p. 185, l. 6 f, p. 188, l. 5-7, p. 196, l. 16 ff.

⁹⁶ Ibid., p. 188, l. 3 f.: “al-‘aqlu l-awwalu l-mubtada‘u laysa bi-dhī ṣūratin <wa->idhā uḍīfa ilā l-mubdi‘i l-awwali kāna dhā ṣūratin li-annahū yatanāhā fa-yushakkalu fa-yakūnu dhā ḥilyatin wa-ṣūra”; für Form *qua* Grenze und Stillstand cf. ibid., p. 185, l. 15-19 (und Plotin, *Enn.* V.1: 7,25f.).

⁹⁷ *ThA*, p. 119, l. 9 f., p. 140, l. 17-19.

⁹⁸ Ibid., p. 56, l. 10 f.

⁹⁹ Ibid., p. 148, l. 9-12.

¹⁰⁰ Ibid., p. 140, l. 18, p. 141, l. 9 f., p. 149, l. 7 f., *Epist*, p. 168, l. 14.

¹⁰¹ *Epist*, p. 168, l. 20-22, *DICTA*, p. 185, l. 9-11.

Die arabischen *Plotiniana* zeichnen also nicht das Bild einer absolut transzendenten Ideenwelt. Als Ursache, und zwar als formale Ursache, nicht aber als Ursache des Seins¹⁰², ist die erste, aus dem Schöpfer hervorgehende Form in sämtlichen Formen des *kosmos noëtos*, die ihrerseits wiederum in den Formen des *kosmos aisthētos* sind. Die in (v) und (viii) umrissenen Gedanken entfalten in Anlehnung an Platons Konzept des *panteles zōon* (cf. Plotin, *Enn.* VI.7: 8,31) die Idee einer alle Formen umfassenden Form, die zugleich *nous* und *kosmos noëtos* ist. Die hier vorzufindenden noetischen Formen sind aber nicht abgetrennt von der Welt des Werdens und Vergehens, sondern stehen in einer kontinuierlichen hierarchischen Verbindung mit dieser. Das Werden steht am Ende der Kette noetischer Formursachen und am Anfang der Hierarchie der Ursachen, die die akzidentellen Formen (*al-ṣuwar al-‘aradīyya*) der Welt des Werdens hervorbringen¹⁰³. In Abgrenzung zu diesen sowie zur „ersten Form“ werden alle übrigen noetischen Formen auch als „himmlische Formen“ (*ṣuwar samāwīyya*) bezeichnet.

Der Verfasser der arabischen Plotin-Paraphrase unterscheidet zwischen partikularen und universalen Formen¹⁰⁴. Sind also die noetischen Formen hypostasierte Universalien? Die Beantwortung dieser Frage fällt nicht leicht. Zum einen sucht man in den arabischen *Plotiniana*

¹⁰² Cf. *ibid.*, p. 185, l. 10-13: “al-‘aqlu ... wa-in kāna [...] ‘illatan li-l-ashyā’i llatī taḥtaḥū fa-innahū laysa bi-‘illatin tāmmatin li-l-shay’i li-annahū innamā huwa ‘illatu ṣūrati l-shay’i faqaṭ lā ‘illatu huwiyyatiḥi fa-ammā l-fā’ilu l-awwalu fa-innahū ‘illatun tāmmatun wa-dhālika annahū ‘illatu huwiyyati l-shay’i wa-ṣūratiḥi bi-lā tawassuṭ”.

¹⁰³ *ThA*, p. 86, l. 19 – p. 87, l. 6: “Wenn die Materie die Form von der Seele empfängt, entsteht die Natur. Dann informiert [die Seele] die Natur und macht sie notwendig zu etwas dem Werden Unterworfenen. Die Natur wird [also] zu etwas dem Werden Unterworfenen erst nachdem in ihr [etwas] von der seelischen Kraft und von den höheren Ursachen bewirkt worden ist. Bei der Natur und am Anfang des Werdens hört dann das Wirken des Intellekts auf. Das Werden steht also am Ende der formverleihenden noetischen Ursachen und am Anfang der das Werden erzeugenden Ursachen (*al-kawnu ākbiru l-‘ilali l-‘aqliyyati l-muṣawwirati wa-awwalu l-‘ilali l-mukawwina*). Die aktiven Ursachen, die den Substanzen die Formen verleihen, durften zu keinem Zeitpunkt zum Stillstand kommen, ehe sie nicht bis zur Natur gelangten. Der Grund hierfür liegt in der ersten Ursache, die die noetischen Entitäten zu wirkenden formverleihenden Ursachen der akzidentellen, dem Werden und Vergehen unterworfenen Formen machte.“ G. Lewis gibt in seiner Übersetzung dieses Abschnitts (*Plotini Opera*, vol. 2, p. 245) *kawn* mit *being* wieder, die Rede ist jedoch nicht vom Sein (*huwiyya, anniyya*), sondern vom Werden.

¹⁰⁴ Cf. *ibid.*, p. 19, l. 9-11, p. 97, l. 9 f., p. 163, l. 14 f.

die platonische Theorie der Partizipation, die eine Bejahung der Frage nahelegen würde, vergeblich. Zum anderen lassen sich die noetischen Formen offenbar nicht auf Einzeldinge *qua* Eines-über-Vielen reduzieren. Schon oben war deutlich geworden, dass die „erste Form“ zugleich Eines und Vieles ist. Dies scheint auf alle universalen noetischen Formen (*ṣuwar kullīyya*) zuzutreffen:

„Ein separates Eines zu sein, kann sich nicht auf [den Intellekt] beschränken, derart, dass nichts anderes ein Eines von der Art seiner Einheit sei. [Nimm] irgendein beliebiges Beispiel für die universalen Formen der Pflanzen oder der Tiere, und wenn du feststellst, dass sie alle [zugleich] Eines und Nichteines sind, wirst du wissen, dass jede einzelne von ihnen, wenngleich sie ein Eines ist, mit einer Vielzahl unterschiedlicher Dinge mannigfaltig ausgestaltet ist (*muwashshan*, cf. ποικίλον, Plotin, *Enn.* VI.7: 14,5).“¹⁰⁵

Während dieses „Bunt“- oder Vielfältigsein bei Plotin eng an das Phänomen des Sich-selbst-Denkens gebunden ist¹⁰⁶, geht es in den arabischen *Plotiniana* mit der formalen Kausalität einher, die von der rationalen Form oder dem Logos (*kalima*) ausgeht. Der Intellekt ist Vieles, insofern diese ihm innewohnende rationale Form eine Vielzahl von Dingen bewirkt und eine Vielzahl von Formen emaniert¹⁰⁷. Entsprechendes gilt für „das universale Lebewesen“ (*al-ḥayy al-kullī*), das alle Formen der Lebewesen hervorbringt¹⁰⁸, und für die universale Form der Seele, aus der die partikularen Formen der Einzelseelen hervorgehen¹⁰⁹. Die universale noetische Form ist also nicht nur ein Eines-über-Vielen, sondern zugleich *qua* Formursache ein Vieles-in-Vielen.

An anderen Stellen wiederum werden die noetischen Formen eindeutig von immanenten Formen abgehoben und als (transzendente) Substanzen (*jawāhir*) bezeichnet. Diese werden explizit, und ohne Vorlage bei Plotin, mit Paradigmata (*muthul*) und „Platonischen Formen“ identifiziert:

„Die Formen aller Dinge, die dort [im *kosmos noētos*] sind, sind schön und ehrwürdig. [...] Sie sind nicht wie Formen, die Form in einer Mauer sind, sondern sie sind Formen als [selbständig] Seiendes (? *ṣuwar fī annīyyāt*).

¹⁰⁵ Ibid., p. 97, l. 8-11.

¹⁰⁶ Cf. W. Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit*, pp. 100 f., 190 f.

¹⁰⁷ *ThA*, p. 98, l. 2-11.

¹⁰⁸ Ibid., p. 98, l. 14-20.

¹⁰⁹ Ibid., p. 19, l. 9-13.

Aus diesem Grunde bezeichneten die Alten die Urbilder (*al-muthul*), also die von dem ehrwürdigen Platon angeführten Formen (*ṣuwar*), als [selbstständig] Seiendes und Substanzen (*annīyyāt wa-jawāhir*).¹¹⁰

Nichts deutet darauf hin, dass der Verfasser der arabischen Paraphrase mit seiner Theorie der noetischen Formen der platonischen Annahme der Selbstprädikation der Idee folgte¹¹¹. Dieser Annahme zufolge gilt für jede Idee *F*, dass sie selbst in uneingeschränkter Weise *F* ist oder *F*-sein hat, wohingegen die *Particularia*, von denen *F* wahrheitsgemäß prädiziert wird, ein eingeschränktes *F*-sein zukommt (e.g., *die Idee des Schönen ist schön*, etc., cf. *Hippias maior* 291d, *Phaedo* 100c, *Protagoras* 330d-e, *Symposium* 211a, *Sophistes* 252d). Die Annahme steht in einem problematischen Verhältnis zur Konzeption der Idee als Universale, da für ein Universales *U* nicht gilt, dass es selbst ein *U* ist. Lediglich an einer Stelle kommt die Paraphrase dieser Selbstprädikationsannahme nahe. Dort wird zunächst die „erste Form“ als das bezeichnet, was das Sein / die Substanz (*jawhar* = οὐσία) bewahrt (*fī l-ṣūratī l-ūlā ḥifzu l-jawhar*), also als die Form, ohne die Sein / Substanz nicht sein kann. Sodann heißt es, dass diese Form selbst Sein / Substanz *ist* (*al-ṣūra al-ūlā ... ḥiya l-jawhar*)¹¹². Dabei scheint es sich aber um einen Sonderfall der Selbstprädikation zu handeln. Zwar finden wir in den arabischen *Plotiniana* zahlreiche Beispiele dafür, dass einer Entität *B* die Eigenschaft *F* zugeschrieben wird, weil *F* auch die Eigenschaft einer Entität *A* ist und *A* in einer kausalen oder hierarchischen Ordnung *B* vorgeordnet ist, doch sind diese Fälle nicht mit der Selbstprädikationsannahme Platons zu verwechseln, da *A* und das, was als „Idee/Form von *F*“ (das *F*-sein) anzusetzen wäre, nicht notwendig koinzidieren. Wie P. Adamson gezeigt hat, basiert dieser Prädikationsmodus zum einen auf der speziellen Konzeption der Wirkursächlichkeit der arabischen Plotin-Paraphrase, zum anderen auf dem neuplatonischen Prinzip, dem zufolge die Eigenschaft *F* einer gewissen Entität *B* in eminenterer Weise als von *B* von dessen Ursache *A* aussagbar sein muss¹¹³. *A* ist *F* oder hat *F*-sein, wird aber nicht, wie bei der Selbstprädikationsthese Platons, mit der Form oder Idee von *F* identifiziert.

¹¹⁰ *ThA*, p. 159, l. 12-15, ad Plotin, *Enn.* V 8, 5. 22-25.

¹¹¹ Vgl. dazu B. Strobel, »Dieses« und »So etwas«, pp. 18-43, und die dort herangezogene Literatur.

¹¹² *ThA*, p. 141, l. 6-9.

¹¹³ Cf. Adamson, *The Arabic Plotinus*, pp. 85-88, 115-19.

Dies wird etwa am Beispiel der Schönheit (*ḥusn*) deutlich. Einerseits gilt, dass die Schönheit der Form in der Form selbst begründet ist, nicht in dem, was eine schöne Form *hat*¹¹⁴. Andererseits ist nicht alles Schöne Form. Während es für Platon das Schöne selbst oder die Idee des Schönen ist, wovon „schön“ in eminenter und uneingeschränkter Weise prädiziert wird, gilt dies für den Verfasser der arabischen Plotin-Paraphrase vom Wirken der ersten Ursache (Gottes), die aber nicht Form (weder Form der Schönheit noch irgendeine andere Form), sondern Wirkursache ist. Das, was das Schönsein aller schönen Dinge vereint, die *eine* Schönheit in allen Dingen, ist nicht Form oder Idee der Schönheit, sondern Akt oder Wirken (*fiʿl*) des ersten Wirkenden (*al-fāʿil al-awwal*) und als solches das erste und eminenteste Schöne (*al-ḥasanu l-awwalu al-ghāyatu fī l-ḥusn*)¹¹⁵. Entsprechendes gilt beispielsweise für das Licht, dessen erste Ursache, durch die anderes, *mediante intelligentia*, Licht oder erleuchtet ist, selbst Licht, jedoch nicht Form oder Idee des Lichts ist¹¹⁶, oder für Tugenden (*faḍāʾil*), für die Platon Ideen als Subjekte der Selbstprädikation setzt¹¹⁷.

Gleich einer Folie wird in den arabischen *Plotiniana* über diese emanationistische Ursache-Effekt-Relation die platonische Theorie der Urbild-Abbild-Relation gelegt. Die Rezeption dieser Theorie in den arabischen *Plotiniana* unterscheidet sich zunächst sprachlich von der aristotelischen Ideenkritik. Während *mithāl* dort konsistent für das noetische Modell oder Urbild (παράδειγμα) steht¹¹⁸, wird dasselbe arabische Wort in den arabischen *Plotiniana* sowohl in der Bedeutung „Ur-bild“ als auch in der Bedeutung „Ab-bild“ verwendet. Welche der beiden Bedeutungen gemeint ist, erschließt sich erst durch den jeweiligen

¹¹⁴ Cf. *ThA*, p. 59, l. 15 – p. 60, l. 6 (ad Plotin, *Enn.* V 8, 2. 20-28): „Wäre die Schönheit der Form (*ḥusn al-ṣūra*) tatsächlich von dem Körper abhängig, der, *qua* Körper, Träger der Form ist, dann [müsste] die Form umso schöner sein, je größer der Körper ist, der sie trägt [...]. Das ist aber nicht der Fall. [...] Es ist daher nicht notwendig, die Schönheit der Form als von dem [sie] tragenden Körper abhängig anzusetzen, vielmehr ist ihre Schönheit allein von ihr selbst abhängig (*min qibali dhātihā faqat*). [...] Somit ist deutlich geworden, dass die Schönheit der Form nicht durch den sie tragenden Körper, sondern einzig durch die Form selbst ist (*bi-nafsi l-ṣūrati faqat*).“

¹¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 140, l. 12-16, p. 141, l. 12-14.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 62, l. 1-3.

¹¹⁷ *DICTA*, p. 197, l. 9-11.

¹¹⁸ Vgl. oben, pp. 19, 24, 26.

Kontext¹¹⁹. Um diese Amphibolie zu vermeiden, benutzt der Verfasser der Plotin-Paraphrase des Öfteren das Hendiadys *mithāl wa-ṣanam* (wörtl. „[Ab-]Bild und Bildnis“), wenn er auf die Abbildebene Bezug nimmt¹²⁰.

Generell gilt, dass das Abbild dem Urbild nachgebildet wird (*muth-thila* c. acc.) beziehungsweise dieses nachahmt (*tamaththala* c. bi-, *tashabbaha* c. bi-)¹²¹. Wie bei Platon hat dieses Verhältnis epistemologische und ästhetische Implikationen. Das Abbild hat stets einen geringeren Wahrheits- oder Realitätsgehalt (*aqall al-ṣidq/al-ḥaqq*) als das Urbild und ist weniger schön (*aqall al-ḥusn*) als dieses¹²². Den höchsten Wahrheits- und Realitätsgehalt hat das Gute, hierin noch dem Schönen vorgeordnet¹²³.

Einerseits wird der *gesamte* wahrnehmbare Kosmos als Abbildung des *kosmos noētos* verstanden¹²⁴, andererseits wird die Urbild-Abbild-Relation in einigen Fällen durchaus als problematisch empfunden. So schließt der Verfasser der Plotin-Paraphrase, vermutlich unter dem Einfluss der spätantiken Diskussionen über die ungeschlechtliche, spontane Hervorbringung gewisser niederer Lebewesen und deren arabische Fortsetzung, aus, dass auch für „niedere Formen, die in dieser Welt in [Prozessen] der Fäulnis entstehen“ (*al-ṣuwar al-danīya al-kā'ina fī hādihā l-'ālam fī l-'ufūna*) entsprechende Urbilder im *kosmos noētos* existieren. Diese sind vielmehr in den Urbildern einer ehrwürdigeren Klasse von Formen, der natürlichen Formen (*ṣuwar ṭabī'iyya*), zu suchen¹²⁵. Eine weitere Ausnahme bilden künstliche Formen: Sofern diese mit Elementen der sinnlichen Welt vermischt und nicht

¹¹⁹ Beispiele für *mithāl* = „Modell, Urbild“ findet man in *ThA*, p. 58, l. 1, l. 11f., p. 119, l. 8, p. 159, l. 15, p. 163, l. 4, *Epist*, p. 170, l. 6, etc. Für *mithāl* in der Bedeutung „Abbild“ vgl. *ThA*, p. 110, l. 9, p. 160, l. 14, *Epist*, p. 170, l. 1f., p. 173, l. 13, *Dicta*, p. 184, l. 5-7, etc.

¹²⁰ So z.B. *ThA*, p. 93, l. 10 (cf. infra APPENDIX III, p. 390, l. 13f.), p. 119, l. 5, l. 8, p. 160, l. 12, *Epist*, p. 168, l. 15f., p. 173, l. 13, etc.

¹²¹ E.g. *ThA*, p. 6, l. 13 – p. 7, l. 1, p. 57, l. 16-18, p. 58, l. 8-10, p. 119, l. 6f., p. 152, l. 16 f., p. 160, l. 12, p. 163, l. 1-3, etc.

¹²² Cf. *ibid.*, p. 57, l. 13-19, p. 59, l. 14, p. 61, l. 16-19, p. 144, l. 17, *Epist*, p. 168, l. 14-17, etc.

¹²³ *Epist*, p. 182, l. 20 f.

¹²⁴ *ThA*, p. 93, l. 9 f. (cf. infra APPENDIX III, p. 390, l. 13f.), p. 110, l. 7-9, p. 114, l. 20 f., p. 152, l. 14-18 (cf. infra APPENDIX III, p. 391, l. 23ff.), p. 160, l. 9 f.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 114, l. 21 – p. 115, l. 2.