

Die
philosophischen Ansichten
von
Rázi und Tusi
(1209+ und 1273+)

mit einem Anhang:

**Die griechischen Philosophen
in der Vorstellungswelt von Rázi und Tusi.**

Aus Originalquellen übersetzt und erläutert

von

Dr. Max Horten

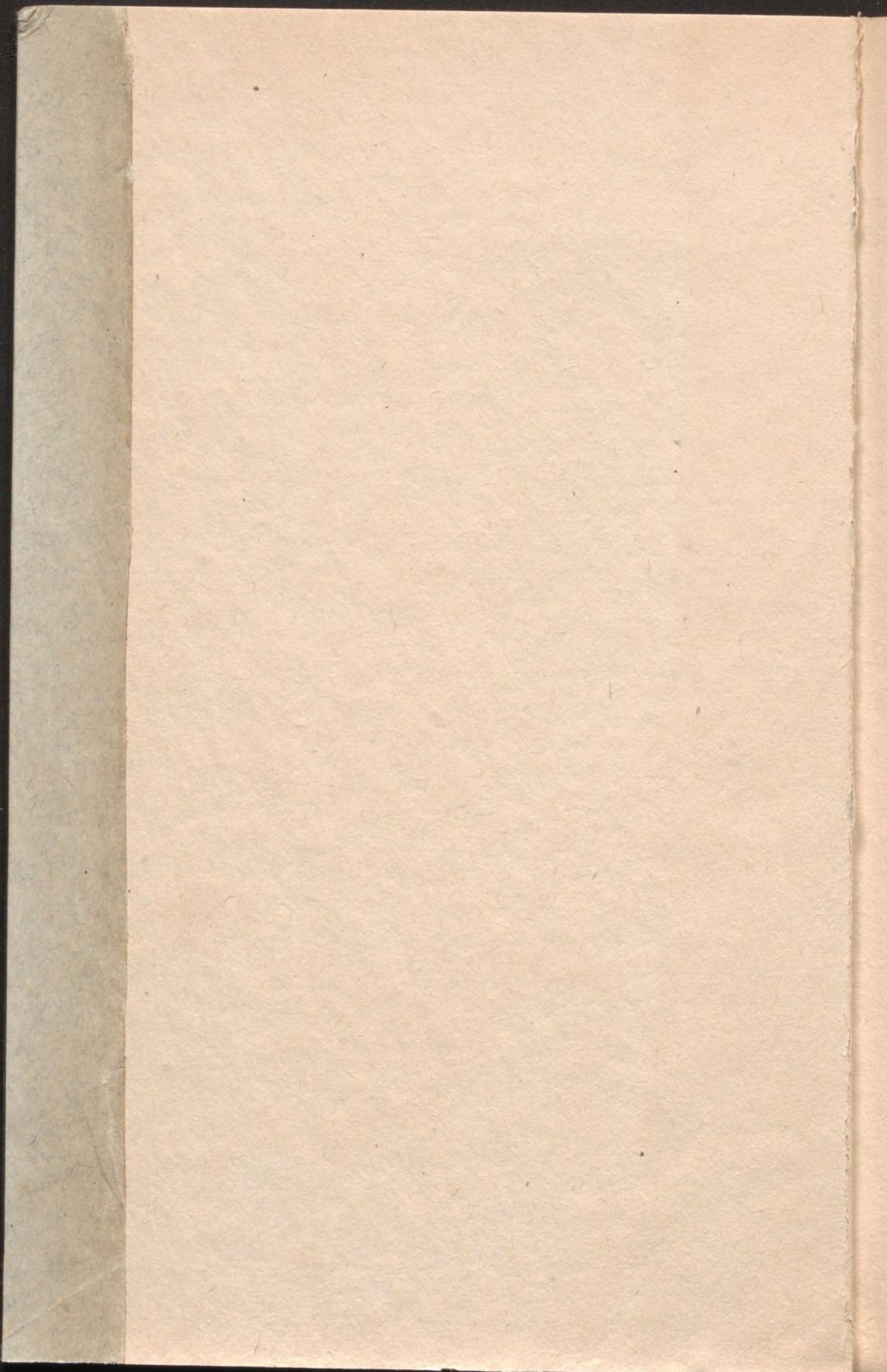
Privatdozent an der Universität Bonn.



BONN

Verlag von Peter Hanstein
1910.

L 363





8

Die
philosophischen Ansichten

von

Rázi und Tusi

(1209+ und 1273+)

mit einem Anhang:

**Die griechischen Philosophen
in der Vorstellungswelt von Rázi und Tusi.**

Aus Originalquellen übersetzt und erläutert

von

Dr. Max Horten

Privatdozent an der Universität Bonn.

BONN
Verlag von Peter Hanstein
1910.



Ah

Langgasse 10
D 06108 Halle (Saale)

1984/961



Vorwort.

In dem Zeitalter nach Gazáli sind Rázi¹⁾ 1209+ und Tusi²⁾ 1273+ unstreitig die bedeutendsten Denker unter den Theologen des Islam. Sie hatten die Gedankenwelt der griechisch-philosophischen Richtung z. B. eines Avicenna 1037+ kennen gelernt — ist doch Rázi ein bedeutender Kommentator Avicennas — und zugleich als Vertreter der theologischen Richtung die Kämpfe der liberal- und konservativ-theologischen Bewegung innerlich durchlebt. Die Wirkung eines Gazáli 1111+ bestand noch ungeschwächt, als Rázi (geb. 1149 zu Raij) in der aufnahmefähigsten Periode seines Lebens war. Er ist zudem spekulativ bedeutender als Gazáli und Gáuzi 1200+. Seine Philosophie stellt also einen erneuten Versuch dar (nach den zahlreichen Systemen der liberalen und orthodoxen Theologen seit 728), die koranische Weltanschauung mit den Forderungen der philosophischen Erkenntnisse eines geistig höherstehenden Bildungsniveaus zu versöhnen — ein Lösungsversuch, der weniger mystisch und mehr philosophisch ist als der Gazális. Hervorgehoben zu werden verdient vor allem, daß eine irgendwie störende oder gar vernichtende Wirkung Gazális auf die philosophische Entwicklung im Islam daraus nicht zu verspüren ist. Rázi und Tusi bedeuten einen noch größeren Einfluß des Griechentums auf den Islam als Gazáli selbst, der in keiner Weise die gesamte griechische Gedankenwelt aus dem Islam verbannen wollte. Nur einige Thesen der griechischen Philosophen (falásifa) hat er einer Kritik unterzogen, um die übrigen, für den Islam assimilierbaren Vorstellungen unbedenklich anzunehmen. Auf dieser Linie geht die Weiterentwicklung gesetzmäßig vor sich, wie die Systeme von Rázi und Tusi zeigen.

Die folgenden Ausführungen haben zunächst den Wert von Quellen und Dokumenten zur Geschichte der

¹⁾ Fahraddin; vgl. Brockelmann, *Gesch. d. arab. Lit.* I. 506.

²⁾ Nasírraddin, vgl. *Br. ib.* 508.

Philosophie im Islam und sind in diesem Sinne Vorarbeiten für eine spätere zusammenfassende Darstellung. Sie sind Übersetzungen aus dem theologischen Kompendium des Rázi (Muhassal; gedr. Kairo 1325 = 1905.¹⁾ Die logisch-philosophischen und philosophiegeschichtlichen Zusammenhänge sind meistens auf der Hand liegend. Wo erforderlich, wurden dieselben kurz angedeutet.

Das Kompendium Rázis beweist durch seine knappe Ausdrucksweise und die feste, abgeschliffene Terminologie eine große Gewandtheit im philosophischen Denken, die ohne eine lange, systematische Schulung undenkbar ist. Dies Werk gestattet uns also zugleich einen Blick in das Leben der Schulen im Islam, in die dort aufgeworfenen Fragen, die Art wie Schwierigkeiten gegen dieselben vorgebracht und widerlegt wurden, kurz in die philosophische Diskussion und Argumentation jener Zeit.

Daß das Kompendium Rázis im dreizehnten Jahrhundert einen bedeutenden Einfluß gehabt hat, geht aus den einleitenden Worten hervor, die Tusi seiner Kritik und seinen Erläuterungen zu Rázis Werk vorausschickt.

Er beklagt sich in der Einleitung zu diesem Kommentare, daß die Kenntnisse in der spekulativen Theologie darniederlägen und von allen Büchern nur das Kompendium des Rázi in Gebrauch sei. Viele hätten sich bemüht, es zu kommentieren oder zu widerlegen, indem sie nach beiden Richtungen zu weit gingen. Er wolle daher Verdienst und Mißverdienst Rázis mit gerechtem Maße abwägen. Seinen Kommentar widmete er dem Wezír Muhammad Bahaaddin.

Die Art und Weise wie Tusi²⁾, ebenfalls ein berühmter Kommentator Avicennas (vgl. Br. I 454 sub 20), sich mit

¹⁾ Eine weitere Quelle ist abu Udba: Aschari, vgl. Br. I 195 No. 4 (Maturidi 944+) sub 2. verfaßt kurz nach 1713.

²⁾ Der zweite Teil dieses Buches behandelt in systematischer Weise die Lehren Tusis, indem er Übersetzungen aus dem Kommentare Tusis zum Muhassal des Rázi zusammenstellt. Die Zahlen im Texte beziehen sich also auch in diesem zweiten Teile auf die Kairensere Ausgabe des Muhassal. Zu diesen systematischen Zusammenstellungen

Rázi auseinandersetzt, sind erkenntnistheoretisch interessant: Tusi legt den sich im Jugenddrange überstürzenden, vor-eiligen, naiv-realistischen Ausführungen Rázis die Zügel einer besonneren und bedächtigeren Kritik an. Dadurch wird Tusi zu einer etwas kritischen Erkenntnistheorie geführt, in der er schärfer als sein Gegner Rázi zwischen rein subjektiv-logischen und realen Erkenntnisinhalten unterscheidet.

Die Bedeutung der Philosophen Rázi und Tusi zeigt sich unter anderm auch darin, daß ihre Ideen noch im XIV. Jahrhdt. und später nachwirken und von Igi 1355+ in seinen mystischen Stationen (z. B. I 102 ff. der Ausgabe von Kairo) und von seinen Kommentatoren Gurgáni 1413+, Fanári 1481+ und Sijalkúti 1656+ mit Lebhaftigkeit aufgegriffen werden. In der Lehre von den angeborenen Ideen ist es besonders zu beachten, daß weder Rázi noch Tusi (S. 162) ihre Thesen im einzelnen ausführen, sodaß es also noch zweifelhaft gelassen wird, ob das Angeborene eigentliche Ideen oder nur Dispositionen für solche sind.

Zu dem Probleme, wie der arabische Terminus *mana* = Idee zu übersetzen ist, finden sich bei Rázi und Tusi eine ungezählte Menge von Belegstellen, die beweisen, daß er mit „unkörperliche Realität, unkörperliches Akzidens usw.“ wiederzugeben ist, wie es im vorliegenden Buche geschehen ist.¹⁾ Diese Stellen sind also zugleich Beweise für die genannte Auffassung.

Die für Nichtorientalisten unverständlichen und auch für Orientalisten dunkeln oder wenigstens umstrittenen Ausdrücke: 1. *mutakallimún*, 2. *kalám*, 3. *mutazila* (Mutaziliten) habe ich durch die allgemein verständlichen und das Wesen der Sache durchaus treffend wiedergebenden (vgl. meine Ausführungen in *Horten: Die philosophischen Probleme*, Bonn,

sind die im ersten Teile aufgeführten kritischen Glossen zu den Thesen und Beweisen Rázis zu ergänzen.

¹⁾ Vgl. zu dieser Frage meinen Aufsatz: Was bedeutet *mana* als philosophischer Terminus? in: ZDMG 1910 S. 391 ff. und *Horten: Die philosophischen Probleme*, Vorwort.

Hanstein 1910, S. 1) ersetzt: 1. orthodoxe (d. h. konservative) Theologen, 2. orthodoxe Theologie und 3. liberale Theologen.¹⁾ Vielfach wird der kalám den mutazila nicht gegenübergestellt, sondern bezeichnet die Gesamtheit der theologisch-wissenschaftlichen Bewegungen. Dann ist er mit „spekulative Theologie“ wiederzugeben. Liberal sind die Mutaziliten in dem Sinne, daß sie einen offenen Blick für die wissenschaftliche Gedankenwelt ihrer Zeit haben, der sich die Mutakallimún vielfach verschließen. Das sonstige, vielfach sehr intolerante Verhalten der Mutaziliten gegen die Orthodoxen soll damit nicht als liberal bezeichnet werden.

Die Philosophie von Rázi und Tusi zeigt, daß auch nach Gazáli noch eine Philosophie im eigentlichen Sinne des Wortes bestanden hat, was vielfach bestritten wurde,

¹⁾ Die islamischen Theologen sind sich selbst über Entstehung und Sinn des Terminus itizál und Kalám nicht einig. Murtada führt (Munja S. 3) eine ganze Anzahl von Auffassungsweisen auf. Darin stimmen jedoch alle überein, daß dasselbe einem ganz äußerlichen Vorgange entnommen ist: der Trennung einer der ersten Meister ihrer Schule von der allzustreng orthodoxen Richtung. Es ist nun aber unwissenschaftlich, nach einem äußeren Vorgange das Wesen einer Geistesbewegung zu benennen, zumal da in der deutschen Sprache ein treffender Ausdruck vorhanden ist. Mißverständnisse sind ferner dadurch entstanden, daß man die durchaus verschiedenen Begriffe liberal und tolerant verwechselte. Ein liberaler Theologe kann sehr intolerant sein. Ich erinnere an Tumáma. Wenn also für die Araber das Wort Mutazilite nichtssagend und unzutreffend ist, so ist es geradezu erforderlich, einen das Wesen der Sache wiedergebenden Ausdruck an die Stelle zu setzen. Ausschlaggebend ist dafür vor allem, daß die Mutaziliten von den orthodoxen Theologen z. B. Bagdádi als liberal und an das Häretische streifend, also im doktrinären Sinne liberal empfunden werden. Mit Herrn Prof. Goldziher, der das Wort liberal im Sinne von tolerant vermieden haben möchte, befinde ich mich dabei also in völliger Übereinstimmung. Geradezu ergötzlich wirkt es, wenn Nichtorientalisten erklären, der Ausdruck Mutazilite sei ihnen verständlicher als der „liberaler Theologe“, und wenn sie trotz dieser besseren Einsicht das Wesen der mutazilitischen Bewegung so wenig erkennen, daß sie nicht einmal ihren liberalen Charakter in doktrinären Fragen einsehen. Für Orientalisten ist das Wort Mutazil als Charakterisierung einer Geistesbewegung nichtssagend.

indem man die Wirkung der „Vernichtung der griechischen Philosophen“ allzusehr überschätzte, eines Werkes, in dem Gazáli einzelne Thesen der griechischen¹⁾ Philosophen (falásifa) widerlegt, deren Aufstellung sich zudem noch die griechische Denkrichtung unter den Muslimen (Farábi und Avicenna) nicht hatten zu Schulden kommen lassen.

Damit die Übersichtlichkeit des Ganzen gehoben werde, wurde auf die Herstellung des Inhaltsverzeichnisses besondere Sorgfalt verwendet. Durch diese detaillierte Zusammenstellung der Themata und Probleme wird zugleich die Reichhaltigkeit der philosophischen Gedankenwelt deutlich.

Der Anhang über die griechischen Philosophen bezweckt zunächst nur einiges Material zu sammeln über die Vorstellungen, die sich die Muslime in Persien des dreizehnten Jahrhunderts von den griechischen Philosophen bildeten. Eine weitere Aufgabe besteht sodann darin, aus anderen Jahrhunderten und Ländern weiteres Material zu dieser Frage zu sammeln, dasselbe zu vergleichen und der Entstehung der konstatierten Ideen auf den Grund zu gehen, wobei die Genesis der irrigen Ansichten von den Griechen ein gesteigertes Interesse beanspruchen darf.

Diesem ersten ist ein zweiter Anhang beigefügt, der einige Erläuterungen zu dunkelen Stellen dieses Buches bringt.

Hervorzuheben ist noch ein gesunder Zug zur Empirie, der das ganze System durchzieht, allerdings nur insoweit aufkommen kann, als es die alles beherrschenden und vielfach die Empirie etwas niederdrückenden metaphysischen Voraussetzungen gestatten.

¹⁾ Es beruht daher auf einer Verwechslung und unrichtigen Übersetzung des Wortes falásifa, wenn man aus diesem polemischen Werke Gazális die Ansichten Avicennas herauslesen will.

Meinem hochverehrten Lehrer

Herrn Geh. Reg.-Rat Prof. Dr. Eugen Prym

bin ich für manche freundliche Auskunft und Anregung zu großem Dank verpflichtet und überreiche ihm dieses Werk zu seinem vierzigsten Dozenten- und fünfunddreißigsten Professorenjubiläum.

BONN, den 20. Juni 1910.

Inhaltsverzeichnis.

Vorwort.

Erster Teil.

Die philosophischen Ansichten Rázis.

	Seite
Leben und Schriften Rázis	1
Schriften	2
<i>I. Die Propaedeutik zur Philosophie</i>	<i>3—7.</i>
Die Logik	3
Die Definition	4
Der Schluß	4
<i>II. Die eigentliche Philosophie</i>	<i>7—30</i>
A. Die Metaphysik	7
1. Erkenntnistheorie	7
Die Problemstellung	7
Parallelismus von Denken und Sein	8
Prinzipienlehre	9
Extremer Realismus	10
Der Beweis (Deduktion und Induktion)	11
Der Zeugenbeweis	12
Die Deduktion	13
Das Grundprinzip der Deduktion (die Konsequenz)	14
Widerlegung skeptischer Bedenken (Sumanija)	15
Die Erkenntnis im Syllogismus	17
Die Notwendigkeit der Konsequenz	18
Widerlegung Avicennas	19
Der Wahrheitsbegriff	20
2. Die allgemeinsten Begriffe	21
Das Seiende	21
I. Die gesetzmäßigen Bestimmungen der existierenden Dinge	22
II. Die Einteilung des Existierenden (Kontingenz und Notwendigkeit)	24
Die zehn Proprietäten des notwendig Seienden	26
Essentia und existentia fallen im Notwendigen zusammen	27
Das Notwendige wird nur aequivoce praediziert	29
Die Proprietäten des Kontingenten	31—41
1. Objectionen gegen die Möglichkeit des Kontingenten	31
2. Lösung der Objectionen	36
3. Bestimmungen des Kontingenten	37

	Seite
4. Das Kontingente setzt ein Notwendiges voraus	39
5. Der formelle Grund für die Notwendigkeit der Ursache ist die Kontingenz	40
6. Die Ursache muß beständig wirken	40
Das Nichtseiende	41
1. Beweise für die Unrealität des Nichtseienden	42
2. Beweise für die Realität des Nichtseienden	44
3. Ihre Widerlegung	46
4. Neue Objektion	48
Die Seinsweisen	49
1. Der Eintritt an einen Ort	49
2. Bewegung und Ruhe	51
3. Vereinigung und Trennung	52
4. Die indirekte Bewegung	53
Einheit und Vielheit	54
1. Die Individuation ist nichts Positives	54
2. Die Individuation ist etwas Positives	55
3. Die Kontrarietät und Verschiedenheit	56
4. Die Inhärenz des Wesensverwandten	57
5. Die Lehre des Muammar von den unkörperlichen Realitäten	58
Wesenheit und Akzidens	59
1. Die Wesenheit besagt in sich weder das Sein noch das Nichtsein (Avicenna)	59
2. Das Akzidens ist unübertragbar	59
3. Das Akzidens muß aus sich nicht aktuell einem Sub- strate inhärieren (Thomas von Aquin!)	60
4. Ein Akzidens inhäriert nicht einem anderen	61
5. Das Akzidens besitzt eine nur momentweise Existenz	62
6. Ein Akzidens inhäriert nicht zwei Substraten zugleich	62
Die Zeit	63
1. Beweise gegen die Realität der Zeit	63
2. Das Jetzt ist kein Teil der Zeit	64
3. Die Zeit ist entweder notwendig oder unreal	65
4. Sie ist nicht das Maß des Seins schlechthin	66
5. Sie ist weder unveränderlich noch veränderlich	66
6. Widerlegung des Aristoteles durch Gailáni	67
Das Kausalproblem	68
1. Die Wirkung entspricht durchaus der Ursache	68
2. Kausalwirkung bedeutet das Hervorgehen eines Dinges aus einem andern	68
3. Der Begriff des Kausalverhältnisses ist ein intuitiver und evidenter	68
4. Das Nichtsein kann keinen inneren Teil der Kausal- wirkung bilden	69

	Seite
5. Die Ursache des Nichtseins	69
6. Eine Wirkung stammt nicht von zwei Ursachen . .	70
7. Wesensverwandte Wirkungen wesensverschiedener Ursachen	70
8. Aus einer Ursache können mehrere Wirkungen erfolgen	71
9. Die Kausalfunktion ist keine innere Eigenschaft der Ursache	72
10. Die sogenannte begriffliche Ursache kann in ihrer Funktion von einer Bedingung abhängen	73
11. Die begriffliche Ursache kann zusammengesetzt sein . .	74
Versuch einer Begründung des Kausalgesetzes	75
3. Das Gottesproblem	75
Dasein und Wesen (Gottesbeweise)	75
Die Proprietäten des Ewigen und Zeitlichen	76
Die Möglichkeit einer anfangslosen Wirkung	77
Neben dem Wesen Gottes existieren ewige Realitäten, die Eigenschaften	78
Gott unterscheidet sich durch seine Substanz von allem Außergöttlichen	79
Das Wirken Gottes	80
Die Erkennbarkeit Gottes	81
B. Die Psychologie des Geistes	82
I. Wesen und Eigenschaften der Seele	82
II. Die Tätigkeiten der Seele	83
a) Der Denkvorgang	83
1. Die Begriffsbildung. Die angeborenen Ideen. . .	83
2. Das psychisch Unbewußte	84
3. Die Erkenntnis der individuellen Dinge. . .	85
4. Die Überzeugungen, das Genus der Erkenntnisinhalte (als Akzidenzien der Seele)	85
5. Der Wahrheitsbegriff (Kongruenz mit der Außenwelt)	86
6. Der Zweifel	86
7. Die Definition des Wissens	86
8. Das Wesen der Erkenntnisformen und ihre Einprägung im Geiste	87
9. Das Wissen eine Relation	88
10. Das Wissen als Modus (nach abu Haschim) . . .	89
11. Ein Erkenntnisakt erfaßt zwei Objekte zugleich . .	89
12. Ein Ding kann teilweise erkannt und teilweise unerkannt sein	90
13. Die Erkenntnisse sind nach den Objekten verschieden	91
14. Alle sicheren Erkenntnisse sind denknotwendig .	91
15. Die Erkennbarkeit des Nichtseienden	92
Intellectus primorum principiorum	93

	Seite
b) Wollen und Handeln	94
1. Freiheit der Wahl in sensu composito	95
2. Die Selbstbestimmung des freien Willens bei Gleichwertigkeit der Motive	95
3. Die Fähigkeit, frei zu handeln, besteht nur gleichzeitig mit der Handlung	96
4. Das freie Handeln in sensu diviso und das unfreie in sensu composito	97
5. Die Fähigkeit, frei zu handeln, ist ein Akzidens von nur diskontinuierlicher Existenz	98
6. Sie kann zwei Kontraria nicht zugleich vollbringen	98
7. Die Unfähigkeit zu handeln ist etwas Privatives	99
Wille und Widerwille	100
1. Der Entschluß	100
2. Zwei auf Kontraria gerichtete Willensakte sind durch ihr Wesen konträr	101
3. Alles menschliche Wollen geht von Gott aus	101
4. Occasionalismus	101
C. Die Psychologie des seelischen Prinzipes (der anima sensitiva)	102
Die Pflanzenseele	103
Das Lebensprinzip setzt keinen Organismus voraus	103
Das Sehen	104
1. Leugnung der Lehre von dem Sehstrahle	104
2. Leugnung der Lehre von der Einprägung eines optischen Bildes	105
3. Präsenz des Objektes ist zum Sehen nicht erforderlich	106
Die übrigen Sinneswahrnehmungen	107
Das Hören	107
Das Riechen	108
Die Gefühle (Rázi 932 und Avicenna)	109
1. Schmerz und Lust	109
2. Der Schmerz wird nicht durch Verwundung verursacht	110
D. Die Lehre von der Körperwelt.	
Einteilung der zeitlichen Dinge nach der Lehre der Theologen	110
1. Es gibt Dinge, die weder Volumen sind noch einem Volumen inhärieren	110
2. Wesen des Körpers ist die Zusammensetzung	111
3. Der kleinste Körper besteht aus zwei Atomen	111
4. Die räumlichen Akzidenzien	111
a) Die Farben und Helligkeiten	111
Die Dunkelheit ist etwas Positives	112

	Seite
b) Die Vokale und Konsonanten	112
c) Die acht Objekte des Geschmacksinnes	112
d) Die acht Objekte des Tastsinnes	113
Die indirekte Sinneswahrnehmung des Privativen	113
Die Schwere ist ein von der Bewegung verschiedenes Akzidens	114
Das Wesen der Körper	114
Der Körper besteht aus einer Substanz, der die universellen Bestimmungen als Akzidenzien in- härieren	115
Die konstituierenden Bestandteile der Körper	116
1. Körper bestehen aus einer endlichen Anzahl von Atomen	116
2. Beweis der Atomistik aus der Realität a) des Punktes, b) des Jetzt (der Zeit) und c) der kontinuierlichen Be- wegung	117
3. Leugnung der aktuell unendlichen Zahl von Atomen	118
4. Es gibt keine potentielle Geteiltheit der Körper	119
Die Verschiedenheit des Inhärenz bewirkt eine gewisse Teilung	120
5. Gründe für ein aktuelles Geteiltsein der Körper	120
6. Lehre Avicennas widerlegt	121
7. Lehre des Dirár und Naggár	122
Weitere Bestimmungen der Körper	123
1. Alle Körper sind wesensverwandt	123
2. Sie besitzen kontinuierliche Existenz	124
3. Sie sind undurchdringlich	125
4. Sie können von den Akzidenzien der Farbe, des Ge- schmackes und Geruches frei sein	126
5. Die körperliche Substanz ist optisch wahrnehmbar	127
6. Der leere Raum muß angenommen werden	129
7. Verdünnung und Verdichtung des Körpers	129
8. Das Leere ist nicht quantitativ bestimmbar	130
9. Die Bewegungszeiten sind umgekehrt proportional den Widerständen der Medien	131
10. Die Körper sind quantitativ endlich	131
11. Beweise für die Unendlichkeit der Körper	133
12. Potentielle Orte außerhalb des realen Raumes	133
13. Die ewige Dauer der Welt kann nicht erwiesen werden	134
14. Beweise der Griechen für die aeternitas et sempiternitas mundi	135
15. Beweise der Schule des Karram	136
a) Die Vernichtung ist keine positive Tätigkeit	136
b) Sie geht nicht von einem Kontrarium aus	137
c) Sie tritt nicht durch Ausfall der <i>conditio sine qua</i> <i>non</i> für die Existenz ein	138

	Seite
16. Widerlegung des Karram durch Rázi	139
a) Die Vernichtung ist als Kausalwirkung denkbar	139
b) Die Vernichtung ist als Wirkung eines Kontrariums denkbar	139
c) Der Wegfall der <i>conditio sine qua non</i> für die Existenz bedeutet Vernichtung	140
17. Kritik Tusis gegen Rázi	141
18. Die Wirkung des Kontrariums bedeutet keinen <i>circulus vitiosus</i>	141
19. Korrelativa setzen sich nicht gegenseitig <i>secundum idem</i> voraus	143
Die positive Theologie	144
Die Offenbarung	144
Das Jenseits	144
Das religiöse Leben	144
Das Imamát	145
Das Wort Gottes, der Logos	145
Engel, Gespenster und Teufel	145
Die Pflicht, Philosophie zu treiben	146
Praeambula fidei	147
Die Religionsprinzipien	148
I. Wissenschaft und Spekulation	148
II. Die gesetzmäßigen Verhältnisse der Erkenntnisobjekte Die Akzidenzien	150
III. Der Gottesbeweis und Wesen Gottes	152
IV. Die göttlichen Eigenschaften	152
V. Nachtrag	153
VI. Prädestination und Willensfreiheit	154
VII. Die Offenbarung	154
VIII. Die vernünftigen Seelen	155
IX. Die Auferstehung der Toten	156
X. Das Imamát	157

Zweiter Teil.

Die philosophischen Ansichten Tusis.

Die Definition und Beschreibung (Logik)	158
I. <i>Die Propaedeutik zur Philosophie</i>	159
Das Urteil	160
Die Arten des Syllogismus	160
Die vier Figuren des Syllogismus	161
Der Aufbau des Syllogismus	162
II. <i>Die eigentliche Philosophie</i>	162
A. Die Metaphysik.	



	Seite
1. Die Erkenntnistheorie	162
Die angeborenen Ideen	162
Die Voraussetzungen der Erkenntnis	163
Widerlegung skeptischer Zweifel	164
Die innere Gewißheit der Wahrnehmung	165
Die ersten Prinzipien des Denkens	165
Die Konsequenz	166
Die Deduktion	166
Der Analogieschluß	167
Die Induktion	168
2. Die allgemeinsten Begriffe	169
Das Sein	169
Die modi des Seins	170
Die Kontingenz als logische Betrachtungsweise	170
Das Nichtsein	171
Nichtsein und Positivsein	172
Die Kontingenz	172
Einheit und Verschiedenheit	173
Die Summe der Teile ist nicht identisch mit der Wesen- heit	173
Dasein und Wesenheit.	173
1. Das Dasein ist kein äußeres Akzidens	174
2. Die Wesenheit als Ursache der propria	174
3. Wesenheit und Akzidenzien	175
4. Die Einheit des Substrates der Akzidenzien	175
5. Die Akzidenzien des mathematischen Körpers	176
6. Die Bewegung (motus localis)	176
7. Ein Akzidens kann nicht auf ein anderes Substrat übergehen	177
8. Ein Akzidens kann zwei Substraten inhärieren	177
9. Der Ort	178
Das Kausalproblem	178
Die Bedingung als Art der Ursache	178
Das determinierte Nichtsein als Ursache	179
3. Die spekulative Theologie.	
a) Der Gottesbeweis	179
b) Der Gottesbegriff	179
c) Die Eigenschaften Gottes	180
d) Das Wirken Gottes.	180
Freie Schöpfung und sensus compositus	181
Vorwissen Gottes und Freiheit	181
e) Die Erkennbarkeit Gottes	182
B. Der menschliche Geist.	
Der Vorgang des Erkennens	182
Der Vorgang des Wollens	183

	Seite
Der Perplexe und Unschlüssige	184
C. Die animalische Seele	184
Die äußere Sinneswahrnehmung	184
Das Universale und die Dauer sind keine Objekte derselben	185
Die Gesichtswahrnehmung. Optik	185
1. Der Sehstrahl ist entweder Akzidens oder Substanz	185
2. Sehkegel und Sehwinkel	186
3. Erklärung optischer Täuschungen	186
4. Einprägung eines optischen Bildes in das Auge	186
5. Der Sehstrahl wird durch andere Lichtstrahlen unterstützt	187
6. Der geradlinige und gebrochene Sehstrahl	187
7. Die Sehstrahlen müssen in einem Punkte konvergieren	188
8. Physiologie des Sehens	188
9. Fata morgana und Taschenspielerkünste	189
Die inneren Sinne	190
Die Verbindung von Wahrnehmungsinhalten im inneren Sinne	190
Wahrnehmung der Bewegung als Ruhe	191
D. Die Körperwelt.	
Der Körper und seine Eigenschaften	191
1. Entstehen der weißen Farbe durch Entgegenwirkung von Lichtstrahlen	192
2. Das Schwarze entsteht dadurch, daß Körper in ein- ander eindringen	193
3. Die Qualitäten des Schalles	193
4. Die neun Arten des Geschmackes und ihre unbe- stimmt vielen Intensitätsgrade	193
5. Der leere Raum ist unmöglich	194
6. Die Anziehungskraft	194
7. Die Bewegungszeit differenziert sich nach der Intensität von Anziehungskraft und Dichtigkeit des Mediums	195
8. Die Bewegung in genere erfordert keine bestimmte Zeit	195
9. Die Entfernung ist potentiell immer teilbar	196

Anhang I.

Die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Rázi und Tusi.

I. Die Metaphysik.

1. Die Erkenntnistheorie	197
1. Die Unterschätzung der sinnlichen Erfahrung	197
2. Aufzählung der Schulbeispiele von Sinnestäuschungen	198
3. Die Kontinuität der Existenz kann Sinnestäuschung sein	199
4. Die Traumillusion	200
5. Halluzinationen	200



	Seite
6. Die weiße Farbe des Schnees eine Sinnestäuschung . . .	201
7. Die Prinzipien der sicheren Erkenntnis	202
8. Berichtigung Tuisis zu Rázi	203
9. Die Sophisten	204
10. Der Sophismus widerlegt sich selbst.	204
11. Antwort Rázis und Tuisis	205
12. Farkurnus	206
2. Die allgemeinsten Prinzipien und Begriffe.	206
Wesenheit und Dasein sind verschieden	206
Die Wesenheiten sind ewig	206
3. Die Gottheit	207
Die Gottheit wirkt notwendig	207
Das Eine kann nicht Prinzip der Vielheit sein	207
Die erste Materie	207
Beweise für die Ewigkeit der Zeit	208
Das Kontingente	208
Gott besitzt kein Wissen außergöttlicher Dinge	209
Das Wissen ist in Gott identisch mit dem Wollen und Wirken	209
4. Die reinen Geister	209
II. Die Psychologie	210
Unterschied zwischen Seele und Lebensgeist	211
III. Die Körperwelt	212
1. Die Einteilung der körperlichen Substanzen.	212
1. Die Substanz des Himmels	212
2. Die kreisförmige Bewegung des Himmels ist notwendig	213
3. Der Himmel muß eine kugelförmige Gestalt besitzen	213
4. Die Bewegung des Himmels geht nicht aus einer inneren Naturkraft hervor	214
5. Der Himmel bewegt sich durch seinen Willen	215
6. Erde, Wasser, Luft und Feuer	215
7. Die Verwandlung der Elemente	216
8. Die Mischung der Elemente	217
9. Wirkung und Gegenwirkung der Qualitäten in der Mischung	217
Die Akzidenzien der Körper	218
1. Die Welt ist nach Substanz und Eigenschaften ewig	218
2. Die Veränderungen in der Welt bilden anfangslose Ketten	218
3. Thales, Anaximenes, Heraklit, Anaxagoras, Demokrit	219
4. Kritik Tuisis: Thales	220
5. Anaximenes, Heraklit, Anaxagoras	221
6. Anderer Bericht nach Rázi und Avicenna	221
7. Die Garmanja	222
8. Beweise für und gegen die Ewigkeit der Welt d. h. die anfangslose Schöpfung	223
9. Das Problem des Bösen	223
10. Pythagoras	224

	Seite
11. Erstes Prinzip der Körper sind die Einheiten	225
12. Galenus	225
13. Die Bewegung kann nicht anfangslos sein	226
14. Eine ewige Ruhe ist unmöglich	226
15. Das erste Prinzip wirkt notwendig	227
16. Schwierigkeiten gegen das zeitliche Entstehen der Welt	228
17. Bewegung und Ruhe	229
18. Widerlegung der Einwände	230
19. Das zeitliche Erschaffen	231
20. Die Ewigkeit der Kontingenz, das zeitlose Frühersein und die Bewegung	232
21. Die Welt ist nach den vier Ursachen ewig	233
22. Antworten gegen die Beweise der Griechen	234
23. Die Kontingenz ist keine positive Bestimmung	234
Nachrichten über die Griechen bei Bagdádi 1037+	235

Anhang II.

Erläuterungen	236
Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen	239
Alphabetisches Verzeichnis der Eigennamen	239

Druckfehler.

- S. 109, 3 unt. im Text: Lebewesens statt Lebenwesens.
- S. 111 Anm. 1 Z. 1: Das statt Des.

Leben und Schriften.

„Zuerst war Rázi als Theologe (abu Udba: Aschari 70) unter seinem Vater Omar, einem Schüler des Bagawi, tätig. Als dieser starb, strebte er nach der überirdischen Vollkommenheit (vielleicht bezeichnet dies eine Predigerstelle an einer Moschee oder den Ruf als theologischer Schriftsteller und Philosoph), blieb dabei aber noch in der Schulrichtung seines Vaters. In der Traditionskunde stützt man sich nicht auf ihn (wörtlich: eine Tradition ist nicht von ihm bekannt), und Dahabi 1348+ zählt ihn unter die ungläubwürdigen Überlieferer, was eine ungerechte Behandlung ist; denn er ist vertrauenswürdig und wurde als einer der Imáme der Gläubigen hingestellt. Wenn ihm aber keine Bedeutung noch Zuhörerschaft in der Überlieferung von Traditionen zuerkannt wird, dann ist es angebrachter, ihn überhaupt nicht bei den Traditionariern zu nennen (um keinen Tadel gegen ihn aussprechen zu müssen). In späterem Alter hatte er einen eigenen Versammlungsraum, in dem er predigte, und wo ihn Gebildete und Ungebildete hörten. Ihm haftete die Würde eines Predigers an, sodass er sich erkühnen konnte, eines Tages zum Sultan Schihabaddin ²⁾ von dessen Kanzel aus zu sagen:

¹⁾ Einfache Zahlen im Texte beziehen sich auf Rázi: Muhassa I, Kairo 1323. Vergl. Br. I, 506. Neben den dort aufgezählten Namen sind noch zu nennen Malik almunázirin, König der Disputatoren, ibn al Hasan (statt ibn al Husain), altaimi, albakri, altabaristani alimám und imámeddunja fil ulnm alaklija walsarija; vergl. abu Udba: Aschari 70 f.

²⁾ Wohl Muizzadin, Müller: Der Islam II. 183 Anm. 2.

„O Sultan der Welt¹⁾, deine Macht bleibt ebenso wenig bestehen, wie die Lehre des Rázi.“ Er rührte den Sultan zu Tränen.

Er war anfänglich außerordentlich arm, als er in Tebríz in der Schule Bakarija (bakar bedeutet Kuh, Rindvieh. Die Schule lag in der Nähe des Metzger Viertels) weilte. In dieser Zeit trieb ihn seine übergroße Armut dazu, an dem Laden des Metzgers herumzugehen, der die Köpfe von Rindvieh (briet und) verkaufte. Derselbe lag in der Nähe seiner Schule. Rázi suchte sich dabei an dem Geruche der gebratenen Köpfe zu stärken. Daraus erkannte dieser Metzger seine ärmlichen Verhältnisse und legte täglich einen gebratenen Kopf für ihn zurück. Den Preis möge er ihm später entrichten, wenn ihm Gott dazu die Mittel gegeben habe. Man berichtet, am Morgen habe Rázi das Kinn des Kopfes abgenagt und am Abend sein Gehirn gegessen. Darüber verfloß eine lange Zeit. Unterdessen war Rázi in Wissenschaft und Spekulation berühmt geworden. Der Sultan bemühte sich um ihn. Reichtum und Gunstbezeugungen flossen ihm in einer Fülle zu, wie sie nur die Könige besitzen. Da sandte er eine Maulesel last Gold jenem Metzger. Als die Sendung aber Tebríz erreichte, war derselbe bereits gestorben. Das Geld wurde dann seinen Kindern übergeben,

Wenn Rázi ausritt, begleiteten ihn gegen dreihundert Schüler, und selbst der Hwarizmschah, der Sultan, suchte sein Haus auf. Seine Religion und Frömmigkeit können nicht bezweifelt werden. In Herát wurde er Schaih des Islam genannt. Von allen bekannten Ländern kamen Schüler zu ihm und fanden an ihm mehr als sie erwartet hatten. Er starb am Montag, dem ersten Tage nach dem Ramadán, in Herat 1209.“

¹⁾ Jeder Herrscher ist nach altorientalischer Vorstellung Herrscher der ganzen Welt, wie die Sonne alleinige Königin des Himmels.

Schriften.

1. Kompendium der spekulativen Theologie (muhtasar fi ilm alkalám ¹⁾, kurz bezeichnet als Muhassal = das Aktualisierte d. h. das kurz und klar dargestellte von den Gedanken der älteren und jüngeren Theologen, Naturphilosophen und Gelehrten. (Br. I 507 No. 22.)
2. Logik (almantik; Rázi 25 Kom. Tuisis sub 1.).
3. Philosophie: Die Rechtsprinzipien (almahsúl) ²⁾.
4. Mystische Untersuchungen (almabáhit almuschrikíja, bei Br. S. 507 V. 21 scharkíja; abu Udba 70, 4.
5. Kommentar zu Avicenna: Thesen und Erklärungen (scharh alischarát; abu Udba 70).

I. Die Propädeutik zur Philosophie.

Die Logik.

Die „primären“ Wissenschaften handeln über die logischen, erkenntnistheoretischen und metaphysischen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften.

Der Begriff betrachtet das Ding in sich, ohne über dasselbe eine positive oder negative Aussage zu formulieren (2). Letzteres charakterisiert das Urteil, das daher die Eigenschaft hat, wahr oder falsch sein zu können (Aristoteles 17 a 3).

Einige Begriffe sind nicht erworben, sondern ursprünglich in uns (3 f. siehe Erkenntnistheorie und Psychologie, Lehre von den angeborenen Ideen S. 8).

¹⁾ So bezeichnet es R. selbst in der Einleitung. Die hier zusammengestellten Daten sollen nur eine Ergänzung der bereits bekannten (s. Br. I. c.) bedeuten.

²⁾ In diesem Werke verwendet Rázi die von spekulativ theologischer Seite geschriebenen Bücher über Rechtswissenschaft: 1) Gazáli 1111: Das Ausgewählte aus der Wissenschaft der Rechtsprinzipien, 2) Abdalgabbár 1024+: Das Testament, 3) Guwaini 1085: Der Beweis, 4) Báhili +990: Die Stütze vergl. Schreiner, Ascharitentum 96.

Ein Ding dürfen wir weder durch ein Ähnliches noch a fortiori durch sich selbst (idem per idem) definieren (6).

Die Definition.

„Das Definieren einer Wesenheit geschieht entweder durch diese selbst, oder durch ihre innern (konstituierenden) Teile, oder durch äußere Merkmale, oder durch die Vereinigung dieser Punkte (4). Dieser Erkenntnisvorgang muß nun naturgemäß so verlaufen, daß er von Bekanntem zu Unbekanntem fortschreitet. Dies Bekannte ist aber keiner der oben angeführten Teile. Sonst wäre uns der Gegenstand bereits bekannt, den wir noch zu erkennen streben. Das Bekannte sind also die allgemeinsten Begriffe, die uns angeboren sind. Das Definieren besteht nun darin, daß wir in deren Umfang das zu Definierende einordnen. Die vollständige Definition (5) enthält alle Teile des Gegenstandes, die unvollständige nur einige, die unvollständige Beschreibung die äußern Merkmale allein, die vollständige die äußern und die innern Bestimmungen.“

Der Schluß.

Wenn wir (32, 4) von einem Ding auf ein anderes schließen, so ist das eine entweder partikulärer als das andere, oder nicht. Im ersten Falle schließt man entweder von dem Universellen auf das Partikuläre — dies ist der Syllogismus nach der logischen Terminologie — oder umgekehrt (von empirischen Tatsachen auf allgemeine Sätze). Dies ist die Induktion. Im zweiten Falle (wenn der eine Terminus des Beweises keinen geringern Umfange hat als der andere) ist ein Schließen nur dann möglich, wenn beide unter eine beiden gemeinsame Bestimmung eingeordnet werden können. Wenn eine Bestimmung der einen von zwei Wesensformen zukommt, schließt man in dieser Weise, daß der Grundgedanke (dieser Bestimmung) beiden

gemeinsam ist. Sodann schließt man daraus, daß jene Bestimmung auch der anderen Wesensform zukommen muß. Dies ist der Analogieschluß der Juristen. In Wahrheit ist er aus den beiden ersten Arten (Induktion und Deduktion) zusammengesetzt.

Der eigentliche Syllogismus hat fünf Arten. 1. Wir urteilen, daß ein Ding dem anderen notwendig inhäriert. Aus der Existenz des Subjektes, dem das Inhärens anhaftet, folgert man in diesem Sinne die des Inhärens, aus der Nichtexistenz des Inhärens die Nichtexistenz des Substrates in Bestätigung der notwendigen Inhärens.¹⁾ Aus der Nichtexistenz des Substrates läßt sich aber ebenso wenig die Nichtexistenz des Inhärens erschließen, wie aus der Existenz des Inhärens die Existenz des Substrates zur Bestätigung und Richtigstellung des Universellen.

2. Die vollständige Aufzählung (Disjunktion) in zwei (sich kontradiktorisch verhaltende) Teile; denn aus der Negation irgend eines von beiden ergibt sich die Position des anderen und umgekehrt (vollständige Induktion).

3. Wenn wir urteilen, daß a allen Subjekten zukommt, denen b eigen ist, oder daß a keinem Subjekte zukommt, von dem b ausgesagt wird, und wenn wir dann b in allen oder einigen Dingen sehen, denen c zukommt, so urteilen wir, daß diesen auch a anhaften muß.

4. Wenn wir a von b aussagen und zugleich von c negieren und zwar so, daß Negation und Position zu derselben Zeit (et secundum idem) gelten, so genügt dies um zu beweisen, daß die beiden Termini (b und c) zu trennen sind. Wird jedoch die Zeit nicht bestimmt angegeben, so ergibt sich die Folgerung nur, wenn wenigstens

¹⁾ Das Substrat kann im Falle einer wesentlich notwendigen Inhärens nur dann existieren, wenn ihm das Inhärens anhaftet. Man schließt daher von der Nichtexistenz des Letzteren auf das Nichtsein des Ersteren, nicht aber umgekehrt; denn das Inhärens trägt den Charakter des Universelleren. Es besitzt einen größeren Umfang und kann ohne dies bestimmte Substrat in unbestimmt vielen anderen existieren. Da das Subjekt oder Substrat das Prinzip ist, aus dem das

eine der Prämissen für alle Zeit gilt; denn die beständige Dauer der Gültigkeit eines der beiden Urteile hat die des anderen zur notwendigen Folge, wie es auch immer sein möge.

5. Wenn zwei Bestimmungen sich in einem einzigen Substrate befinden und manchmal in ihm, manchmal außerhalb¹⁾ desselben zusammentreffen, dann kann ihre Verbindung ebensogut eintreten als auch ausbleiben. Was sich daraus mit Notwendigkeit ergibt ist das singuläre Urteil.

Die Ausführung dieser Methoden im einzelnen haben wir in unseren logischen Schriften gegeben.“ Tusi: „Rázi will die Beweisarten kurz zusammenfassen, was ihm in vollendeter Weise gelingt. Er teilt die Beweisarten in drei Gruppen, den Syllogismus, die Induktion und den Analogieschluß der Juristen, den die Logiker Beweis aus Beispielen nennen.“ Die Figuren des Syllogismus werden hier kurz angedeutet. „Die partikuläre Konklusion der dritten Figur erwähnt er mit den Worten (sub 5): Wenn Prädikat und Subjekt in jedem (Einzeldinge) zusammentreffen und auch außerhalb des Umfanges des Substrates (so ergibt sich eine *particularis negativa vel positiva*). Manchmal treffen sie daher auch nicht zusammen. Die vierte

Inhärens hervorgeht, könnte man auch — der Kommentar Tusi's berechtigt dazu — übersetzen: „Aus der Existenz des Prinzipes (wenn man z. B. aus dem Vorhandensein des Wissens das Leben des wissenden Subjektes deduziert, ist das Wissen das logische Prinzip, das Leben die Folgerung) folgert man die der sich notwendig ergebenden Folgerung (aus dem Prinzip als der Bedingung. Es handelt sich um einen konditionalen Syllogismus); aus der Nichtexistenz der Folgerung, die Nichtexistenz des Prinzipes (etwas Totes kann nicht wissend sein), wodurch sich die notwendige Konsequenz der einen aus dem anderen bestätigt. Ungültig ist aber der Schluß aus der Nichtexistenz des Prinzipes (des Wissens) auf die Nichtexistenz der Folgerung (da diese einen weiteren Umfang hat) und der aus der Existenz der Folgerung (des Lebens) auf die Existenz des Prinzipes (des Wissens), wodurch sich die Universalität (der Folgerung) bestätigt (denn manches Lebende ist unwissend).“

¹⁾ Der Grund für die Verbindung liegt dann nicht in dem Substrate, sondern in den Bestimmungen selbst.

Figur (des Galen) erwähnt Rázi nicht, weil sie gegen die Natur des Syllogismus verstößt. Die Ausführung dieser Gedanken würde sehr weit führen.“

II. Die eigentliche Philosophie.

A. Die Metaphysik.

1. Erkenntnistheorie.¹⁾

Die eigentümliche Art, in der sich das Erkenntnisproblem für Rázi stellt, ist in folgenden Worten ausgedrückt (S. 23): „Die Denker, die die primären geistigen und die sinnlichen Erkenntnisse (entgegen der Skepsis) als gültig annehmen, sind in dem Problem verschiedener Ansicht, ob es möglich sei, diese ersten Erkenntnisse so zusammzusetzen, daß diese Zusammensetzung etwas noch Unerkanntes zu einem Erkannten macht.“ Diese Formulierung ist weder eine metaphysische, noch naturwissenschaftliche, noch psychologische, sondern eine ausgesprochen logische, wie sie sich in einer durch die Logik beherrschten Zeit naturgemäß bildet. Sie geht darauf aus, den deduktiven Beweis, der Erfahrungstatsachen (minor) und allgemeine Denkgesetze (maior) „zusammenstellt“ (tarkíb), als eine berechtigte und selbständige Quelle des Erkennens nachzuweisen.

„Begrifflich können wir nur (13 b unten) das erfassen, was wir mit unseren äußeren Sinnen wahrnehmen oder in der Selbstbeobachtung vorfinden oder in unserem Geiste denken oder was aus diesen drei Methoden kombiniert wird. Gott ist daher unerkennbar.“

¹⁾ Manche der hier besprochenen Probleme könnte man in die Logik einreihen. Da Rázi in ihnen jedoch mehr das Wesen des Denkens und seine Beziehung zur Außenwelt, das Wahrheitsproblem, im Auge hat als die formal-logische und technische Seite des Denkens, so mögen sie als Erkenntnistheorie Rázis bezeichnet werden.

Denken und Sein weisen einen gewissen Parallelismus auf. Was in der ontologischen Ordnung zusammengesetzt ist, ist dies auch in der logischen. Die Definition ist eine Zusammensetzung von Begriffen. Definierbar ist demnach nur das, was ontologisch zusammengesetzt ist. In unserer Begriffswelt gibt es Inhalte, die Teile¹⁾ anderer sind. Diesen entsprechen in der Außenwelt Gegenstände, die Teile anderer sind. Elemente der Zusammensetzung auf logischem Gebiete haben zum Objekte Elemente der Zusammensetzung in der realen Wirklichkeit. Daher ergeben sich die Grundsätze: „Das einfache Ding ist weder definierbar, noch Teil der Definition. Das Zusammengesetzte, das zugleich Element der Zusammensetzung eines anderen ist, ist sowohl definierbar als auch Teil der Definition eines anderen. Das Zusammengesetzte, das nicht zugleich Teil einer anderen Zusammensetzung ist, ist zwar definierbar, aber nicht Teil einer anderen Definition. Das Einfache, das zusammensetzendes Element für ein anderes ist, ist nicht definierbar, wohl aber Teil der Definition eines anderen (5—6).

Das Erkennen eines Gegenstandes geht in der Weise vor sich, daß wir ein Objekt sinnlich wahrnehmen und dies uns dann durch Begriffe deutlich machen. Diese Begriffe, die das Medium des Erkennens darstellen, liegen also logisch und psychologisch früher als die Erkenntnis dieses Gegenstandes *hic et nunc*. Sie werden von letzterer vorausgesetzt. Diese Begriffe können nun freilich von einer früheren Erkenntnis stammen. Aber auch das allererste Erkennen setzt dieselben schon voraus. Um also einen *circulus vitiosus* oder eine Kette ohne erstes Glied zu vermeiden, müssen wir angeborene, erste Ideen in unserem Geiste annehmen (4).

Unseren universellen Begriffen entsprechen universelle Teile im Ding. Diese werden durch direkte Tätigkeit des Verstandes erkannt, der das betrachtet, was ihm die Sinne

¹⁾ Diese bilden zugleich das „Instrument“, durch das wir das Ding erkennen, wie auch der Teil eines realen Dinges dasjenige ist, womit man das Ding zusammensetzt.

darbieten. In dieser Betrachtung verbindet sich das Universelle im Dinge der Außenwelt mit unserem Geiste. Beides ist ja verwandter Natur. Dadurch entsteht der Begriff, der also das innerste Wesen des Dinges darstellt. Aus einer Häufung sinnlicher Wahrnehmungen kann nie ein Begriff entstehen, da sinnliche und geistige Erkenntnis wesentlich verschieden sind.

Prinzipienlehre.

„Die Prinzipien unseres Denkens (gen. die ersten Urteile) sind weder alle in sich evident, primär noch alle abgeleitet (spekulativ erschlossen), sonst müsste sich ein *circulus vitiosus* oder eine anfangslose Kette ergeben. Man muß vielmehr (in der logisch-erkenntnistheoretischen Analyse des Denkvorganges) zu ersten Voraussetzungen (Daten) gelangen, die nicht abgeleitet („erworben“) werden können. Diese sind 1. die sinnlich konstatierbaren Tatsachen der Außenwelt, 2. die Tatsachen unserer inneren Erfahrung (z. B. Hungergefühl und Sättigungsgefühl). Diese sind nicht universell (sondern individuell), 3. die in sich evidenten Sätze z. B. Behauptung und Verneinung (die Kontradiktorial) können zugleich weder bejaht noch verneint werden (Gesetz des Widerspruches).“

„Zwischen dem Seienden und Nichtseienden (Rázi 38 unten) gibt es kein Mittelding, so lehren wir gegen Bakiláni und Guwaini, zwei erste Größen unserer Richtung, der orthodoxen Theologen, und abu Háschim mit seinen Anhängern aus den Reihen der liberalen. Diese stellten ein Mittelding auf und nannten es den *Modus*. Sie definierten denselben als Eigenschaft eines realen Dinges, die weder als seiend noch als nichtseiend bezeichnet werden kann. Die evidente Erkenntnis, so entgegen wir, urteilt, das alles, auf das der Verstand (als etwas Bestimmtes) hinweist, entweder in irgend einer Weise ein reales Wesen besitzen muß, oder nicht. Das erste ist das

Seiende, das zweite das Nichtseiende. Ein Mittelding zwischen beiden gibt es nicht, es sei denn, daß wir den Begriff des Seins anders fassen, was auf einen Wortstreit hinausläuft (vergl. Horten: Die Modus-Theorie des abu Háschim: ZDM G. Bd. 63 S. 307 unten ff.).

Rázi ist extremer Realist. Die Universalia existieren nach ihm sowohl dem Inhalte als auch ihrer universellen Form nach *r e a l* in den Dingen. Die Art wie sie existieren ist die des notwendigen Akzidens (Muhassal 41 f.). Dieser Begriff ist *i n h a l t l i c h* identisch mit dem der Modi des abu Háschim 933+. Freilich bekämpft R. die Lehre des letzteren. Jedoch ist es nur ein nebensächliches Moment derselben, das er bekämpft, nämlich das Paradoxon, der Modus sei ein Mittelding zwischen Sein und Nichtsein. Rázi verstand diese Termini in dem hergebrachten universellen Sinne und leugnete daher diese Lehre. Ihre Urheber hatten jedoch unter Sein das selbständige Sein verstanden und bezeichneten daher den Modus, der nur ein unselbständiges Sein besitzt, als weder seiend noch nichtseiend. Tusi hat in seinem Kommentare zum Muhassal (S. 39) auf diese Bedeutungsverschiebung als die Quelle der Mißverständnisse hingewiesen.

Der Beweis.

„Beweis ist derjenige Inhalt (31, 4 ff.), aus dessen Kenntnisnahme sich die Erkenntnis von der Existenz der zu beweisenden Thesis ergibt, der topische Beweis hingegen ein solcher Inhalt, aus dessen Erkenntnis sich eine Vermutung von der Existenz der Thesis ergibt. Beide Beweisarten sind entweder rein verstandesmäßig, oder rein auf Berichten anderer (Offenbarung) beruhend oder aus beiden zusammengesetzt. Der Verstandesbeweis muß so beschaffen sein, daß sich aus seiner realen Existenz¹⁾ die

¹⁾ Dieser Lehre liegt als Wahrheitsbegriff zu Grunde: die Übereinstimmung der logischen Welt mit der realen; Existenz-Wahrheit.

der Thesis ergibt. Die Konsequenz muß sich dann notwendigerweise von dieser Seite her (der Ursache, die bei der Deduktion den Grund und Ausgangspunkt bildet) ergeben. Sonst ist der Beweis die Induktion, die von dem Bedingten (der Wirkung) auf die Bedingung (die Ursache) schließt. So induziert man von dem Wissen das Leben des Subjektes. Ergibt sich die Konsequenz aber von der anderen Seite, dann ist der Beweis ein solcher, der von der bestimmten, individuellen (nicht der universellen) Ursache auf die individuelle Wirkung, oder von der individuellen Wirkung auf die individuelle oder universelle Ursache schließt, wenn es nämlich gleichgültig ist, ob man mit einem besonderen Beweise (von der Ursache ausgehend) argumentiert oder von einer von zwei Ursachen auf die andere schließt. Diese letzte Form ist aus den beiden ersten (der Induktion und Deduktion)¹⁾ zusammengesetzt. Oder man schließt von dem einen zweier notwendig zusammengehörenden Dinge auf das andere z. B. von einem Terminus der Relation auf den anderen.²⁾

Der rein auf Offenbarung beruhende Beweis ist unmöglich: denn die mündliche Tradition (von fernliegenden Dingen) verleiht uns kein Wissen, solange wir nicht die Wahrheit der Tradition mit unserem natürlichen Verstande erkennen.

Der aus beiden zusammengesetzte Beweis ist in seiner Natur offenkundig (den Obersatz muß eine Verstandes-

¹⁾ Von der einen Wirkung erschließt man induktiv die Ursache und dann von dieser deduktiv die andere Wirkung.

²⁾ Tusi: „Dies ist identisch mit dem bereits Erwähnten, denn das eine (z. B. von Ursache und Wirkung) ist der notwendig mit dem anderen verbundene Teil. Der Unterschied besteht nur in den Beispielen. Die notwendige Beziehung zwischen den beiden Termini einer Relation ist in Wahrheit nicht verschieden von der zwischen Ursache und Wirkung; denn das Wesen jedes der beiden Termini ist Ursache für die Relation, die ihn mit dem anderen verknüpft. Dies ist also die Art, wie man von der Ursache auf die Wirkung schließt. Der einzige Unterschied besteht nur darin, daß diese Ursache zweimal real existiert in jedem der beiden Termini.“ Die Ursache existiert also bei der Relation auch in der Wirkung.

wahrheit abgeben, den Untersatz Berichte über empirische Tatsachen, die ihrer Natur entsprechend unter jenen Obersatz fallen).“

„Der rein sprachliche Beweis (Zeugenbeweis) verleiht uns nur dann ein sicheres Wissen, wenn zehn Dinge festgestellt sind 1) die Unfehlbarkeit der Zeugen, die die einzelnen Tatsachen berichten, 2) die grammatischen Verhältnisse der Worte („Konjugation und Deklination“), 3) das Fehlen von Äquivokation und 4) von Metapher, 5) die Überlieferung (vermittelnder Gewährsmänner), 6) die Determinierung der Nachrichten auf bestimmte Personen und Zeiten, 7) das Fernsein einer restrictio mentalis, 8) die richtige Ordnung der Ereignisse nach dem Früher und Später, 9) das Abschreiben, 10) das Nichtvorhandensein einer aus dem reinen Verstande sich ergebenden Auffassung. — Wenn diese vorliegt, dann hat sie über den Bericht eines anderen das Übergewicht; denn wenn man dem Zeugnisse anderer vor dem Verstande den Vorrang läßt, so ergibt sich daraus der skeptische Zweifel, der seinerseits wiederum den Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Zeugen zur Folge hat; denn die Zeugenaussage setzt die Glaubwürdigkeit des Verstandes voraus. Hat aber das Ableitungsprinzip einer Folgerung selbst nur den Wert einer Vermutung, was ist dann von dem Werte der Folgerung zu halten¹⁾ (sie ist höchstens eine Vermutung)?“

¹⁾ Tusi: „Viele Rechtsgelehrte (für die die Tradition über Äusserungen und Handlungen der Propheten eine Rechtsquelle ist) lehren: Der orale Beweis (der Tradition) verleiht ein sicheres Wissen.“ Die genannte Thesis Rázis richtet sich demnach gegen die Übertreibung der Autorität der Tradition und könnte als eine liberaltheologische bezeichnet werden.

Die Deduktion. ¹⁾

„Die Deduktion (23) ist eine Anordnung von Urteilen mit dem Zwecke, durch dieselbe zu neuen Urteilen zu gelangen ²⁾ z. B. der Gottesbeweis: Es ist wahr, dass die Welt veränderlich ist (Erfahrungstatsache; minor). Nun aber ist jedes Veränderliche kontingent (und erfordert eine Wirkursache, Denkprinzip, maior). Folglich ist die Welt kontingent. Der (erkenntnistheoretisch wichtige) Gedanke, der diesem Syllogismus (als Wesen) zu Grunde liegt, ist nur der Bewußtseinsinhalt, der im Geiste infolge der beiden Prämissen ³⁾ wirklich wird, aus denen sich der Schlußsatz notwendig ergibt. Sind die Prämissen also sicher, dann ist es auch der Schlußsatz, sind sie unsicher

¹⁾ Die Induktion (168, 12) kann nur zu einer Vermutung (nicht zu sicherem Wissen) führen.

²⁾ Tusi (24 ad 1): „Diese Definition der Deduktion besteht aus Bestandteilen, die geringeren Umfang haben als sie; denn diese Definition bezieht sich nur auf Erkenntnisse, die von den evidenten Prinzipien zu den Problemen vorgehen. Selten vollzieht sich zu Anfang des Spekulierens (— für gewiegte Philosophen liegen diese Verhältnisse also anders —) diese Form der Deduktion. Meistens trifft es, daß der Geist von den Problemen zu ihren Prinzipien (diese aufsuchend) fortschreitet und sodann wieder von den (gefundenen) Prinzipien zu den Problemen (um sie klar zu stellen. — Ein *circulus vitiosus* findet also nicht statt). Diese (komplizierten) Gedankenverläufe sind in der Definition Rázis nicht vollständig enthalten. Ein Gleiches gilt von dem Vorgang des Ordnen von Begriffen, um zu anderen Begriffen zu gelangen. Dieser letzte Teil hätte Rázi in den Stand versetzt, die Deduktion ganz zu erfassen. Denn er setzt eine Analyse des Begriffes in solche Prinzipien voraus, aus denen die (richtige) Definition (der Deduktion) zusammengesetzt ist, nämlich ein Fortschreiten des Geistes von dem zu Definierenden zur Definition (woraus Rázi für das Verständnis der Deduktion das Fortschreiten des Geistes von den Problemen zu den Prinzipien hätte lernen können). Nach dieser Feststellung bestreitet man sodann ein Fortschreiten von der Definition (*secundum idem*, weil dies einen *circulus vitiosus* ergeben würde).“

³⁾ Der Schlußsatz darf nichts wesentlich Neues, kein Mehr enthalten als die Prämissen. Er enthält nur aktuell, was in den Prämissen potentiell gegeben war. Der erwähnte Grundgedanke ist die Erkenntnis der Konsequenz, mit der der Schluß aus den Prämissen folgt.

— beide oder auch nur eine —, so verhält sich die conclusio ebenso. Einige Philosophen fassen den Grundgedanken des Syllogismus als etwas auf, das hinter diesen (individuellen) geordneten Urteilen (als etwas Universelles) steht und zwar a) entweder als etwas Negatives — er sei die Loslösung des Geistes von den Zerstreuungen — oder b) etwas Positives — er sei die Hinwendung des Geistes zu den reinen Begriffen. Zu vergleichen ist dies mit dem Schauen des Auges, dem ein Hinwenden des Blickes auf das Objekt vorausgeht mit dem Streben, zu sehen.“

„Was sich auf eine Deduktion stützt (28, 11) ist auch selbst deduktives, nicht intuitives Erkennen. Die Art der Prämissen teilt auch die Konklusion.“

Das Grundprinzip der Deduktion.

„Der Grundgedanke der Deduktion, der eine neue Erkenntnis mitteilt ¹⁾, existiert real. Die Sumanija leugneten ihn absolut. Eine Anzahl Mathematiker erkannten ihn in der Arithmetik und Geometrie an, indem sie ihn in der Metaphysik leugneten. Das höchste Ziel der Metaphysik bestehe darin, an dem Besten und Angemessensten (als dem Wahrscheinlichsten) festzuhalten. Eine sichere Entscheidung könne man in diesen Dingen nicht fällen. Wir (Rázi 24) lehren: Jede einzelne der beiden (lies: mukaddamatai) Prämissen eines richtigen Syllogismus ist sicher. Manchmal nun treffen beide Prämissen in der Weise im Geiste zusammen, daß sich aus ihnen der Schlußsatz notwendig ergibt. Daraus ergibt sich also (gegen den Skeptizismus), daß die Deduktion, die eine neue Erkenntnis erschließt, real existiert (d. h. ein reales Korrelat in der Außenwelt besitzt und berechtigt ist).“

In folgender Weise verteidigt Rázi seine Theses gegen skeptische Bedenken, die aus den Kreisen der Sumanija kommen.

¹⁾ Dieser Grundgedanke ist also die innere Konsequenz, die den Syllogismus beherrscht.

1. Die Schlußfolgerung ist eine deduktiv gewonnene (auf erste Prinzipien sich stützende) Erkenntnis.¹⁾ Eine Kette (von Voraussetzungen und Folgerungen) ergibt sich für den Sophisten nur aus einer logischen Folgerung; denn ist die Konsequenz des Schlußsatzes aus den beiden Prämissen eine notwendige, dann müssen die Prämissen ebenfalls notwendige²⁾ sein, und zwar ursprünglich (auf Grund des ersten Denkgesetzes) oder durch Vermittlung eines abgeleiteten Prinzipes. Von diesen gilt nun das Gleiche (bis man zu einem ersten Prinzipie gelangt, was der Sophist allerdings leugnet). Der Sophist weiß also mit Bestimmtheit, daß die Folgerung aus einem Denknotwendigen ebenfalls denknotwendig ist. Er erkennt also mit Notwendigkeit, daß die Folgerung eine (neue) Erkenntnis ist (was er leugnete).

2. Die neu zu suchende Erkenntnis ist bereits bekannt als Begriff, aber noch unbekannt als Urteil.³⁾ Das Gesuchte ist nun aber das letztere. Findet der Philosoph sie also (durch den Syllogismus), so unterscheidet er sie durch den ihm schon früher bekannten Begriff von anderen Urteilen.⁴⁾

3. Daß sich in den Syllogismus Irrtümer einschleichen können, ist ebenso zu beurteilen wie die Täuschungen der Sinne.⁵⁾

¹⁾ Daraus ergibt sich, so lautete die Schwierigkeit, eine unendliche Kette, da jede Prämisse andere voraussetzt. Rázi fühlt so sehr seine Überlegenheit, daß er auf diese Objektion, deren Lösung aus Aristoteles bekannt ist, kaum eingeht. Er weist nur darauf hin, daß der Sophist selbst sich in einem Syllogismus bewegt, obwohl er dessen Berechtigung bestreitet.

²⁾ d. h. in materia necessaria. Prädikat und Subjekt müssen notwendig zusammengehören.

³⁾ Die Objektion lautet: *ignoti nulla cupido*. Eine neue Erkenntnis kann man nicht erstreben. Was der Syllogismus erstrebt, ist also keine neue Erkenntnis.

⁴⁾ Dadurch kann er konstatieren, daß diese die gesuchte Conclusio ist, weil sie die geforderten Begriffe enthält.

⁵⁾ Rázi will sagen: Gegen das Wesen des Syllogismus beweisen sie nichts. Die Quellen der Irrtümer müssen nur möglichst verstopft werden.

4. Den Bedingungssatz ¹⁾ denken wir häufig (was der Skeptiker als *Tatsache* zugeben muß). Derselbe ist nun aber aus *zwei* Sätzen zusammengesetzt. Wenn wir ferner urteilen: Einer der beiden Sätze folgt notwendig aus dem anderen, so ergibt sich daraus notwendig, daß die Erkenntnis beider *z u g l e i c h* im Geiste präsent ist, wenn wir die Folgerung ziehen. Dies beweist, daß zwei Erkenntnisse *z u g l e i c h* im Geiste präsent sein können.

5. *Objektion*: Das Gebiet der Metaphysik (und des Göttlichen) ist begrifflich nicht faßbar. Antwort: Es sei zugegeben, daß die eigentlichen Wesenheiten jener Dinge nicht erkennbar sind. Die akzidentellen Bestimmungen aber, die sie (die ewigen Dinge!) mit den zeitlichen gemeinsam besitzen, sind begrifflich erfaßbar. Dies genügt, um über jene Urteile zu fällen.

6. Wenn die Philosophen über die naheliegendsten Probleme (Wesen des eigenen Ich) uneins sind, so beweist dies nur die Schwierigkeit, nicht die Unmöglichkeit dieses Wissen zu erlangen (Rázi 25)."

„Der Spekulierende (d. h. eine neue Wahrheit Suchende) darf das Gesuchte noch nicht wissen; denn die Spekulation ist ein Suchen und das Suchen des bereits Vorhandenen ist unmöglich. Man könnte entgegnen: Manchmal erkennen wir bereits ein Ding und suchen dann einen zweiten Beweis. Darauf entgegnen wir (Rázi 26, 1): Das in diesem (zweiten) Beweise Gesuchte ist nicht das Bewiesene, sondern die Beweiskraft des zweiten Beweises. Diese ist noch unbekannt (und soll bekannt werden). — Ferner darf er keine irrigen Ansichten über das Gesuchte haben, sodaß er falsche Urteile über dasselbe fällt ²⁾; denn der Träger dieses Irrtums urteilt mit Gewißheit, er wisse das Richtige (über das Gesuchte), und dies hindert ihn, zur Untersuchung zu schreiten. Ferner ist es eine im Wesen (des Wahren und Falschen) begründete Unmöglichkeit, die

¹⁾ Die *Objektion* lautet: Der Geist erfaßt immer nur einen einzigen Inhalt. Eine Deduktion erfordert aber ein gleichzeitiges Erfassen zweier Inhalte, was für unseren Geist unmöglich ist

²⁾ Dies wird *error compositus* (gahl murakkab) genannt.

verhindert, daß diese beiden an einem Subjekte zusammen-
treffen (Prinzip des Widerspruches), oder es entsteht
für denjenigen, der sich in beiden bewegt, ein Wider-
spruch."

Die Erkenntnis des Syllogismus.

„Verschiedener Meinung war man in der Frage (30, 15),
ob die Erkenntnis der Art und Weise, wie der Beweis die
Thesis begründet, identisch sei mit der Erkenntnis der
(bewiesenen) Thesis oder nicht. Die Wahrheit liegt nun
so, daß hier drei Momente zu unterscheiden sind: 1. die
Erkenntnis des Beweises z. B. der Kontingenz der Welt
(für den Gottesbeweis); 2. die der zu beweisenden Thesis
z. B. daß ein wirkendes Agens vorhanden sein muß, und
3. die, daß der Beweis die Thesis begründet (die innere
Konsequenz des Beweises). Die Erkenntnis des Beweises
ist nun von der der Thesis verschieden und zugleich ein
Prinzip, aus dem die Thesis folgt. Die der inneren Kon-
sequenz ist nun sowohl von der der Thesis als auch von
der des Beweises zu unterscheiden; denn sie bedeutet die
Erkenntnis davon, daß ein Ding in Abhängigkeit (Relation)
von einem anderen steht. Die Relation (z. B. der Ab-
hängigkeit) ist aber von den beiden Termini der
Relation verschieden. Daher ist auch die Erkenntnis dieser
beiden von der jener zu unterscheiden. Ebensovienig kann
das Prinzip, aus dem sich die Erkenntnis der Thesis er-
gibt, identisch sein mit der inneren Konsequenz der Thesis
aus dem Beweise. Die Erkenntnis der Relation zweier
relata setzt die der beiden relata voraus. Daher setzt
auch die Erkenntnis der inneren Konsequenz die der Thesis
in ihrer Wirklichkeit schon voraus. Würde umgekehrt die
Erkenntnis der zu beweisenden Thesis aus der Konsequenz
abgeleitet, so ergäbe sich ein *circulus vitiosus* (denn die
Konsequenz zielt auf die Thesis hin). Letztere dient also
der Konsequenz als Leitprinzip und wird von ihr voraus-
gesetzt.“ Tusi kritisiert: „Der zweite Beweis entspricht

Horten, Philosophie des Rázi und Tusi.

nicht der zweiten Thesis (daß das Ableitungsprinzip der Thesis nicht identisch sei mit der Konsequenz); denn die Wirkung wird z. B. aus der Ursache abgeleitet und ergibt sich dennoch zugleich aus der Ursache wie aus einem Prinzip (sodaß die Wirkung in irgend einer Form in der Ursache vorausgesetzt und enthalten ist). Will Rázi aber nur behaupten, daß das Ableitungsprinzip (wie in der realen Ordnung die Ursache) an und für sich noch nicht durch die Ableitung (dieser individuellen Folgerung oder in ordine reali: Wirkung) determiniert ist (es enthält dieselbe an und für sich nur in der Potenz), so ergibt sein Beweis dies nicht. Dieses Problem wird unter den spekulativen Theologen nur bei der Gelegenheit ventiliert, wenn sie aus der Existenz außergöttlicher Dinge die Gottes beweisen wollen. Sie lehren: Die Art und Weise, wie die Existenz außergöttlicher Dinge die Gottes induktiv erweist, ist von den beiden Teilen des Beweises (Gott und dem Außergöttlichen) verschieden; denn das, was von der Existenz Gottes verschieden ist, bildet einen Bestandteil des Außergöttlichen und umgekehrt."

Die Konsequenz.

Die Folgerung (29 1 f.) ergibt sich aus der Deduktion mit Notwendigkeit, jedoch nicht auf dem Wege, wie ein physisches Ding ein anderes erzeugt. Beweis: Für jeden, der erkennt, daß die Welt veränderlich und jedes Veränderliche kontingent ist, ist es unmöglich, sich der Einsicht zu verschließen, daß die Welt kontingent ist. Dieselbe erfolgt also mit Notwendigkeit. Diese ist aber keine physische, denn das Erkennen ist kontingent, muß also von Gott erschaffen werden. Ein Analogieschluß, der sich nur auf Erinnerung stützt (also nur Einzeltatsachen enthält, keine notwendig allgemeinen Sätze), kann uns kein sicheres Wissen noch eine notwendige Konsequenz geben." Tusi (z. St.): „Rázi stimmt in dieser Thesis sowohl mit Aschari überein —: das Wissen ist Wirkung Gottes — als auch

mit den liberalen Theologen: es entsteht notwendig nach der Spekulation. Er widerspricht aber dem Aschari in der Behauptung des letzteren: Gott muß nicht das Wissen erschaffen, — und den liberalen Theologen in deren Behauptung: Das Wissen ist Tätigkeit des Menschen. Man hat bemerkt, daß Rázi diese Theorie dem Bakiláni und Guwaini entlehnt hat; denn diese stellen die Thesis auf: Die Spekulation hat die Erkenntnis zu ihrer Folge, jedoch in der Weise der Notwendigkeit, daß die Spekulation nicht die natürliche, adäquate Ursache oder das erzeugende Prinzip des Wissens ist.“ „Avicenna bemerkt (Rázi 30, 5), daß die Präsenz der beiden Prämissen im Geiste allein noch nicht genügt, um die Folgerung zu ziehen. So weiß z. B. der Mensch manchmal, daß dieses Tier eine Mauleselin und daß jede Mauleselin unfruchtbar ist. Trotzdem sieht er vielleicht eine solche mit dickem Bauch und denkt, sie sei nicht unfruchtbar. Abgesehen von der Präsenz der beiden Prämissen muß vielmehr noch das Verständnis für die Art und Weise vorhanden sein, wie die *propositio minor* sich unter die *maior*, die partikuläre unter die universelle einordnet. Diese Lehre Avicennas ist jedoch grundlos (wörtl.: schwach); denn diese Einordnung ist entweder bekannt und verschieden von den Prämissen selbst, oder nicht. Ist sie nun verschieden, so bildet sie eine eigene Prämisse, die selbst wiederum eingeordnet werden muß. Die Lehre, wie diese sich nun mit den ersten beiden zusammenfindet, ist also identisch mit der, wie sich die beiden ersten unter sich gruppieren. Dies führt daher zu einer unendlichen Kette von Prämissen. Wenn sie nun aber unbekannt (unerkennbar) und zugleich nicht von den anderen Prämissen verschieden ist, so kann sie unmöglich eine Bedingung für die Einordnung der *præmissa minor* bilden, denn die Bedingung ist von dem Bedingten verschieden. Wenn nun aber keine Verschiedenheit besteht, kann auch keine Bedingung vorliegen. Das Beispiel von der Mauleselin trifft nur dann zu, wenn eine einzige Prämisse im Geiste präsent ist, entweder die *minor* oder die *maior*. Sind sie aber beide vorhanden, so geben

wir nicht zu, daß noch ein Zweifel an der Konklusion auftauchen kann." Tusi: „Diese Widerlegung Avicennas ist noch grundloser als die von Rázi als grundlos bezeichnete Thesis; denn es ergibt sich nicht, daß die Einordnung eine dritte, selbständige Prämisse sein muß, wenn sie von den beiden anderen verschieden ist. Der zweite Fall („wenn sie nun aber unbekannt . . .“) ist nur dann richtig, wenn man die Konsequenz der beiden Prämissen als von diesen in der Weise verschieden hinstellt, wie die Wesensform (im Syllogismus die Konsequenz) von der Materie (den Prämissen) verschieden ist, oder das Akzidens von dem subjectum inhaesionis. Dann muß sie eine notwendige Bedingung für die Konklusion bilden, obwohl sie von den beiden Prämissen verschieden ist.“

Der Wahrheitsbegriff.

„Das Denken besteht in einer Anordnung von allgemeingültigen Urteilen, durch die man zu anderen allgemeingültigen Urteilen gelangt. Stimmen diese Urteile, aus denen sich die Deduktion ergibt, mit ihren Objekten ganz überein, so ist das Denken ein wahres, sonst ein falsches.“

„Die unrichtige Spekulation erzeugt nicht den Irrtum (wie eine kausale Wirkung), noch hat sie ihn zur notwendigen Konsequenz. So ist es Lehre bei den meisten Orthodoxen und liberalen Theologen. Andere behaupten jedoch das Gegenteil. Dies ist auch meine Meinung. Wenn z. B. jemand glaubt, die Welt sei ewig, alles Ewige könne aber einer Wirkursache entbehren, so ist es unmöglich, daß er bei gleichzeitiger Präsenz dieser beiden irrigen¹⁾ Prinzipien nicht davon überzeugt ist, daß die Welt einer Wirkursache entbehren kann, was jedoch einen Irrtum bedeutet. Die Gegner argumentieren: Wenn die Spekulation, die sich auf einen Einwand richtet (diesen zur Prämisse

¹⁾ Es ist demnach für Rázi eine Wahrheit, daß ein ewiges Ding trotz seiner Ewigkeit erschaffen sein kann (Lehre von der anfangslosen Schöpfung).

nehmend), den Irrtum zur Folge hätte, dann würde die Spekulation des die Wahrheit Erkennenden, wenn sie sich mit der Objektion eines Gegners beschäftigt (und aus ihr argumentiert), zum Irrtum führen. Darauf antworte ich: Diesem steht als gleichwertig gegenüber: Wenn die Spekulation, die sich auf den Beweis (einer wahren Theses) richtet, die Wissenschaft verleiht, dann würde die Spekulation des Objizienten, die sich auf den Beweis des die Wahrheit Verteidigenden richtet, ihm die richtige Erkenntnis mitteilen. (Dann wäre er kein Gegner.) Wenn der Gegner aber distinguirt: Nur wenn jemand von der Wahrheit jener Prämissen selbst überzeugt ist, gelangt er durch die Deduktion zum Wissen, so ist dieses gerade das, was wir (Rázi) auf die Objektionen jener antworten (daß die Erkenntnis notwendig aus den Prämissen folgt).“ Tusi kritisiert: „Der Irrtum erzeugt nicht notwendig einen anderen Irrtum; sonst befände sich der Irrende in der Unmöglichkeit, die Wahrheit zu erkennen. Diejenigen aber, die lehren, ein Irrtum habe den anderen zur notwendigen Konsequenz (auch wenn er ihn nicht wie eine Ursache erzeugt, da nur Gott die Gedanken hervorbringen kann), waren verschiedener Ansicht.“

2. Die allgemeinsten Begriffe.

Das Seiende.

Das Erkennbare ist (32 ff.) entweder ein Seiendes oder ein Nichtseiendes. Daraus ergeben sich drei Probleme (das Seiende — das Nichtseiende — das Mittelding zwischen beiden).

I. Die gesetzmäßigen Bestimmungen der existierenden Dinge.

Der Begriff des Seins und Nichtseins ist evident; denn jenes Urteil (das Erkennbare ist entweder . . . usw.) setzt diese beiden Begriffe (Sein und Nichtsein) voraus. (Jenes Urteil ist nun evident.) Die Voraussetzung einer evidenten Erkenntnis muß aber in noch höherem Grade evident sein, als diese. Ein zweiter Grund ist der, weil die Erkenntnis des Seins ein Teil von der Erkenntnis ist, daß es ein Seiendes ist. Ist nun die Erkenntnis des Zusammengesetzten evident, dann ist das Wissen von den zusammensetzenden Einheiten ebenfalls evident.¹⁾

Das zweite Problem ist folgendes: Alle griechischen Philosophen, die liberalen Theologen des Islam und eine große Menge unserer Richtung (der Orthodoxen) lehren: Das Sein ist eine für die existierenden Dinge universelle Eigenschaft. Das Nächstliegende ist aber, daß sich dies nicht so verhält. Wir lehren: In diesem Falle müßte es von der Wesenheit (individuell) verschieden sein. Dann aber erhielte das Sein seinen Bestand durch etwas Nichtseiendes (und inhärierte in diesem; vgl. Farabi: Ringsteine Nr. 1). Wenn dies möglich wäre, gelangte man zum Zweifel an der Existenz der körperlichen Substanzen (da diese in sich nicht existieren würden).²⁾

¹⁾ Tusi: „Diese Konsequenz ergibt sich aus der Lehre Rázis, die besagt: Das Urteil bedeutet die Summe der Begriffe (Subjekt und Prädikat) und die Prädikation. (Das Urteil: Es ist ein Seiendes, ist demnach eine logische Zusammensetzung, deren Teil der Begriff des Seins ist.) Für andere, die lehren: Das Urteil ist nur die Prädikation, ergibt sich diese Konsequenz nicht. Rázi hat jedoch Recht, und was ich einwende, ist unhaltbar.“

²⁾ Tusi: „Will Rázi das Verhältnis von Akzidenz und Substanz auf Sein und Wesenheit übertragen, dann muß diese Übertragung eine wirkliche Kongruenz sein. Er müßte dann argumentieren: Verhielte sich das Sein wie ein Inhärens und bestände es durch etwas, das nicht dieses Inhärens (das Sein) ist, dann müßten die übrigen Akzidenzen einem Dinge inhärieren, von dessen Begriff jene Akzidenzen keinen Teil bilden. Er dürfte aber nicht formulieren: Einem Dinge, das nicht existiert.“

Die Gegner argumentieren: 1. Der Gegensatz der Negation ist ein einziger, sonst würde die vollständige Einteilung des (irgendwie) Wirklichen (in Sein und Nichtsein, also das Prinzip des ausgeschlossenen Dritten) ungültig sein. Dann muß aber auch die Affirmation, die der Negation (kontradiktorisch) gegenübersteht, eine und dieselbe sein (das Sein als gemeinsame Eigenschaft). 2. Man kann das Wirkliche einteilen in das Notwendige und Mögliche. Das Objekt (wörtlich: Der Ort, an dem die Einteilung stattfindet) ist nun aber beiden Teilen der Einteilung gemeinsam. (Es bezeichnet also eine Eigenschaft, die beiden Teilen inhäriert.) 3. Wenn wir die Existenz eines Dinges erkannt haben, so wird diese Überzeugung nicht dadurch verändert, daß wir noch die andere Überzeugung hinzugewinnen, die das Ding als Substanz oder Akzidens bezeichnet. Daraus ergibt sich mit Notwendigkeit, daß das Sein etwas beiden (der Substanz und dem Akzidens) Gemeinsames (eine universelle Eigenschaft) ist.

Antwort ad 1. Die Aufhebung (Negation) des Gegensatzes einer jeden Wesenheit bestätigt diese Wesenheit.¹⁾ Ein Mittelding zwischen diesen beiden Teilen (die kontradiktorische Gegensätze bilden) gibt es nicht. Dies beweist die Existenz eines universellen Dinges (das das Sein darstellt, nicht aber die einer universellen Eigenschaft — Thesis der Gegner). Ad 2. Das Objekt der Einteilung in Notwendigkeit und Möglichkeit (Kontingenzen) ist die Wesenheit (nicht, wie der Gegner behauptete, das Sein). Diese Einteilung besagt, daß das kontinuierliche Bestehen dieser

¹⁾ Tusi: „Dies ist keine Antwort auf den ersten Beweis; denn er widerspricht ihm nicht. Die Aufhebung (Negierung) von a steht der Bestätigung von a gegenüber, und die von b der Bestätigung von b. Die absolute Negation, die man von a und b und anderen Dingen ausagt, ist daher etwas Allgemeines, dem die allgemeine Bestätigung gegenübersteht, die von jeder besonderen Bestätigung von a, b und anderen ausgesagt werden kann.“ Der Begriff des Seins ist also diese logisch-universelle Bestätigung.

Wesenheit entweder notwendig ist, oder nicht.¹⁾ Ad 3. Daraus ergibt sich, daß dem Sein ein anderes Sein inhärieren muß, was eine unendliche Kette ergibt (denn wir können uns logisch ein Sein zum Sein hinzudenken).“

II. Die Einteilung des Existierenden (42).

Das Seiende ist entweder aus sich selbst notwendig seiend (Gott) oder kontingent (alles Außergöttliche).

Einwand: Der aus sich Notwendige steht im Sein den übrigen seienden Dingen gleich, indem er sich von ihnen in dem Notwendigsein unterscheidet. Das Gemeinsame ist nun aber verschieden von dem Differenzierenden. Das Sein ist also verschieden von dem Notwendigsein. Ferner erfassen wir unmittelbar den Unterschied beider. Nun argumentieren wir: Entweder besteht zwischen beiden eine notwendige Verbindung oder nicht. Das letzte ist unmöglich; denn sonst müßte das eine von dem anderen getrennt werden können, also die Existenz (in Gott) von dem Notwendigsein. Was sich aber so verhält, kann nicht aus sich notwendig sein. Ferner müßten beide im allgemeinen von einander trennbar sein. Dabei wäre das Dasein (an sich) unmöglich, weil das Notwendigsein eine Eigenschaft des Daseins wäre, und die Eigenschaft nicht ohne das Beeigenschaftete auftreten kann. Im ersten Falle

¹⁾ Tusi: „Dies ist keine Antwort auf den zweiten Beweis. Es ist vielmehr eine Abweisung dieser Einteilung; denn das kontinuierliche Bestehen ist (nicht das Sein, sondern) die Dauer des Seins. Wäre diese Dauer nicht dem Notwendigen und anderen gemeinsam, dann bestände die Einteilung nicht zu Recht. Ebensowenig ist die dritte Antwort zutreffend; denn daß ein zweites Sein dem Sein und der vom Sein entblößten Substanz, wie auch dem Nichtsein gemeinsam sei, ist begrifflich nicht faßbar. Dann könnte man, den einen Begriff mit dem anderen vertauschend, das gemeinsame Sein unter Veränderung des Begriffes leugnen (da das erste Sein der Substanz nicht zukäme, wäre es nicht der eigentliche Begriff des Seins, sondern ein veränderter). Daraus ergäbe sich, daß dem Sein ein anderes Sein inhärierte.“ Also nur mit Veränderung der ursprünglichen Begriffe ist dies möglich, weshalb die Ausführung Rázis unhaltbar ist.

ist es unmöglich, daß das eine das andere erfordert, weil sich daraus ein *circulus vitiosus* ergäbe. Undenkbar ist es ferner, daß die Existenz aus sich heraus die Notwendigkeit zur Folge habe, sonst müßte jedes Existierende notwendig sein.¹⁾ Das Notwendigsein müßte ferner verursacht werden:²⁾ Jedes Verursachte ist nun aber kontingent und nur durch seine Ursache notwendig (Definition Farabis und Avicennas). Vor diesem Notwendigsein müßte also ein anderes existieren, und so ohne Ende fort. Ferner ist es unmöglich, daß die Notwendigkeit das Sein aus sich ergibt; denn erstere ist eine Eigenschaft des letzteren und setzt diese also voraus. Würde also umgekehrt das Sein die Notwendigkeit voraussetzen, so ergäbe sich ein *circulus vitiosus*. Ebenso unmöglich ist es, daß beide untereinander parallele Wirkungen einer Ursache sind; denn diese Ursache ist dann entweder Träger beider oder ihre Eigenschaft oder keines von beiden. Das erstere ist unmöglich, weil sonst etwas, das weder existiert noch notwendig ist, also ein Nichtseiendes Ursache des Notwendigseins und Daseins werden müßte. Das zweite ist ebenfalls unmöglich, weil betreffs der Qualität dieser Inhärenz dieselben Schwierigkeiten wiederkehren. Das dritte ist deshalb ausgeschlossen, weil dann das notwendig Seiende eine von ihm getrennte Ursache erfordern würde.³⁾

Auf den Einwand: Das Notwendigsein ist etwas Negatives, entgegenen wir: Durch dasselbe wird das Sein befestigt. Ein Ding kann nun aber nicht durch sein kon-

¹⁾ Tusi: „Würde das universelle Sein univoce die einzelnen Dinge bezeichnen, so ergäbe sich diese Konsequenz. Es verhält sich aber anders, da es nur äquivoce prädiziert wird. Das Licht der Sonne hat z. B. zur Folge, daß die Dunkelheit aufhört. Die übrigen Lichter ergeben diese Folge nicht; denn der Begriff Licht wird nur äquivoce praediciert.“ Daher ist seine Konsequenz in den verschiedenen Fällen eine andere.

²⁾ Tusi: „Daraus daß das Notwendigsein ein Inhärens und eine notwendige Folge ist, ergibt sich noch nicht, daß es verursacht sei.“

³⁾ Tusi: „Dies folgt nur, wenn Sein und Notwendigkeit in der Außenwelt existieren, was aber unmöglich ist.“

tradiktorisches Gegenteil befestigt werden. Ferner ergibt sich das Nichtnotwendige durch das Nichtseiende; denn es wird von dem Nichtsein prädiert. Dann muß also das Kontradiktorium, das Notwendige, etwas Reales sein. Wenn wir aber auch den Einwand zugeben würden, so ergäbe sich die Unmöglichkeit, daß die Existenz das Notwendigsein zur Folge hätte; denn das Nichtsein kann keine Folge des Seins darstellen noch umgekehrt. Sonst müßte alles Seiende notwendig sein. Die Antwort aber ist ungültig, die besagt: Das Sein ist etwas dem Notwendigen und Möglichen Gemeinsames, deshalb kann es nicht negativ aufgefaßt werden.¹⁾

Die Proprietäten des notwendig Seienden.

Dieser Proprietäten gibt es zehn.

1. Ein und dasselbe Ding kann nicht durch sich und zugleich einen anderen (eine Ursache) notwendig sein; denn was durch einen anderen besteht, wird mit der Vernichtung dieses andern auch selbst vernichtet. Was aber durch sich ist, wird nicht durch die Entfernung eines anderen aufgehoben. Die Vereinigung beider ist ferner unmöglich.

2. Das aus sich Notwendige wird nicht aus anderem zusammengesetzt; denn jedes Zusammengesetzte erfordert seinen Teil (und ist von ihm abhängig). Der Teil ist aber ein anderes. Jedes Zusammengesetzte erfordert also ein anderes, das in sich kontingent ist. Nichts Kontingentes kann aber aus sich notwendig sein.

3. Mit dem aus sich Notwendigen wird nichts anderes zusammengesetzt, sonst müßte zwischen beiden eine not-

¹⁾ Tusi: „Wenn das Notwendigsein negativ wäre, ergäbe sich noch nicht, daß es das kontradiktorische Gegenteil des Seins darstellte. Ferner behandelt Rázi das Negative wie das Nichtseiende (Verwechslung des *ordo realis* und *logicus*). Dabei haben aber viele negative Dinge real seiende zur Folge. Die Voraussetzung dieser Abhandlung Rázis besagt ferner, das Sein sei etwas Reales und Universelles, was ebenfalls unrichtig ist.“

wendige Verbindung bestehen. Diese kann aber das Notwendige nicht zu einem anderen haben.¹⁾

4. In dem aus sich Notwendigen kommt das Dasein nicht zur Wesenheit hinzu. Wäre nämlich dieses Dasein auf Grund seines inneren Reichtums in der Lage, die Wesenheit entbehren zu können, so könnte es keine Eigenschaft derselben werden (sondern wäre selbst aus sich notwendig). Andernfalls wäre es in sich kontingent und erforderte ein verursachendes Prinzip. Unterschiede sich dies von der Wesenheit, dann müßte das aus sich Notwendige durch einen andern zu einem Notwendigen werden. Wäre dies Prinzip aber jene Wesenheit selbst, so müßte sie, während sie ursächlich wirkt, entweder existieren oder nicht. Beides ist aber unmöglich. Die Wesenheit müßte dann zweimal existieren und betreffs der ersten Existenz ergäbe sich eine unendliche Kette (in der Frage, aus welchem Prinzip sie abgeleitet wäre). Im zweiten Falle müßte das Nichtseiende auf das Seiende einen kausalen Einfluß ausüben können.

Was ferner beweist, daß die Existenz des notwendig Seienden zu seiner Wesenheit hinzutritt, ist, daß seine Existenz bekannt, seine Wesenheit aber unbekannt ist. Das Unbekannte (und Unerkennbare) muß aber von dem Erkennbaren verschieden sein.²⁾

¹⁾ Tusi: „Ich weiß nicht, was Rázi unter dieser Verbindung versteht. Das Notwendige besitzt die Verbindung des ursächlichen Wirkens und des esse principium durch einen andern (die Wirkung). Versteht er aber unter Zusammensetzung die Hinzufügung zu einem anderen — so sagen wir z. B. a l l e existierenden Dinge und : das Notwendige im allgemeinen u m f a ß t das aus sich und das durch einen anderen Notwendige — so ist diese zulässig. Will er aber ausdrücken, daß zwischen ihm und einem andern ein Handeln und Leiden stattfindet wie in den Mischungen, so ist dies für das Notwendige allerdings unmöglich; denn es kann von einem andern nichts erleiden.“ Rázi will nur behaupten, daß es keine auf Grund seines Wesens notwendige Zusammensetzung eingehen kann.

²⁾ Tusi: „Dieser Einwand ist die eigenste Lehre Rázis, die er in seinen andern Büchern verteidigt“, während er hier das Entgegenstehende vertritt.

5. In dem aus sich Notwendigen kann die Notwendigkeit nicht zum Wesen hinzutreten; denn ließe die Notwendigkeit das Dasein aus sich entstehen, dann wäre die Ableitung ein Prinzip für die Quelle der Ableitung, was unmöglich ist. Folgte sie aber auf das Sein, dann wäre sie in sich kontingent und zugleich durch einen anderen notwendig (Definition des Kontingenten). Folglich müßte das aus sich Notwendige im vorzüglichsten Sinne durch sich kontingent sein. Die Notwendigkeit beruhte ferner auf einer Wirkursache. Dann aber müßte eine andere Notwendigkeit ihr (der Gottheit) vorausgehen, was eine unendliche Kette ergäbe.

Man entgegnete: Notwendigkeit und Unmöglichkeit sind Qualitäten, die auf der logischen Relation der Subjekte und Prädikate beruhen. Sie müssen natürlich von ihren Subjekten und Prädikaten verschieden sein und auf sie folgen.

6. Die auf sich beruhende Notwendigkeit ist nichts Gemeinsames für zwei Subjekte. Sonst müßte sie sich von dem unterscheiden, wodurch das eine von dem anderen verschieden ist. Jedes müßte dann aus dem Gemeinsamen und Besonderen zusammengesetzt sein. Wenn aber zwischen den beiden Teilen kein notwendiger Zusammenhang besteht, ist ihre Vereinigung die Wirkung einer äußeren Ursache, was einen Widerspruch darstellt. Würde aber die Wesenheit aus sich die Notwendigkeit hervorbringen, so wäre letztere von einem anderen Prinzip verursacht. Würde aber umgekehrt die Notwendigkeit aus sich diese Wesenheit erzeugen, dann müßte jedes Notwendige diese bestimmte Wesenheit sein. Eine andere könnte nicht als notwendig bezeichnet werden.

Andere beweisen diese Thesis: Diesem dient als Voraussetzung, daß das Sein eine positive Eigenschaft ist, was unrichtig ist; denn sonst müßte es innerhalb oder außerhalb der Wesenheit sein (als innere oder äußere Eigenschaft). Beides ist jedoch irrig. Wäre es ein Positives, dann müßte es ferner mit den übrigen positiven Dingen gleichstehen (in diesem Universellen) und sich zugleich von

ihnen in differenzierenden Momenten unterscheiden. Dann wären aber Wesenheit und Dasein in ihm verschieden, was zu Unmöglichkeiten (einer unendlichen Kette) führt.

Ferner stützt sich die Leugnung unserer Thesis auf den Gedanken, die Individualität sei eine positive Eigenschaft, die zur Substanz hinzukomme, was unzutreffend ist. Ferner kann das Notwendige im Sein nicht dem Möglichen (Kontingenten) gleichstehen, und sich zugleich im Notwendigsein von ihm unterscheiden. Das Seiende kann also nur äquivoce von dem Notwendigen und Möglichen prädiziert werden. Weshalb ist es dann aber nicht möglich, daß das aus sich Notwendige äquivoce von zwei innerlich notwendigen Subjekten ausgesagt werde.¹⁾

7. Wenn man die Notwendigkeit von dem aus sich und dem durch einen anderen Notwendigen aussagt, so ist dies eine praedicatio aequivoca; sonst wäre das aus sich Notwendige zusammengesetzt und müßte kontingent und von einem andern abhängig sein.

Man wandte ein: Das als notwendig bezeichnete kann man in das a se und ab alio Notwendige einteilen. Das Subjekt dieser Einteilung ist dann also beiden gemeinsam (als Genus).

Daß das Notwendigsein kein Positives ist, könnte man in der Weise begründen: Es müßte dann univoce von dem a se und ab alio Notwendigen prädiziert werden, was unrichtig ist. Das Notwendigsein ist also keine positive Eigenschaft.²⁾

¹⁾ Tusi: „Dies bedeutet eine vollständige Perplexheit, und ich weiß nicht wohin seine Diskussion führt.“ Ein anderer Philosoph antwortete: „Das Notwendige kann nicht von zwei Subjekten prädiziert werden; denn sonst müßte es beiden wesentlich oder akzidentell oder dem einen wesentlich und dem andern akzidentell zukommen, was alles unmöglich ist.“

²⁾ Tusi: „Wäre das Notwendigsein — d. h. ein (logisches) Ding, das im Verstande auftritt, wenn sich ein Begriff auf die Außenwelt bezieht — in sich (logisch) zusammengesetzt, so ergäbe sich daraus noch nicht, daß auch sein reales Objekt zusammengesetzt sei. Ebensowenig

8. Das aus sich Notwendige ist allseitig notwendig; denn das Inhäreren setzt, wenn es real auftritt, die Existenz eines realen Dinges voraus. Dann also müßte das Notwendige, wenn ihm etwas anderes inhäreren würde, dieses voraussetzen und von ihm abhängig sein. Dadurch würde es aber kontingent. Dieser Beweis wird nur entkräftet (wörtl.: entfernt), wenn man leugnet, daß die Relationen reale Dinge in den Individuen seien. (Diese könnten dann ohne Widerspruch dem Notwendigen anhaften.)

9. Dem Notwendigen kann das Nichtsein nicht zukommen; sonst setzte seine Existenz die Nichtexistenz seines Vernichters voraus. Ein Ding aber, das ein anderes voraussetzt, ist kontingent.

10. Dem aus sich Notwendigen können solche Eigenschaften zukommen, die sich notwendig aus seinem Wesen ergeben. Das aus sich Notwendigsein ist dann also eine Eigentümlichkeit dieser Wesenheit allein. Die übrigen Eigenschaften sind also durch die Notwendigkeit dieser Wesenheit auch selbst notwendig. Die Einheit haftet ihr dann infolge ihrer Identität mit sich an, selbst wenn sie keine Einheit bleibt, indem sie mit einem anderen Dinge zusammengenommen wird.¹⁾

folgt, daß das (reale) Subjekt einer Eigenschaft eines anderen bedürfe, wenn der Begriff eines Subjektes bedarf. Die Unmöglichkeit ist (ebenso wie die Notwendigkeit) etwas Gemeinsames für das impossibile a se und das ab alio. Aus dieser (logischen) Zusammensetzung folgt nun aber keine Zusammensetzung im realen Objekte, dem Unmöglichen, das (wenn es existieren könnte) die reine Negation darstellte. Wenn ferner der Teil eines Kompositum selbständig ist, so gilt dies deshalb noch nicht für das Kompositum selbst. Freilich wenn der Teil ein anderes (z. B. eine Ursache) notwendig erfordert, so gilt dies auch vom Ganzen. Sodann ist der Beweis Rázis, daß das Notwendigsein nichts Positives ist, ungültig."

¹⁾ Tusi bezeichnet dies als eine spezielle Thesis der Aschariten (Realität der Eigenschaften Gottes), die die übrigen Theologen leugnen.

Die Proprietäten des Kontingenten (46).

Das aus sich Kontingente ist ein solches, daß aus der Annahme weder seiner Existenz noch seiner Nichtexistenz eine Unmöglichkeit folgt.¹⁾

Einwand: Die Lehre von dem Kontingenten (Möglichen) ist aus verschiedenen Gründen unmöglich. 1. Die Existenz des Schwarzen ist entweder identisch mit dem Schwarzsein (der Wesenheit) oder einem andern. Im ersten Falle ist die Behauptung: Das Schwarze kann existieren oder nicht existieren, — der andern gleichstehend: Die Existenz kann existieren oder nicht existieren; dies ist jedoch unmöglich; denn ist die Existenz ein und dieselbe als Prädikat oder Subjekt, so bedeutet dies eine Relation des Dinges zu sich selbst mit der Bestimmung der Möglichkeit (statt der Notwendigkeit), was widerspruchsvoll ist. Ist sie aber nicht ein und dieselbe, so folgt, daß ein und dasselbe Ding zweimal existiert. (Was in sich bereits Existenz besitzt, erhält von außen her noch das Akzidens der Existenz.) Die Behauptung aber: Das Seiende kann nicht sein, ist eine *contradictio in adiecto*. Urteilen wir nämlich von einem Dinge, es könne mit einem anderen beeigenschaftet werden, so besagt dies, der Träger könne mit der Eigenschaft zusammen existieren. Begrifflich ist es nun aber unfäßlich, daß das Existierendsein zugleich mit dem Nichtexistierendsein bestehe. Das Subjekt, von dem man also das Nichtsein aussagt, kann nicht das Sein selbst darstellen. Nehmen wir aber den zweiten Fall (der *distinctio realis inter essentiam et existentiam*) an, so bedeutet der Satz: Die Wesenheit kann existieren, nichts anderes als: Das Nichtseiende kann mit dem Sein ausgestattet werden, was ebenfalls unmöglich ist.

Ist ferner Wesenheit und Dasein verschieden, so ist das Subjekt des Prädikates „kontingent“ entweder das

¹⁾ „Es ist das (106, 13), dessen Wesenheit aufnahmefähig ist für das Nichtsein und das Sein.“

Sein oder die Wesenheit oder das Inhärenzverhältnis beider. Nehmen wir nun irgend einen beliebigen dieser drei Fälle als Träger des Prädikates der Kontingenz, so ist derselbe entweder einfach oder zusammengesetzt. Ist er die einfache Wesenheit für sich genommen, dann bedeutet die Prädikation, daß diese Wesenheit sich kontingent (indifferent) dazu verhält, diese Wesenheit zu werden oder nicht. Ist der Träger dieses Prädikates aber zusammengesetzt, so stellt sich die neue Frage für jeden der zusammensetzenden Teile.¹⁾ Das Subjekt des Prädikates „kontingent“ ist entweder seiend oder nichtseiend.²⁾ Im ersten Falle kann dasselbe, während es seiend ist³⁾, nicht das Nichtsein annehmen; denn beide können nicht zusammentreffen. Ist aber das Eintreten des Nichtseins unmöglich, dann kann auch die Kontingenz für Sein und Nichtsein nicht wirklich werden. Ist das Subjekt aber nichtseiend, so kann es im Zustande des Nichtseins nicht

¹⁾ Tusi: „Diese Zweifel gehören in die Lehre über die Sophistik. Wer die Verschiedenheit von Wesen und Dasein leugnet, will ferner nichts anderes lehren als: Die Wesenheit kann existieren und nicht existieren; denn es ist möglich, daß etwas wirklich wird, was nach seinem Entstehen diese bestimmte Wesenheit (zB. das Schwarze) genannt wird. Wer diese Verschiedenheit aber behauptet, will damit nicht lehren: Das Nichtseiende kann mit dem Sein ausgestattet werden, während es im Nichtsein verharrt. Die Wesenheit, in sich selbst betrachtet, ist weder seiend noch nichtseiend, weder eine noch eine Vielheit (von Individuen; Einfluß Avicennas). Die Wesenheit kann zudem das Prädikat des Nichtseins verlieren und das des Seins annehmen.“

²⁾ Tusi: „Diese Einteilung ist nicht vollständig; denn sie besagt, daß das Subjekt des Prädikates „kontingent“ entweder mit dem Sein oder dem Nichtsein verbunden ist. Ein drittes bleibt noch offen stehen: daß es mit keinem von beiden vereinigt ist.“

³⁾ Tusi: „Dies wird zugegeben. In einem anderen Zustande kann es aber das Nichtsein annehmen. Die Wesenheit ist nicht notwendig im Sein oder Nichtsein. Diese Zustände kommen ihr vielmehr nur zu, wenn man sie nicht in sich, sondern mit einem andern zusammen (dem Prädikate des Seins) betrachtet.“

das Sein aufnehmen. Damit ist die Kontingenz ebenfalls ausgeschlossen. Wenn also das Freisein von Sein und Nichtsein unmöglich ist, und wenn jedes von beiden der Kontingenz widerspricht (ihr konträr ist), dann ist die Lehre von der Kontingenz unmöglich.

Das Kontingente kann sich so verhalten, daß die Ursache seiner Existenz mit ihm gegeben ist oder nicht. Im ersten Falle ist es notwendig (*ab alio, a causa*), im zweiten unmöglich (da die Wirkursache fehlt). Das Kontingente kann man also nicht annehmen.

Wäre ein Ding kontingent, so bedeutete seine Kontingenz entweder ein unreales oder ein reales Prädikat. Das erste ist unmöglich; denn es besagt das Kontradiktorium des Nichtkontingenten, das vom Nichtseienden (dem Unmöglichen) gilt. Das Prädikat des Nichtseienden ist aber selbst nichtseiend. Deshalb ist sein Kontradiktorium, die Kontingenz, etwas Positives; denn der eine von zwei kontradiktorischen Gegensätzen muß real sein. Der zweite Fall ist ebenso unmöglich; denn bedeutete die Kontingenz etwas Positives, so ergibt sich von zwei Seiten ein Widerspruch. 1. Sie stände den übrigen Dingen im Positivsein gleich, indem sie sich in ihrer Spezie, der Kontingenz, von ihnen unterschiede. Das Positive muß also zur Wesenheit der Kontingenz hinzukommen. Ist nun die Präzisierung des realen Positiven von der Wesenheit der Kontingenz in sich notwendig, dann existiert die Kontingenz aus sich notwendig, indem dieses zugleich eine Eigenschaft des Kontingenten bildet. Der Träger des Daseins muß nun aber existieren. Daher muß das Kontingente existieren. Dabei ist seine Existenz eine Bedingung dafür, daß die Kontingenz ihm inhäriert. Die Bedingung für die Existenz des aus sich Notwendigen muß nun aber in noch vorzüglicherem Sinne aus sich notwendig sein. Folglich ist das aus sich Kontingente aus sich notwendig.

Wird aber der Wesenheit der Kontingenz die reale, positive Bestimmung des Kontingentseins nur zufällig (nicht aus sich notwendig) beigelegt, dann kommt der

Kontingenz eine andere Kontingenz zu, was zu einer unendlichen Kette führt.¹⁾

Das zeitlich Entstandene ist vor seiner Existenz aus sich kontingent. Wäre nun die Kontingenz eine reale Eigenschaft, dann würde das Ding im Zustande des Nichtseins mit einer realen Eigenschaft ausgestattet sein, was unmöglich ist.²⁾

Auf die erste Schwierigkeit möge man nicht antworten: Dies ist nur durchschlagend für den, der lehrt: Das Ding ist im Zustande seiner Existenz kontingent (d. h. aufnahmefähig) in Bezug auf die Existenz und im Zustande des Nichtseins kontingent für dieses. Wer aber behauptet: Das Ding ist im Zustande des Seins kontingent bezüglich des Nichtseins im folgenden Augenblicke, wird nicht von den genannten Schwierigkeiten berührt. Ebensovienig möge man auf die zweite entgegenen: Aus der Behauptung: Die Wesenheit ist unter der Voraussetzung, daß sie existiert, nicht aufnahmefähig für das Nichtsein (in sensu composito), — folgt nicht, daß diejenige Wesenheit, die einen Teil jener Summe darstellt, ebenfalls für das Nichtsein nicht aufnahmefähig ist. Noch erwidere man auf die dritte: Die Kontingenz ist eine rein logische Bestimmung, der in der Außenwelt nichts entspricht.

Auf das erste antworten wir: 1. Die Kontingenz, die auf die Zukunft gerichtet ist, ist unmöglich; denn wenn wir von dem gegenwärtigen Seienden aussagen, daß es in der Zukunft vernichtet werden kann, so ist die Möglichkeit (Kontingenz) des Nichtseins, die auf die Zukunft

¹⁾ Tusi: „Diese Folgerung ist unrichtig; denn die Kontingenz ist ein ens logicum. Wenn daher der Verstand der Kontingenz eine Wesenheit und ein Dasein beilegt, so erhält erstere allerdings eine Kontingenz zweiter Ordnung. Die Kette wird aber abgebrochen, wenn die logische Betrachtungsweise aufhört.“

²⁾ Tusi: „Die Kontingenz ist eine (rein logische) Eigenschaft des Begriffes, der auf ein Ding der Außenwelt gerichtet ist. Das Ding kann auch im Zustande des Nichtseins begrifflich gefaßt werden und ist deshalb kontingent (weil wir uns jedes Ding logisch als indifferent für Sein und Nichtsein denken können).“

geht, entweder jetzt aktuell, oder erst in der Zukunft. Das erste ist unmöglich, weil das auf die Zukunft gerichtete Nichtsein als solches das Aktuellwerden erst in der Zukunft voraussetzt. Im jetzigen Augenblicke kann die Zukunft aber nicht aktuell werden. Die auf die Zukunft gerichtete Kontingenz hängt also von der Erfüllung einer unmöglichen Bedingung ab, um aktuell zu sein. Die Aktualität dieser Kontingenz ist also nur in der Zukunft möglich.

Die Kontingenz ist ferner eine Relation. Diese setzt aber die Existenz der beiden Termini der Relation voraus. Daher kann die auf die Zukunft gerichtete Kontingenz nur existieren, wenn die Zukunft Existenz erlangt hat, was für den jetzigen Augenblick unmöglich ist. (Sie kann also jetzt nicht aktuell sein.)

2. Die Möglichkeit des auf die Zukunft gerichteten Nichtseins kann nur aktuell werden, wenn die Zukunft eingetreten ist. Dies ist aber ebenfalls eine Unmöglichkeit, da die Kontingenz von dem Dinge ausgesagt wird in Beziehung auf den jedesmal gegenwärtigen Augenblick, weil die Zukunft, wenn sie wirklich ist, zur Gegenwart wird. Wenn wir aber auch die auf die Zukunft gerichtete Kontingenz zugeben, werden die Schwierigkeiten doch nicht beseitigt; denn wenn wir behaupten, für das Ding ist es augenblicklich möglich, daß es in der Zukunft vernichtet wird, so ergibt sich notwendigerweise, daß von seiner Wesenheit das Nichtsein ausgesagt werden kann.

Wäre aber die Wesenheit des Dinges identisch mit dem Dasein, so bedeutet dieses Urteil, daß sich das Sein mit dem Nichtsein verbindet.

Auf die zweite Frage antworten wir: Eine Bedingung dafür, daß ein Ding für ein anderes aufnahmefähig ist, besagt, daß das Aufnahmefähige frei sein muß von dem Kontrarium des Aufzunehmenden. Wenn daher die Existenz und das Nichtsein der Wesenheit beide der Kontingenz konträr gegenüberstehen und wenn zugleich die Wesenheit von einem von beiden nicht frei ist, folgt, daß sie nicht entblößt sein kann von dem

was der Kontingenz konträr gegenübersteht. Sie kann also nicht als kontingent bezeichnet werden.¹⁾

Auf die dritte Frage antworte ich: Das logische Urteil, das die Kontingenz aussagt, stimmt entweder mit seinem Objekt überein oder nicht. Im zweiten Falle bedeutet es einen Irrtum und besagt, daß der Verstand etwas als kontingent bezeichnet, was es nicht ist. Stimmt das Urteil aber mit einem Objekte der Außenwelt überein, dann ist also das Ding in sich kontingent und es kehrt die erwähnte Schwierigkeit wieder, ob diese Kontingenz etwas Positives oder Negatives ist. Ferner ist die Kontingenz des Dinges eine ihm selbst inhärierende Eigenschaft. Der logische Begriff aber ist ein von dem äußeren Gegenstande verschiedenes Ding. Ferner kann die Eigenschaft eines Gegenstandes in keinem anderen, als in ihm selbst inhärieren; man müßte dann etwa einwenden: Wenn wir die Kontingenz als etwas Logisches bezeichnen, so wollen wir damit nur sagen, daß ihre Erkenntnis im Geiste aktuell ist. Dadurch werden aber die Schwierigkeiten nicht gelöst.²⁾

Die richtige Antwort besagt: Die veränderlichen Wesenheiten sind kontingent durch ein notwendiges und evidentes Moment. Der Zweifel an evidenten Erkenntnissen verdient nun aber keine besondere Antwort, wie es in der Widerlegung der Sophistik gezeigt wurde.

¹⁾ Tusi: „Die Wesenheit kann in der Außenwelt nicht gleichzeitig von dem Sein und dem Nichtsein frei sein. In der logischen Welt kann man sie jedoch ohne jene beiden betrachten. Die Kontingenz ist also eine rein logische Eigenschaft der Wesenheit, die sich auf das Sein oder Nichtsein richtet (vgl. Avicenna)“.

²⁾ Tusi: „Die begriffliche Fassung der Kontingenz ist kein Urteil; nur im letzteren Falle müßte mit ihm das Sein der Außenwelt übereinstimmen (damit das Urteil ein wahres sei). Wenn man in dem logischen Begriffen ferner die Übereinstimmung mit einem anderen in Rücksicht ziehen will, muß man ihn mit einem anderen Begriffe vergleichen. Die Verwirrung, die Rāzi in seiner Ausführung vorbringt, stammt daher, daß er zwischen den logischen Begriffen und den Dingen der Außenwelt nicht unterscheidet.“

1. Das Kontingente wird nur durch eine von ihm getrennte Ursache zur Existenz oder Nichtexistenz gebracht; denn da sich beide in Beziehung auf das Kontingente indifferent verhalten, ist es unmöglich, daß das eine über das andere das Übergewicht erhalte, es sei denn durch eine von ihm getrennte Ursache.

Man könnte den Einwand erheben: Die Behauptung, daß beide sich indifferent verhalten, und daß deshalb nur durch ein ausschlaggebendes Prinzip das Übergewicht des einen herbeigeführt werde, sei etwas Evidentes, ist zu verneinen; denn wenn wir dieses Urteil dem Geiste präsentieren und es mit dem anderen vergleichen, das eins die Hälfte von zwei ist, so finden wir das zweite Urteil einleuchtender. Dieser Unterschied in der Evidenz zeigt, daß in irgend einer Weise die Möglichkeit des Zweifels sich in das erste Urteil eingeschlichen hat. Wenn aber das kontradiktorische Gegenteil als möglich besteht, bleibt die vollkommene Evidenz nicht bestehen. Soll der erwähnte Satz aber nur eine auf einem Beweise begründete Klarheit besitzen, wo ist dann der Beweis?

Antwort: Wir geben die Richtigkeit des Einwandes zu. Derselbe hat jedoch keine größere Beweiskraft als viele andere Dinge. a) Erforderte das Kontingente ein wirkendes Agens, dann wäre die kausale Wirkung desselben entweder eine positive Eigenschaft oder nicht. Beide Teile sind nun aber unmöglich; folglich ist auch die Lehre von der Kausalwirkung unannehmbar. Wir lehren nur: Diese Eigenschaft kann keine positive sein; denn das Positive ist entweder im Verstande oder in der Außenwelt. Der erste Fall ist auszuschließen; denn was im Verstande existiert, ohne in der Außenwelt übereinzustimmen, ist ein Irrtum, wie z. B. die Idee desjenigen, der glaubt, die Welt sei ewig, obwohl sie in sich selbst nicht ewig ist. Wenn daher das Urteil des Verstandes betreffs der erwähnten Kausalwirkung mit keinem Dinge der Außenwelt übereinstimmte, so besagte dieses Urteil einen Irrtum. Das Agens wäre dann also in sich selbst

kein kausalwirkendes. Ferner, daß ein Ding auf ein anderes kausal einwirkt, ist eine ihm anhaftende Eigenschaft, die bereits vor dem Denken aktuell war. Die Eigenschaft eines Dinges kann jedoch nicht durch ein anderes existieren (sondern nur durch das Ding selbst).

b) Im zweiten Falle, daß der Idee etwas Positives in der Außenwelt entspricht, muß dieses Reale entweder das wirkende Agens selbst sein oder die Einwirkung desselben oder etwas von diesen beiden Verschiedenes.

Das erste ist unmöglich; denn wir kennen das Wesen des Agens und das der Einwirkung, obwohl wir im Zweifel sind, ob das Agens die Kausalwirkung ausübt. So kennen wir z. B. die Welt und die göttliche Macht. Jedoch erkennen wir noch nicht, daß das auf die Welt einwirkende Agens die göttliche Macht ist, wenn wir nicht einen besonderen Beweis aufstellen. Erkanntes und Unerkanntes sind nun aber verschieden. Ferner ist auch die Kausalwirkung auf die Welt nicht identisch mit der göttlichen Macht. Ein kausales Wirken ist sodann eine Beziehung zwischen zwei Dingen. Eine solche setzt aber die Existenz der beiden Termini der Beziehung voraus, ist also selbst von diesen verschieden. Für den Fall, daß die Kausalwirkung ein zum Wesen der Ursache hinzukommendes Moment ist, ist sie entweder ein äußeres Akzidens oder nicht, d. h. also etwas, das in sich (wie eine Substanz) existiert; denn daß sie einem anderen inhärierte ist unvernünftig. Als Akzidens wäre sie jedoch kontingent und erforderte eine besondere Wirkursache, was zu einer unendlichen Kette führt. Der andere Fall, daß sie eine Substanz darstelle, ist ebenfalls unmöglich. Ebenso wenig kann sie negativ sein. Folglich ist sie eine Illusion. Ferner wirkt die Ursache auf ihre Wirkung entweder wenn diese existiert oder nicht existiert. Auch diese beiden Fälle sind unmöglich. Das gleiche gilt von den Fällen, daß die Ursache entweder auf die Wesenheit oder das Dasein oder die Eigenschaft wirkt. Wäre schließlich für die Existenz des Kontingenten ein ausschlaggebendes Prinzip erforderlich,

dann gälte dasselbe für das Eintreten des Nichtseins. Antwort: Die Notwendigkeit einer Ursache ist eine evidente Erkenntnis, die keinen Beweis erfordert.

2. In dem aus sich Kontingenten kann von den beiden kontradiktorischen Gegensätzen der eine nicht mehr be-rechtigt (disponiert) sein als der andere¹⁾ (53); denn be-stände für den einen eine größere Berechtigung, so kann der andere Gegensatz entweder auftreten oder nicht. Ist nun die Möglichkeit vorhanden, so beruht das Auftreten desselben entweder auf einer Ursache oder nicht. Im ersten Falle genügt die größere Disposition allein noch nicht um den mehr zum Sein disponierten Gegensatz zu erhalten.²⁾ Vielmehr ist neben ihr noch die Nichtexistenz der Ursache für den andern, weniger zum Sein disponierten Gegensatz erfordert. Beruht das Auftreten aber nicht auf einer Ursache, dann tritt also das Kontingente ursachlos auf, was unmöglich ist; denn dann wäre das eine von zwei zum Sein indifferenten Gegensätzen mehr zum Sein disponiert, als der andere (eine *contradictio in adiecto*). Wenn daher das Eintreten des Daseins bei bestehender Indifferenz unmöglich ist, ist es aber möglich, wenn der eine der Gegensätze mehr disponiert ist. Wenn ferner der geringer disponierte Teil nicht auftreten kann, ist der mehr disponierte notwendig und der andere zugleich unmöglich. (Daraus ergibt sich, daß eine vollständige Indifferenz vor-handen sein muß.)

3. Dem Eintreten des aus sich Kontingenten ins Dasein geht eine Notwendigkeit voraus und haftet auch eine solche an. Solange nämlich das Dasein der voraus-gehenden Notwendigkeit nicht das Übergewicht erhält über sein Nichtdasein, existiert es nicht. Das ausschlaggebende Prinzip tritt aber nur mit der Notwendigkeit (des kausalen Wirkens) auf. Das Kontingente ist ferner von einer Not-

¹⁾ Tusi: „Dies ist eine rein logische Bestimmung (53, 8 unten).“

²⁾ Tusi: „Der stärker zum Sein disponierte Teil könnte vielleicht mehr Sein und ein intensiveres Werden besitzen oder von weniger Bedingungen abhängen. Diese Fälle hat Rāzi nicht widerlegt.“

wendigkeit begleitet, weil seine Existenz seinem Nichtsein konträr ist, also auch der Möglichkeit seines Nichtseins. Daraus resultiert eine Notwendigkeit. Wisse, daß keines der möglichen Dinge von diesen zwei Notwendigkeiten frei ist. Jedoch sind sie äußerliche, nicht innerliche.¹⁾

4. Die Ursache, weshalb es ein wirkendes Agens erfordert, ist die Kontingenz, nicht das zeitliche Entstehen; denn letzteres ist eine Qualität des Daseins des Entstehenden, ist also später als dieses selbst. Die Existenz ist nun aber später als die Kausalwirkung des Wirkenden, diese wiederum später als das Bedürfnis des Wirkenden nach einer Ursache, dieses später als die Ursache des Bedürfnisses (das Kontingentsein). Wäre diese Ursache also das Entstehen, so würde das Ding um viele Stufen später sein als es selbst.

Die Gegner argumentieren: Wäre die Ursache, weshalb das Kontingente einen Hervorbringer erfordert, die Kontingenz, dann würde das nichtseiende Kontingente eine Ursache erfordern, was unmöglich ist; denn die Kausalwirkung setzt die Aktualität des Objektes voraus. Das Nichtsein ist jedoch die reine Negation, also kein Objekt der Kausalwirkung. Antwort: Die Ursache des Nichtseins ist das Nichtsein der Ursache (die des Kontingenten muß also etwas Positives sein). In dieser Antwort ist das enthalten, was in ihr ist.²⁾

5. Das Kontingente kann, auch wenn es dauernd besteht, der Ursache nicht entbehren; denn der Grund, weshalb es eine Ursache erfordert, ist die Kontingenz, die der Wesenheit des Kontingenten notwendig anhaftet. Es erfordert also immer eine Ursache.

¹⁾ Tusi: „Weil nun das Mögliche entweder existiert oder nicht, so haften ihm in diesen zwei Zuständen die beiden Arten der Notwendigkeit an. Das Kontingente selbst aber erfordert keine von beiden aus sich, wie es aus sich auch keine der beiden Zustände, des Seins oder Nichtseins, notwendig zur Folge hat.“

²⁾ Rázi ist sich mit diesen Worten des Mangelhaften seiner Antwort bewußt. Sie will wohl besagen: Wenn das Nichtseiende nach einer Ursache verlangt, dann muß es in gewissem Sinne seiend sein.

Einwand: Im Zustande des Seins ist es mehr disponiert für das Sein. Diese Disposition verhindert es, daß das Kontingente eine Ursache erfordert. Antwort: Tritt diese größere Disposition im Augenblicke des Werdens auf, so kann das Kontingente in diesem Augenblicke eine Ursache entbehren. Andernfalls ist die Ursache etwas zeitlich Auftretendes im Zustande der kontinuierlichen Dauer des Kontingenten (der Wirkung, was undenkbar ist). Das Verhältnis läge dann so, daß die Dauer ohne die Ursache nicht eintreten würde. Das Ding müßte dann während seiner Dauer ein ausschlaggebendes Prinzip erfordern (das ihm das Dasein verleihen sollte, was es bereits besitzt, eine *contradictio in adiecto*).

Einwand: Das wirkende Agens besitzt, während seine Wirkung bereits existiert, einen Einfluß oder nicht. Im ersten Falle ist derselbe entweder das Sein, das aktuell auftrat — dies ist so unmöglich, wie das Aktuellwerden des bereits Aktuellen — oder ein neues Ding. Dann würde die Kausalwirkung sich auf dieses, nicht auf das bestehende Kontingente erstrecken. Wenn es aber keine Einwirkung besitzt, kann es auch keine Kausalfunktion ausüben. Antwort: Unter Kausalwirkung verstehen wir in diesem Falle nicht das Aktuellmachen von etwas Neuem, sondern das Fortbestehen der Wirkung wegen des Fortbestehens der Ursache.

„Die Dauer (126) ist nach einigen das Eintreten der Substanz in den zweiten Augenblick; nach anderen (Rázi) eine Eigenschaft, die zur Folge hat, daß das Dasein das Übergewicht über das Nichtsein erhält. Im Augenblicke des Entstehens besitzt das Ding also noch keine Dauer.“

Das Nichtseiende.

„Das Nichtseiende (34) ist entweder das Unmögliche — es ist unbestritten, daß dies eine reine Negation ist — oder das Mögliche (das noch nicht existiert). Nach unserer (der Orthodoxen) Ansicht ist auch dies eine reine Negation.

Gegen die liberalen Theologen argumentieren wir: 1. Die Existenz des Schwarzen ist identisch mit seinem Schwarzsein (also seiner Wesenheit). Es ist daher unmöglich, daß eine schwarze Farbe (die Wesenheit) trotz der Nichtexistenz (und im Nichtsein) vorhanden sei. 2. Das Schwarzsein, das nicht existiert, ist etwas Gemeinsames für den ganzen Bereich des Positiven, der der reinen Negation gegenübersteht. (Es ist also eine logische Negation, die dieses Positive zum Objekte hat. Käme ihm etwas anderes als die reine Negation zu, dann müßte es existieren).¹⁾ 3. Das Schwarzsein unterscheidet sich ferner (von anderem) durch seine spezifische Eigentümlichkeit (Wesenheit). Das Prinzip der Übereinstimmung (das Sein) ist nun aber verschieden von dem der Unterscheidung (der Wesenheit). Daher ist die positive Existenz jener Wesenheiten etwas, das zu ihrer *essentia* (dem Unterscheidenden) hinzukommt. Dann also müssen die Wesenheiten irgend ein Modus sein, der nach unserer Annahme frei ist von der Eigenschaft des positiven Seins²⁾ und dennoch zugleich mit ihr behaftet, was einen Widerspruch darstellt. (Dieser Widerspruch wird nur vermieden, wenn das Nichtsein als reine Negation aufgefaßt wird.) 4. Die Anzahl der Wesenheiten läßt eine Zunahme und Abnahme zu. Daher ist sie endlich.³⁾ Der Gegner lehrt dies aber nicht. (Er muß vielmehr die Lehre von der unendlichen Zahl wirklicher Dinge, der seienden und der möglichen, nichtseienden aufstellen.) 5. Die Wesenheiten sind ewig (in ihrer Möglichkeit). Sind

¹⁾ Tusi: „Daraus ergibt sich, daß das *esse positivum* (die Affirmation) ein Modus des Nichtseins ist, was die Gegner lehren.“ Es ist also keine Widerlegung der Gegner, die zwischen *realem Sein* und Nichtsein, Affirmation und Negation unterscheiden.

²⁾ Tusi entgegnet: „Nach unserer Annahme ist sie frei vom Dasein, nicht aber von der Affirmation (dem positiven Sein). Die Gegner bezeichnen das Prinzip der Unterscheidung nicht als etwas positiv Seiendes, sondern, wenn es nun einmal nicht anders sein kann, als Modus (der weder seiend noch nicht seiend, d. h. nicht selbständig seiend ist; s. *abu Háschim*).“

³⁾ Tusi: „Die Endlichkeit gilt nur von den existierenden, nicht aber von den nichtexistierenden Dingen.“

sie in dieser, also im Nichtsein, etwas Reales, dann ist also etwas Reales und Außergöttliches ewig). Dann also sind sie der göttlichen Macht nicht unterstellt. Nun aber ist nach ihrer Lehre das Sein ein Modus (der eine Wesenheit, nämlich die, Modus zu sein, besitzt. Diese Wesenheit ist also in ihrer Möglichkeit ebenfalls ewig). „Daher ist also auch dieser Modus der göttlichen Macht nicht unterstellt. Wenn nun aber weder die Wesenheiten noch das Dasein durch die Wirkursache (Gott) wirklich werden, dann kann die real existierende (außergöttliche) Wesenheit der Wirkursache entbehren. (Sie tritt ohne Eingriff eines Schöpfers ins Dasein. Diese Konsequenz wird nur vermieden, wenn das Nichtsein nicht als etwas Reales zu gelten hat.)¹⁾ 6. Das Schwarze ist im Nichtsein entweder ein Einziges oder eine Vielheit. Im ersten Falle kann die Einheit nie aufhören, (wenn sie ein notwendiges Akzidens [proprium] der Wesenheit ist.) Daraus ergibt sich, daß das Schwarze nie zu einer numerischen Vielheit im Bereiche des Wirklichen werden kann. Ist die Einheit aber kein notwendiges Akzidens, so kann man annehmen, sie sei von der Wesenheit entfernt (negiert); denn aus der Annahme der Nichtexistenz von allem, was in sich möglich ist, ergibt sich keine Unmöglichkeit. Wenn daher die Einheit (des Schwarzen im Nichtsein) aufhört, tritt die Vielheit ein. Diese kann aber nur dann real sein (für das Gebiet des Nichtseins), wenn die beiden (oder vielen) Dinge sich durch die Wesenheit voneinander unterscheiden (denn die Individualität, das Prinzip der numerischen Unterscheidung, tritt erst im realen Dasein hinzu, kann also im Nichtsein kein Unterscheidungsprinzip sein). Gehört sodann das Prinzip der Unterscheidung zu den notwendigen Inhärenzien der Wesenheit, dann ergibt sich, daß zwei Dinge

¹⁾ Tusi: „Daß die Dinge, mit der Eigenschaft des Seins behaftet werden, ist etwas, das zu ihrem Wesen hinzukommt, wie die Zusammensetzung. Sie vollzieht sich durch eine wirkende Ursache. Daraus, daß die zusammensetzenden Teile der Wirkursache nicht bedürfen, folgt nicht dasselbe auch für das Zusammengesetzte.“

sich immer durch die Wesenheit unterscheiden müssen, was ein Widerspruch ist. Gehört dies Prinzip aber nicht zu den notwendigen Inhärenzien der Wesenheit, dann muß (es ein äußeres Akzidens sein und) das Ding im Zustande des Nichtseins (von dem allein hier die Rede ist) ein Substrat bilden für sich beständig einander abwechselnde Eigenschaften.¹⁾ Dann kann dasselbe aber auch Träger der Zustände von Ruhe und Bewegung sein, die sich an einem Substrate beständig verdrängen und zugleich reines Nichtsein bleiben. Dies ist aber die eigentlichste Sophisterei.“

„Die Gegner²⁾ argumentierten in zweifacher Weise.

- I. a) Das Nichtseiende unterscheidet sich von anderen.
 b) Jedes sich Unterscheidende ist aber etwas Positives.
 c) Daher ist das Nichtseiende etwas Positives.

Ad a. Die *propositio maior* wird durch drei Gründe gestützt. 1. Das Nichtseiende ist erkennbar (und wird erkannt). Jedes Erkennbare unterscheidet sich aber von anderen. Beweis des Obersatzes: Das morgige Aufgehen der Sonne ist schon jetzt erkennbar, obwohl es ein Nichtseiendes ist. Ebenso ist die Bewegung, die ich ausführen kann, wie die von rechts nach links, und die ich nicht ausführen kann, z. B. das Fliegen, erkennbar, obwohl sie nicht existieren. Beweis des Untersatzes: Ich unterscheide die Bewegung, die ich frei ausführen kann, von der anderen, die nicht in meiner Macht steht, und den Aufgang der Sonne im Osten von dem im Westen und urteile, daß die eine Bewegung statthaben wird, die andere nicht. Diese

¹⁾ Tusi: „Zu ihrer Verteidigung bemerke ich: Das Schwarze wird im Zustande des Nichtseins nicht als eine Vielheit bezeichnet. Stellte es aber auch eine Vielheit dar, so gehört die Unterscheidung nicht zu den notwendigen Inhärenzien beider Dinge (die sich unterscheiden sollen). Ebenso wenig folgt, daß jedes nicht notwendige Inhärens einer Wesenheit (*gair lazim* statt *laziman*) beständig aufhört (um einem anderen Platz zu machen). Daher bildet also das Nichtseiende kein Substrat für Eigenschaften, die sich beständig abwechseln.“

²⁾ Das folgende enthält also die Denkweise der gesamten liberalen Theologen mit Ausnahme von Alláf und Báhili. Sie ist daher ein wichtiges Dokument für deren Argumentationsweise.

Unterscheidungen sind vorhanden, bevor die Dinge in die Existenz eintreten. 2. Würden sich die einen dieser nicht-existierenden Dinge nicht von den anderen unterscheiden, dann könnte man nicht behaupten: Ich kann dies ausführen, das andere nicht. 3. Der Mensch will manchmal ein Ding und empfindet Widerwillen gegen ein anderes, selbst wenn die Objekte noch nicht existieren. Wenn also keine wirkliche Unterscheidung des gewünschten von dem verabscheuten Objekte vor deren realer Existenz bestände, dann wäre es unmöglich, daß das eine (als dieses bestimmte) gewollt und das andere verabscheut würde. Durch diese drei Gründe wird also bewiesen, daß (ad a) die nicht existierenden, aber möglichen Dinge sich voneinander unterscheiden.

Ad b. Daß aber jedes sich Unterscheidende etwas Positives ist, leuchtet deshalb ein, weil wir unter „Positiv“ nur verstehen, daß diese (individuellen) Wesenheiten in sich individualisiert und mit realen Bestimmungen ausgestattet sind. Es ist nun aber als evident bekannt, daß die Unterscheidung dieser Wesenheit von jener (realen und individuellen) nur durch die und nach der realen Konstituierung beider aktuell eintritt. Daher erkennen wir also, daß diese individuellen Wesenheiten auch im Zustande des Nichtseins real konstituiert sind.

II. Das mögliche Nichtseiende unterscheidet sich von dem Unmöglichen. Die Unmöglichkeit kann nun aber keine positive Bestimmung sein. Sonst müßte ihr Träger (das Unmögliche) ebenfalls positiv existieren. Das Unmögliche würde damit zu einem Notwendigen¹⁾, was einen Widerspruch bedeutet. Ist also die Unmöglichkeit nichts Positives, dann ist die Möglichkeit notwendigerweise ein Positives; denn bei zwei kontradiktorischen Oppositionen

¹⁾ Die Unmöglichkeit müßte auf Grund ihres Wesens etwas Positives sein und dem Unmöglichen anhaften. Auf Grund dieser Inhärenz müßte das Unmögliche wesentlich positiv sein d. h. es müßte durch sein Wesen etwas Positives sein, also mit anderen Worten etwas notwendig Positives d. h. etwas Notwendiges.

muß die eine positiv, die andere negativ sein.¹⁾ Sodann ist der Träger einer positiven Eigenschaft auch selbst positiv. Daher ist also das nichtseiende Mögliche positiv.

Antwort auf das erste Argument: Wir konzedieren nicht, daß jedes Nichtseiende positiv ist. Der Gegenstand des gegnerischen Beweises steht vier anderen Dingen gleich. a) Wir sagen von dem zweiten Gotte die Unmöglichkeit der Existenz aus. Würden wir uns denselben aber nicht als unterschieden von dem einen Gotte vorstellen, dann könnten wir von ihm nicht die Unmöglichkeit der Existenz aussagen; denn über das, was wir uns nicht vorstellen, können wir kein Urteil fällen. b) Wir stellen uns ein Meer von Quecksilber vor und einen Berg von Edelsteinen. Sodann urteilen wir, daß sich beide von einander unterscheiden, obwohl sie im Nichtsein nicht positiv sind: denn der Berg von Edelsteinen bedeutet Körper mit bestimmten Akzidenzien.²⁾ Auch ihr selbst gebt die Substanzen und Akzidenzien zu. Beständen sie nun positiv im Nichtsein, dann wären die Substanzen im Nichtsein nicht mit den Akzidenzien ausgestattet. Dann also könnten wir die Wesenheit des Berges als solchen im Nichtsein nicht bestimmen noch festsetzen (d. h. die reine Wesenheit ohne Akzidenzien). c) Wir bilden uns die Begriffe dieser individuellen (empirischen) Wesenheiten als Existenzarten³⁾, bevor sie in das Dasein getreten sind und urteilen, daß die einen von den anderen verschieden sind.

¹⁾ Tusi: „Dieser Beweis ist bei den Gegnern nicht angenommen; denn sie behaupten nicht, daß Möglichkeit und Unmöglichkeit und ihr Oppositum (die Notwendigkeit) positiv seien (im Nichtsein). Ebenso wenig lehren sie, die unmöglichen und möglichen Dinge, die Modi wie z. B. das Sein, die Zusammensetzung, das Bewegtsein und das Ruhendsein seien positiv.“ Rázi scheint sich den Beweis also durch falsche Supposition erleichtert zu haben.

²⁾ Insofern entspricht ihnen etwas Tatsächliches. Die Illusion liegt nur in der Häufung der Edelsteine zu einem Berge.

³⁾ Rázi unterscheidet nicht nur die Existenz in universali von der Wesenheit in universali, sondern die Existenz des realen, empirischen Einzeldinges von der Wesenheit desselben.

Ebenso wie ich die Wesenheit der Bewegung nach rechts von der nach links in Gedanken unterscheide, bevor sie beide wirklich existieren, ebenso unterscheide ich die reale Existenz einer dieser beiden Bewegungen von Existenz der andern, bevor beide existieren. Würde nun das logische Erkennen des Unterschiedes der Wesenheiten ihr reales Konstituiertsein im Bereiche des non — ens zur Konsequenz haben, dann ergäbe sich aus dem Erkennen dieser empirischen Existenzarten, daß sie auch im Nichtsein real konstituiert seien, was nach übereinstimmender Lehre (als *contradictio in adiecto*) unrichtig ist. Ferner ist das Dasein das kontradiktorische Gegenteil des Nichtseins. Die gleichzeitige Inhärenz beider an einem Substrate ist daher unmöglich. d) Wir denken die Wesenheit der Zusammensetzung bevor sie in das Dasein tritt. Nun ist aber diese Wesenheit (der Zusammensetzung) im Nichtsein nicht ausführbar; denn Zusammensetzung bedeutet das Zusammentreten und sich Tangieren der Teile in einer bestimmten Weise. Im Nichtsein ist dies aber nach übereinstimmender Lehre unmöglich. Wir stellen uns ferner diese Wesenheit früher als ihre reale Existenz begrifflich vor und unterscheiden sie von den übrigen Wesenheiten. Ebenso denken wir uns auch das Bewegtsein und Ruhendsein, bevor beide aktuell wirklich werden, obwohl sie zu den Modi (also den Inhärenzien) gehören und im Nichtsein nicht aktuell auftreten können. Durch diese Argumentationen wurde also festgestellt, daß die logische Unterscheidung kein reales Konstituiertsein der Wesenheit außerhalb des Verstandes bedingt. Wenn du sodann den Gegner in die Enge drängen willst, so frage: Was verstehst du unter dem Ausdrücke: das Nichtseiende ist erkennbar? Verstehst du unter Erkennen jene Art der Unterscheidung, die wir in der begrifflichen Fassung der unmöglichen, zusammengesetzten und relativen Dinge¹⁾ vorfinden, so geben wir dies zu. Nach einstimmiger Lehre folgt daraus aber nicht,

¹⁾ Tusi: „Damit stellt Rāzi (fälschlicherweise) das gleich, was der Gegner zugibt, und was er leugnet (s. oben Kritik Tuisis).“

daß die Wesenheiten im Nichtsein positiv konstituiert seien. Verstehst du jedoch unter deinem Ausdrucke etwas anderes, so erkläre und beweise dies. In beiden Fällen stellen wir seine Thesis entschieden in Abrede.

Die gegnerische Argumentation: Das Nichtseiende steht in unserer Macht. Was in unserer Macht steht, ist aber von anderen Dingen (vor seiner Existenz) unterschieden. (Das sich Unterscheidende muß aber positiv sein. Also ist das Nichtseiende positiv) — ist eine, die nicht stichhält; denn das Objekt unserer Macht ist im Nichtsein entweder positiv oder nicht. Im ersten Falle steht es nicht in unserer Macht; denn das Positivmachen (Hervorbringen) des bereits Positiven ist unmöglich, kann also nicht durch uns bewirkt werden. Im zweiten Falle ist unsere Thesis zugegeben und der Beweis der Gegner entkräftigt. Dies ist zugleich eine Widerlegung der Behauptung (sub I): Das Nichtseiende kann gewollt werden. Jedes Gewollte unterscheidet sich aber von anderem u. s. w.¹⁾

Die Antwort auf den zweiten Beweis lautet: Was wir als möglich bezeichnen, ist im Nichtsein entweder positiv oder nicht.²⁾ Das erste ist unrichtig; denn nach

1) Tusi: „Die Kausalwirkung der Macht und des Willens auf das positive Nichtseiende bewirkt, daß dies mit der Existenz, also einem Dinge, das von dem Positivsein verschieden ist, ausgestattet wird. Dies bezeichnest du (Rázi) nicht als unrichtig. Wenn du daher lehrst: Ich weiß mit Evidenz, daß das Dasein nichts anderes ist als das Positivsein, weshalb behauptest du denn nicht gleich eingangs dieses Kapitels: Eure Thesis, das Nichtseiende sei ein Ding, ist evidenterweise unrichtig?“

2) Tusi: „Es wurde bereits ausgeführt, daß die Gegner diese Thesis nicht aufstellen. Aber wenn dies der Fall wäre, könnten sie entgegen: Die Möglichkeit des Positiven im Nichtsein besteht darin, daß das Subjekt mit dem Dasein ausgestattet werden kann, nachdem es im Nichtsein war. Daraus folgt aber nicht, daß sich sein Wesen verändere. Es verändert sich nur akzidentell, indem es eine neue Eigenschaft (das Dasein) annimmt. Daraus, daß man von dem Unmöglichen das Negative aussagt, folgt noch nicht, daß man von dem Möglichen das Positivsein präzisieren könne. Sonst würde jedes Mögliche auch positiv, ja sogar existierend sein.“

ëurer eigenen Lehre können die nichtseienden Wesenheiten sich nicht verändern noch ihre Wesenheit verlieren. Daher darf man das Möglichsein nicht als ihre Eigenschaft bezeichnen (denn jedes Mögliche kann sich verändern). Im zweiten Falle ist die Möglichkeit eine Eigenschaft von etwas, das nicht positiv ist. Dann aber könnt ihr von dieser Möglichkeit nicht schließen, daß das Ding im Nichtsein positiv sei.

Die Seinsweisen.

„Man stimmte darin überein (Rázi 65), daß das Eintreten der Substanz an einen Ort (durch die Bewegung) etwas Positives sei. Man wandte ein: Wenn dieser Ort etwas Nichtexistierendes ist, wie kann man sich dann denken, das die Substanz in dieses Nichtseiende einträte.¹⁾ Ist er aber etwas Reales, dann bedeutet er unzweifelhaft ein Ding, das Objekt eines Hinweises sein kann (ein Individuum), also entweder eine Substanz oder ein Akzidens. Ist nun der Ort eine Substanz, so tritt die Substanz also in eine andere Substanz ein, was die Leugnung der Undurchdringlichkeit der Körper bedeutet, eine unannehmbare Thesis, es sei denn, daß man dieselbe interpretiert als ein Tangieren der Körper. Ist nun der Ort ein Akzidens, dann wird er in der Substanz wirklich. Wie kann man sich aber dann denken, daß die Substanz in dieses Akzidenz einträte.“²⁾

¹⁾ Tusi: „Wäre auch der Raum etwas Nichtseiendes, dann bedeutet das Eintreten der Substanz in das Nichtseiende noch nicht ihr Eintreten in das Nichts. Wäre der Ort eine Substanz, so ist diese Substanz nach der Lehre einiger in zwei Arten einzuteilen: 1. diejenige, die sich dem eindringenden Körper entgegenstellt, die undurchdringliche und 2. die nichtundurchdringliche, die keine räumliche Bewegung ausführen kann, und diese ist der Raum. In diese Substanz kann der Körper eintreten. Darauf beruht das Räumlichsein der Substanz.“

²⁾ Tusi: „Wir sagen, der Körper befindet sich in einem anderen 1. in dem Sinne, daß sich beide gegenseitig durchdringen, und 2. daß

Verschiedener Meinung war man über die Frage, ob das Eintreten der Substanz in den Ort durch eine besondere unkörperliche Realität verursacht sei oder nicht. Das Richtige ist, dies zu bestreiten; denn die unkörperliche Realität¹⁾, die verursacht, daß die Substanz an jenen Ort trete, kann entweder vor diesem Eintreten (an den Ort) real existieren oder nicht. Im ersten Falle hat sie entweder zur notwendigen Folge, daß die Substanz an jenen Ort getrieben wird oder nicht. Im ersten Falle ist diese Realität der Impuls, der nicht bestritten wird; im zweiten Falle ist es indifferent, ob die Substanz auf Grund dieser unkörperlichen Realität an diesen oder an jenen Ort gelangt (da sie nicht notwendig auf diesen bestimmten Ort determiniert ist), es müßte denn eine andere äußere Ursache auftreten. Betreffs dieser kehrt dann dieselbe Untersuchung wieder (ob sie notwendig wirkt oder nicht). Kann aber diese unkörperliche Realität nur auftreten, nachdem die Substanz an jenen Ort gelangt ist, dann bildet dieses letztere die Voraussetzung für jene Realität. Wenn nun

der Körper in dem Raume sei und 3. daß das Akzidens in dem Körper sei, alles wesentlich verschiedene Begriffe."

¹⁾ Tusi: „Viele von den Lesern dieses Buches glaubten, diese unkörperliche Realität sei das sich in Bewegung Befinden des Körpers. Sie übersahen dabei, daß letztere durch das Eintreten der Substanz an den Ort verursacht wird, während Rázi in der unkörperlichen Realität eine Ursache dafür sucht, daß die Substanz an den Ort tritt. Der Beweis der Verteidiger dieser unkörperlichen Realität ist: Nehmen wir an, der Körper wird in Bewegung gesetzt ohne Vermittlung dieser Realität, dann beruht diese Annahme auf dem Wesen des Körpers selbst (der Körper muß also immer in Bewegung sein, solange er sein Wesen besitzt, was nicht zutreffend ist. Neben dem Wesen des Körpers muß es eine besondere Realität geben, die ihn in Bewegung setzt.) Ferner verhalten sich das Schwere und Leichte indifferent für die Bewegung. Es muß also eine unkörperliche Realität geben, die eine Beziehung ausdrückt und den Körper ausschließlich in eine bestimmte Bewegung setzt. Es existieren also unkörperliche Realitäten in geringer oder großer Anzahl. Diese sind zugleich das Objekt eines frei Wirkenden, sodaß er durch ihre Vermittlung den Körper in Bewegung setzen kann. Die Unhaltbarkeit dieses Beweises überhebt uns der Pflicht eines längeren Kommentars."

zugleich die Hinbewegung der Substanz jene Realität erfordert und voraussetzt, so ergibt sich ein *circulus vitiosus*.

Unter Bewegung versteht man das Eintreten der Substanz an einen Ort, nachdem sie vorher an einem anderen war, und unter Ruhe ihr sich Befinden an einem und demselben Orte länger als eine Zeiteinheit hindurch.¹⁾ Daher ist das Eintreten an einen Ort im Augenblicke des Entstehens weder Bewegung noch Ruhe.²⁾ Nach andern ist dies eigentliche Ruhe. Diese Auffassung ist jedoch nur dann zutreffend, wenn wir lehren: Die Bewegung besteht aus Zuständen der Ruhe (indem der Körper in einem Zeitatome ein Raumatom passiert und seine Stelle einnimmt). Diese Frage ist ein Wortstreit. Die Vereinigung ist das Eintreten zweier Substanzen an einen einzigen Ort, ohne daß ein drittes zwischen sie eindringen kann.³⁾ Dann ergibt sich der Zustand der Trennung.

Der Beweis für die Existenz der unkörperlichen Realitäten lautet: Der Körper bewegt sich, nachdem er nicht bewegt war (eine empirische Tatsache. Der Beweis ist also eine Induktion). Die Veränderung von einem Zustande zu einem andern erfordert die Existenz der Eigenschaft (der Bewegung).

Einwand: Dies wird durch folgendes widerlegt: Gott war wissend, daß die Welt existieren werde, und darauf, daß dieselbe fertig existiert. Ferner: Er sah nicht die Welt, weil das Nichtseiende nicht gesehen werden kann.

¹⁾ Tusi: „Dies setzt voraus, daß die Bewegung, die der Ruhe vorausgeht, selbst Ruhe ist. Die richtige Lehre lautet: Ruhe ist das Vorhandensein der Substanz an einem Orte, nachdem sie früher an eben diesem Orte war, sodaß von ihm eine Bewegung ausgehen kann.“

²⁾ Tusi: „Das Richtige ist zu lehren: Dies ist die erste Seinsweise, und das erste Eintreten des entstehenden Körpers. Manchmal ist es weder Bewegung noch Ruhe. Wer es Ruhe nennt, setzt die Lehre voraus: Alle Zustände der Körper an Orten sind Zustände der Ruhe. Nur in gewisser Beziehung sind einige Bewegungen.“

³⁾ Tusi: „Richtig definiert ist sie das Eintreten der Substanz an dem Orte, sodaß zwischen sie und ihrem Orte keine andere, dritte Substanz (— der Ort ist also nach Tusi eine Substanz —) eintreten kann.“

Dann wurde er sehend. Am durchschlagendsten ist jedoch der Beweis: Gott war nicht wirkend und wurde dann wirkend. Wirkend zu sein kann nun aber in Gott keine neu entstehende Eigenschaft bedeuten. Sonst müßte auch ein anderes neu Hervorbringen (durch eine außergöttliche Ursache) vorhanden sein, woraus sich eine unendliche Kette ergäbe. Sodann genügt es, um den Vorgang der Veränderung zu konstituieren, daß einer der beiden Zustände (also nur die Bewegung) positiv sei. Ihr behauptet jedoch, daß beide, Bewegung und Ruhe, positiv seien. Antwort ad 1: Die Veränderung in den (unilateralen) Relationen bewirkt keine Veränderung im Wesen und den Eigenschaften. (Wissen und Erschaffen sind in Gott also nur Relationen). Ad 2: Bewegung und Ruhe sind eine einzige Art; denn beide bedeuten das Vorhandensein an einem Orte. Geht diesem jedoch das Vorhandensein an einem anderen Orte voraus, so ist es Bewegung. Geht ihm das Vorhandensein an demselben Orte voraus, so ist es Ruhe. Gehören nun beide zu einer anderen Art und ist eine von beiden positiv, dann muß auch die andere positiv sein. Auf diese Weise begründet man, daß das Eintreten der Substanz an den Ort etwas Positives sei.

Die älteren Theologen lehrten: Die Vereinigung und Trennung sind zwei reale Dinge, die von der Seinsweise verschieden sind, die die Substanz an ihren bestimmten Ort bindet (Bewegung und Ruhe). Dieser Beweis ist nicht stichhaltig; denn wenn wir uns zwei Substanzen denken, die sich an ihren beiden Orten befinden, sodaß keine dritte zwischen beiden eintreten kann, so denken wir beide in ihrer Vereinigung, sodaß man kein weiteres Akzidens anzunehmen hat.¹⁾

¹⁾ Tusi: „Wenn wir uns die beiden Substanzen an ihren beiden Orten denken, ohne daß wir die weitere Bestimmung hinzufügen, daß keine dritte Substanz zwischen ihnen sich eindrängt, so erhalten wir nicht den Begriff der Vereinigung. Nun ist aber der universelle Begriff verschieden von dem differenzierten. Die alten Theologen verstehen aber unter dem Hinzukommenden nichts anderes, als dieses, die Differenzierung.“

Man war über das Problem verschiedener Meinung, ob das von einem anderen Umfaßte, wenn es sich innerhalb dieses Umfassenden, das sich zugleich bewegt, befindet, sich auch selbst bewegt. Das Wahrscheinlichste ist, daß es sich per accidens, nicht per se in Bewegung befindet.¹⁾

Die Seinsweisen sind sich alle konträr; denn wenn sie das Eintreten der Substanz an einen und denselben Ort bewirkten, dann wären sie wesensverwandt.²⁾ Deshalb sind sie also konträr, auch wenn sie das Eintreten der Substanz nicht an demselben Orte zur Folge haben.³⁾

¹⁾ Tusi: „Dasselbe befindet sich nicht in Bewegung nach der Lehre dessen, der den Ort definiert als die innere Fläche des Umgebenden (superficies ambientis); denn in diesem Falle trennt der Körper sich nicht von seinem Orte. Der bewegende Körper muß aber aufgefaßt werden in Rücksicht auf die individuelle Determination zu einem Orte in bezug auf ein und dasselbe Ding (hier der umgebende Körper). Insofern sagt man, er bewegt sich per accidens, weil er dem anderen Körper in der Bewegung folgt; nicht per se, weil er sich nicht von seinem Orte trennt.“

²⁾ Konträre Dinge müssen unter ein Genus fallen. Zwei Bewegungen, die nicht dieselbe Richtung haben, werden manchmal als zu verschiedenen Genera gehörig aufgefaßt. Sie können daher nicht konträr sein. Nach diesem Grundsatz würde man das Eintreten von Substanzen an verschiedenen Orten als generisch verschieden auffassen, sodaß sie nicht konträr sein können.

³⁾ Tusi: „Dieser Beweis besagt, daß es unmöglich ist, den gemeinsamen Begriff (das Genus) durch generisch verschiedene Momente zu beweisen. Darin liegt eine Schwierigkeit. Wenn man die Kontraria damit definiert, daß sie nicht zugleich an einer Substanz vorhanden sein können, dann ist in dieser Definition auch die wesensverwandter Dinge enthalten; denn auch diese können nicht zugleich an einer Substanz vorhanden sein. Wenn man die Kontraria aber definiert als zwei spezifisch verschiedene Dinge, die nicht zugleich einer Substanz inhärieren können, so werden die wesensverwandten Dinge ausgeschlossen. Fügt man nun noch die Bestimmung hinzu, daß sie sich an einem und demselben Substrate einander abwechseln, dann trifft diese Definition nicht auf alle Seinsweisen zu; denn das Sein an einem Orte kann sich nicht abwechseln mit dem Sein an einem anderen, wenn zwischen beiden ein oder mehrere Orte liegen. Bei den Theologen ist die letzte Definition der Kontraria allgemein bekannt, und auf diese Weise kann es nur ein einziges Kontrarium eines Dinges geben.“

Deshalb besteht kein Zweifel darüber, daß sie konträr sind. Jedoch kann manchmal der Fall eintreten, daß sie sich nicht an ein und demselben Substrate einander ablösen (was eine Eigentümlichkeit der Kontraria ist), wie die Bewegung, die zu dem ersten Orte und die, die zum dritten usw. hinführt (denn sie folgen nicht unmittelbar aufeinander).

Einheit und Vielheit.

Zwei reale Dinge müssen durch sich selbst voneinander unterschieden sein. Die spekulativen Theologen leugneten, daß die Individuation etwas Positives sei. Sie argumentierten auf verschiedene Weise. 1. Wäre dieselbe etwas Positives, dann müßte sie mit den übrigen Individuationsprinzipien, die als solche bezeichnet werden, im Wesen übereinstimmen, indem sich zugleich aber jedes einzelne derselben von dem anderen durch eine besondere Eigentümlichkeit unterscheidet. Daraus folgt aber, daß das Individuationsprinzip ein anderes besitzen müsse und so ohne Ende fort.¹⁾ 2. Wäre das Individuationsprinzip etwas Positives, dann könnte dasselbe der Wesenheit, nachdem diese in die Existenz getreten ist, nicht mehr hinzugefügt werden. Trotzdem aber kann die Wesenheit nur existieren, wenn sie individualisiert ist. Wenn diese

¹⁾ Tusi: „Den ersten Beweis führte Rázi zu Gunsten der spekulativen Theologen an. Er besagt, daß in der positiven Natur der Individuation alle individualisierten Dinge übereinstimmen. Dann aber muß die Wesenheit der Individuation allen gemeinsam sein. Sie ist dann also keine Individuation mehr (sondern etwas Universelles). Unter Individuationsprinzip versteht Rázi an dieser Stelle dasjenige, wodurch die Verschiedenheit zweier wesensverwandter Dinge begründet wird. Dieses kann ihnen aber nicht gemeinsam zukommen. Man sagt jedoch von den einzelnen Fällen der Individuationen das Individualisiertsein aus in einer nur akzidentellen Prädikation. Jedes einzelne Individuum derselben ist dabei durch sich selbst, d. h. durch eine neue Individualisation von dem anderen verschieden. Daraus ergibt sich also nicht, daß der ersten Individuation eine zweite zukommen müsse.“

Individualisation nun die erst erwähnte ist, ergibt sich ein *circulus vitiosus*. Ist sie aber verschieden von dieser, dann wird ein und dasselbe Ding zweimal individualisiert, was unmöglich ist.¹⁾

3. Unterscheidet sich das Individuationsprinzip von der Wesenheit, dann kann das Dasein, das einem dieser beiden inhäriert, nicht identisch sein mit dem Dasein, das dem anderen anhaftet, weil es unmöglich ist, daß ein und dieselbe Eigenschaft zwei Substraten inhäriert. Die Existenz des eine nmuß vielmehr von der des anderen verschieden sein. Dann also ist ein Ding nicht ein und dasselbe, sondern zwei. Betreffs dieser kehrt nun die Diskussion wiederum zurück, wie betreffs des ersten. Kein einziges Ding wäre dann also ein einheitliches. Alle stellten vielmehr unendlich viele Dinge dar.²⁾ Die Verteidiger der Lehre, die Individuation sei etwas Positives und trete zur Wesenheit hinzu, argumentierten: Dieser einzelne Mensch besitzt gemeinsam mit dem anderen die Bestimmung, ein Mensch zu sein, und unterscheidet sich von ihm in der Individualität. Diese ist daher von seiner Natur als Mensch verschieden und ferner eine positive Bestimmung; denn dieser einzelne Mensch existiert real. Dabei ist aber der Begriff des Wortes „dieser“ (das die Individualität bezeichnet) ein Teil des Begriffes „dieser Mensch“. Der Teil eines real Existierenden muß nun aber auch selbst real sein. Daher muß also das Wort „dieser“ etwas Reales ausdrücken.

Zwei verschiedene Dinge sind entweder wesensverwandt oder wesentlich verschieden. Letztere sind ent-

¹⁾ Tusi: „Dieser Beweis ist nicht stichhaltig, weil die Individuation dasjenige ist, durch dessen Hinzufügung in die Wesenheit diese in die Existenz tritt. Daraus ergibt sich aber kein *circulus vitiosus* noch auch eine doppelte Individuation.“

²⁾ Tusi: „Der dritte Beweis, der besagt, die Existenz der Wesenheit sei verschieden von der des Individuationsprinzipes, beide seien vielmehr zwei verschiedene, ja sogar unendlich viele Dinge, ist unrichtig; denn von der Wesenheit sagt man das Dasein nur deshalb aus, weil sie mit dem Individuationsprinzip behaftet ist. Ebenso ist die individualisierte Wesenheit ein einziges, reales Ding.“

weder zwei Kontraria oder nicht. Konträr sind zwei reale Bestimmungen, die auf Grund ihres Wesens nicht zu gleicher Zeit einer Substanz inhärieren können wie z. B. das Schwarze und Weiße. Im anderen Falle sind die wesentlich verschiedenen Dinge nicht konträr (sondern divers) wie z. B. das Schwarze und die Bewegung. Die spekulativen Theologen waren in der Lehre über das Wesen der Verschiedenheit uneins. Die liberalen Theologen lehrten: Sie sind als zwei (individuell verschiedene Dinge zu bezeichnen). Die Anhänger unserer Richtung (die orthodoxen Theologen) lehren: Es sind zwei Dinge, bei denen das eine von dem anderen getrennt werden kann und zwar nach Art oder Zeit, oder Sein und Nichtsein. Der Unterschied der beiden Richtungen ist ein reiner Wortstreit. Zwei wesentlich verwandte Dinge sind nach der Definition der liberalen Theologen solche, die in den wesentlichen Eigenschaften übereinstimmen, oder solche, von denen das eine an die Stelle des anderen treten und dasselbe ersetzen kann. Diese Erklärungen sind jedoch vieldeutig; denn die Übereinstimmung folgt auf die Wesensgleichheit, und der Ausdruck, die Stelle des andern vertreten, ist ein metaphorischer Ausdruck, der im Grunde die Wesensgleichheit besagt. Die genannte Definition ist also eine Tautologie, die das Ding mit sich selbst definiert. Das Richtige ist, zu sagen, diese Wesenheiten (d. h. die ersten metaphysischen Begriffe) sind begrifflich in einem intuitiven, ursprünglichen Geistesakt erfaßbar (und können daher nicht definiert werden); denn jeder Mensch erkennt notwendig, daß das Schwarze dem Schwarzen wesensverwandt ist, sich aber wesentlich von dem Weißen unterscheidet. Der Begriff des Wesensverwandten und des Wesensverschiedenen ist nun aber ein innerer Teil der genannten (in sich evidenten) Aussage. Der Teil von etwas Evidentem muß nun aber in noch höherem Sinne evident sein (als das Ganze).

Nach unserer Lehre und der der griechischen Philosophen ist es unmöglich, daß zwei wesensverwandte Dinge einem Substrate gleichzeitig inhärieren. Die liberalen

Theologen bestritten dieses. Der Beweis für unsere Thesis lautet: Nehmen wir an, sie inhärierten einer Substanz gleichzeitig, dann könnte eine Unterscheidung beider weder durch wesentliche Bestimmungen, noch durch notwendige Akzidenzien stattfinden — sonst wären sie nicht wesensverwandt — noch durch ein äußeres Akzidens; denn die Gesamtheit der äußeren Akzidenzien verhalten sich zu jedem der wesensverwandten Dinge in gleicher Weise. Daher ist also irgend etwas nicht in höherem Sinne Akzidens des einen von beiden als auch des anderen. Es müßte also dann Akzidens für jedes einzelne von beiden sein. Dann aber bleibt zwischen beiden keine Unterscheidung mehr bestehen. Beide fallen also in eins zusammen, was unmöglich ist. Die Gegner beweisen ihre Thesis auf folgende Weise: Das gesetzmäßige Verhalten eines Dinges ist identisch mit dem des ihm wesensverwandten. Daher muß die Substanz also auch aufnahmefähig für das andere sein. Darauf erwidere ich: Wenn beide gleichzeitig der Substanz inhärieren, ergibt sich notwendig, daß zwei Dinge eins werden.¹⁾

¹⁾ Tusi: „Das Nichtsein einer Unterscheidung beweist noch nicht, daß beide in eins zusammenfallen, sondern höchstens, daß wir die Unterschiedenheit beider nicht erkennen. Die Behauptung, daß zwei wesensverwandte Dinge, die einer Substanz gleichzeitig inhärieren, sich nicht durch äußere Akzidenzien unterscheiden, wird widerlegt durch die gebogenen Linien, die zu einem einzigen Punkte werden, wenn sie in ihrer Lage zusammentreffen. Diese Bestimmung (sich in einem Punkte zu treffen) gehört zu den äußeren Akzidenzien der Linien. Die Aussage, daß das Zusammentreffen von zwei ähnlichen Dingen zur Folge habe, daß beide eins würden, ist eine unerweisbare Behauptung. Die Meister der liberalen Theologie hielten dieses für möglich. Sie lehrten: Die Ursache, weshalb einige Akzidenzien intensiver sind, als andere, ist der Umstand, daß die wesensverwandten Akzidenzien an einem einzigen Substrate zusammentreffen können (wenn sie gleich intensiv sind). Die Addition gleicher Intensitäten ergibt ferner ein intensiveres Akzidens. Diejenigen, die die Thesis aufstellen, zwei wesensverwandte Akzidenzien können nicht zusammen an einem Substrate existieren, bezeichneten vielleicht mit Akzidenzien die konträren. In diesem Falle ist die Einteilung der wesensverschiedenen Akzidenzien in konträre und nicht konträre keine universelle Einteilung in zwei be-

Einige Philosophen lehrten: Zwei Dinge sind verschieden auf Grund einer unkörperlichen Realität. Ebenso verhalten sich zwei wesensverwandte, konträre und wesensverschiedene Dinge. Diese Philosophen argumentierten: Der Begriff, der besagt, daß ein Gegenstand schwarz oder weiß sei, ist verschieden von dem anderen, der besagt, daß beide sich unterscheiden, divers oder konträr sind. Dies zeigt sich auch dadurch, daß das Anderssein, die wesentliche Verschiedenheit und die Kontrarietät auch in solchen Dingen stattfinden können, die weder schwarz noch weiß sind. Damit ist also einleuchtend, daß die Verschiedenheit nicht etwas rein Negatives sein kann, sondern etwas Positives ist, und damit ist zugleich bewiesen, daß zwei verschiedene Dinge sich durch eine unkörperliche Realität von einander unterscheiden. Ebenso stehen zwei wesensverwandte Dinge zu einander in Gegensatz auf Grund einer unkörperlichen Realität.¹⁾ Sodann argumentieren sie: Diese Realität muß nun wiederum von einer anderen verschieden sein. Diese Verschiedenheit (zweiter Ordnung) ist nun wiederum eine unkörperliche Realität, die der ersten inhäriert. Dieselbe muß nun ebenfalls ihrerseits wiederum wesensverwandt sein mit einer anderen

sondere (fest abgegrenzte) Gruppen; denn die wesensverwandten Akzidenzien gehören ebenfalls in die konträren; dann also muß man das Verschiedene einteilen in das konträre und das wesentlich verschiedene, das konträre dann wiederum in das wesensverwandte und anderes."

¹⁾ Tusi: „Diese Thesis geht auf die älteren Meister der liberalen Theologen zurück. Es wurde bereits die Behauptung klargestellt, daß die einen Akzidenzien in den anderen in unendlicher Folge hintereinander inhärieren, wie es Muammar und seine Schule behauptet. In der Tat liegt das Verhältnis jedoch so, daß diese Dinge (die supponierten unendlichen Akzidenzien) rein logische Begriffe sind, die der Verstand in seinen eigenen Ideen denkt und setzt. Es ist dabei dem Verstande eigentümlich, daß er sich diese logischen Inhalte als begrifflich erfaßte Dinge denkt und in ihnen jene rein logischen Begriffe (der hintereinander eingeschachtelten Inhärenzien) konstruiert. Aus diesem Grunde hören die logischen Inhärenzien auf, wenn der Verstand mit seinen logischen Konstruktionen einhält. Viele Philosophen verstanden diese kritischen Ausführungen nicht und nannten daher jene Dinge unkörperliche Realität.“

oder akzidentell oder wesentlich verschieden von ihr. Diese Wesensverwandtschaft oder Wesensverschiedenheit (dritter Ordnung) ist nun wiederum eine unkörperliche Realität, die der zweiten inhäriert. Von dieser gilt nun wiederum dasselbe, wie von der früheren. Daraus ergibt sich die Lehre von unkörperlichen Realitäten in unendlicher Zahl.“

Wesenheit und Akzidens.

Wesentlich verschiedene Dinge können in einem proprium (einem notwendigen Akzidens) übereinstimmen (4).

Die universelleren Teile eines Dinges sind früher als die weniger univ ersellen; denn sie sind eher erkennbar und daher auch ontologisch früher (Parallelismus von Sein und Denken; 6).

„Die Wesenheit (44, 3) ist, in sich betrachtet, weder existierend noch nichtexistierend. Es verhält sich dies wie das Mögliche. Seine Wesenheit ist aufnahmefähig für die Existenz, aber nicht unter der Bedingung einer (ihr inwohnenden) anderen Existenz. Sonst würde sich eine unendliche Kette ergeben. Ebenso wenig ergibt sich, daß das für die Existenz Aufnahmefähige nicht existiere. Sonst müßte ein und dasselbe Ding zugleich (im Werden) existieren und nicht existieren.“

Die Theologen und griechischen Philosophen stimmten darin überein, daß die Akzidenzien nicht von einem Substrat auf ein anderes übertragen werden können; denn Übertragung bedeutet, daß etwas an einen bestimmten Ort gelangt, nachdem es an einem anderen war. Dies läßt sich jedoch nur bei dem räumlich Ausgedehnten denken. Der bekannte Beweis für unsere Thesis ist folgender: Nehmen wir an, das Akzidens sei frei von allen notwendigen Bestimmungen, so erfordert es entweder ein Substrat oder nicht. Das letzte ist undenkbar; denn dann müßte es auf Grund seines Wesens ein Substrat entbehren können. Diese auf dem Wesen beruhende Bestimmung

kann ihm nun aber nicht zukommen, solange es eines Substrates bedarf; denn das, was auf dem Wesen beruht, kann nicht durch das entfernt werden, was dem Dinge als Akzidens zukommt. Wenn das Akzidens nun aber ein Substrat erfordert, so ist dieses entweder ein unbestimmtes Substrat oder ein bestimmtes, individuelles. Das erste ist nun aber unmöglich; denn dasjenige, aus dem sich die Existenz in der Außenwelt notwendig ergibt, muß auch selbst in der Außenwelt existieren. Das Unbestimmte kann aber als solches (Universelles) nicht in der Außenwelt vorhanden sein. Wenn es aber eines bestimmten Substrates bedarf, so ergibt sich, daß es sich von ihm nicht trennen kann. Dies aber wollten wir beweisen. Von dem Akzidens kann man nach unserer Lehre nicht aussagen, daß es nicht in dem Substrate sein müsse. Dieses würde dann seinem Auftreten in dem Substrate entgegenstehen. Vielmehr sagt man von dem Akzidens aus, daß dasselbe, soweit man sein Wesen allein betrachtet, nicht aktuell in dem Substrate existieren muß (vergl. dieselbe Lehre bei Thomas von Aquin). Diesem widerspricht nicht, daß das Akzidens auf Grund einer äußeren Ursache in einem Substrate wirklich wird. Geben wir aber auch zu, daß das Akzidens ein Substrat in jedem Falle erfordert, so ergibt sich noch nicht, daß es ein bestimmtes, individuelles Substrat erfordert. Das, was die Philosophen als Beweis ihrer Thesis vorbrachten, wird dadurch widerlegt, daß der individuelle Körper einen nichtindividualisierten Ort erfordern kann. Ferner ist dasjenige, was durch seine Art ein einziges ist (sodaß also die Spezies mit dem Individuum zusammenfällt), in sich individualisiert. Wenn daher das individuell Determinierte ein Substrat erfordert, das durch seine Art als eins determiniert ist, so bewirkt dieses nicht, daß das Substrat als Individuum determiniert werde (da dasselbe bereits durch seine Spezies, die mit dem Individuationsprinzip zusammenfällt, determiniert ist).

Die Theologen stimmten darin überein, daß ein Akzidens nicht dem andern inhärieren kann, entgegen der Lehre der griechischen Philosophen. Unser Beweis lautet:

Schließlich muß man zu der Substanz gelangen¹⁾ (denn ohne Träger ist das, was getragen wird, nicht denkbar). Dann befindet sich also das Ganze in dem Bereiche der Substanz und folgt ihr. Diese ist daher die Wurzel und das Ganze (die Summe der Akzidenzien) inhäriert in ihr. Der Beweis der Gegner lautet: Das Schwarze stimmt mit dem Weißen in der Farbe überein und differenziert sich von ihm in dem Weißen und Schwarzen. Das Prinzip des Gemeinsamen ist nun aber verschieden von dem des Besonderen. Daher ist die Farbe (das Genus) eine Eigenschaft, die sich vom Schwarzen (der differentia) unterscheidet, indem sie zugleich in ihm inhäriert.²⁾ Sie sind zwei reale Dinge; denn ein Mittelglied zwischen Sein und Nichtsein gibt es nicht. Daher ist die Farbe (das Genus)

¹⁾ Der eigentliche Gedanke der Thesis Rázis lautet also: „Das Akzidens kann aus sich, ohne daß es durch eine Substanz gestützt wird, nicht Träger eines anderen Akzidens sein. Tusi: „Dies beweist nicht die Thesis; denn auch in dieser gilt, daß man letztin zur Substanz (als eigentlichem Träger der ganzen Kette von Akzidenzien) gelangen muß. Die Meinungsverschiedenheit erstreckt sich nur auf die Mittelglieder (zwischen Substanz und dem letzten Akzidens). Der von Rázi angeführte Beweis ist keine Instanz dagegen.“

²⁾ Tusi: „Dieser Beweis ist unrichtig; denn er nimmt die Eigenschaften an Stelle der (äußeren) Akzidenzien. Eigenschaft ist nun aber dasjenige, was nur mit einem anderen gedacht werden kann, Akzidens hingegen, was nur in einem anderen existieren kann. Daß also einige Eigenschaften in anderen (agsam zu streichen) existieren, hat nicht zur Folge, daß ein Akzidens einem anderen inhäriert. Die Farbe ist das Genus des Schwarzen, also ein Teil seines Begriffes. Der Farbe kommt es also um so mehr (als der Differenz) zu, Eigenschaft zu sein (da sie universeller ist). Das Genus kann ferner kein (äußeres) Akzidens bilden, das der Art inhärierte, ebensowenig wie der Teil dem Ganzen (denn dies bedeutete einen circulus vitiosus, da die Art das Genus bereits voraussetzt). Sodann ist das Inhärenzverhältnis des Inhärens in seinem Substrate eine Relation, der kein reales Sein in der Außenwelt, sondern nur ein solches in der logischen Ordnung entspricht. Es ergibt sich also keine unendliche Kette, sondern diese bricht ab, wenn der Verstand seine logischen Konstruktionen einstellt.“ Rázi legt diesen Philosophen Beweise in den Mund, die wörtlich übereinstimmen mit seinen eigenen Beweisen gegen die Modustheorie des abu Háschim.

ein (äußeres) Akzidens, das der Schwärze (der Spezies) inhäriert. Sodann ist das Inhärenzverhältnis des Akzidens zum Substrate nicht identisch mit dem Akzidens oder dem Substrate; denn beide können auch ohne diese Inhärenz gedacht werden. Ebenso wenig ist es etwas Negatives, da es das kontradiktorische Gegenteil der Nichtinhärenz ist.¹⁾ Daher ist sie eine reale Eigenschaft, die jenem Akzidens inhäriert. Die Diskussion über dieses ist nun identisch mit der über das erste. Daher müssen hier also Akzidenzien ohne Ende an Zahl existieren, von denen jedes dem andern inhäriert. Die Antwort auf diese Beweise liegt in Prämissen, deren Klarstellung früher erfolgte.

Die Akzidenzien haben keine kontinuierliche Existenz (S. 79).

Die Theologen stimmten darin überein, daß ein und dasselbe Akzidens (80) nicht in zwei Substraten zugleich sein kann. Nur abu Háschim behauptet dieses. Dieser lehrte: Die Zusammensetzung ist ein einheitliches Akzidens, das in zwei Substraten zugleich existiert. Er stimmte aber darin mit uns überein, es sei unmöglich, daß es mehr als zwei Substraten gleichzeitig inhäriere. Eine große Anzahl der ältesten griechischen Philosophen war ferner der Meinung, die Relation sei ein einziges Akzidens, das in zwei Substraten gleichzeitig vorhanden sei, wie z. B. das Akzidens des Benachbartseins und der Nähe. Der Beweis unserer Behauptung lautet: Wenn es denkbar wäre, daß

¹⁾ Tusi: „Daraus ergibt sich nicht, daß das Inhärenzverhältnis real existiert, wie wir vielfach schon bewiesen haben. Die Gegner behaupten: Jedes Akzidens inhäriert einem Substrate. Deshalb teilt es seinem Substrate eine (bestimmte und reale) Eigenschaft mit. Die Schnelligkeit macht z. B. die Bewegung zu einer schnellen. Die körperliche Substanz wird jedoch nicht mit ihr ausgestattet. Es ist vielmehr ein Akzidens der Bewegung, nicht des Körpers (also accidens accidentis). Wenn ferner die Einheit ein Akzidens trifft, dann inhäriert die Einheit des Akzidens einem anderen. Sodann ist auch der Punkt ein Teil der Linie, nicht des Körpers. (Die Linie ist nun aber ein Akzidens. Diesem inhäriert also als accidens accidentis der Punkt.)“

das Inhärens dieses individuellen Substrates durchaus identisch wäre mit dem jenes anderen, dann müßte das an diesem Orte Eintretende identisch sein mit dem gleichzeitig an jenem Orte vorhandenen. Ein und dieselbe körperliche Substanz würde dann an zwei Orten präsent sein. Ferner stimmte ja abu Háschim mit uns darin überein, daß die gleichzeitige Inhärenz in drei Substraten unmöglich sei. Dann aber fragen wir ihn nach dem Unterschiede und weshalb es der freiwählenden Wirkursache eher unmöglich sei, das Akzidens von seinem Substrate zu trennen (was der Fall ist, wenn es mehreren Substraten gleichzeitig inhäriert), als diese unmögliche Konsequenz herbeizuführen.¹⁾

Die Zeit.

Die Zeit (61 f) ist nach Aristoteles das Maß der Bewegung. Die Theologen versuchten auf verschiedene Weise zu beweisen, daß die Zeit nicht real sein könne: 1. Wäre sie real, so müßte sie in einem Falle ein dauernd bestehendes Wesen haben, und damit der gegenwärtige Augenblick identisch mit dem vergangenen sein (da keine Abwechslung stattfände). Dann also wäre das heute Ent-

¹⁾ Tusi: „Mit der Inhärenz eines Akzidens in zwei Substraten bezeichnet man zwei verschiedene Dinge: 1. daß individuell dasselbe Akzidens in einem und zugleich dem anderen Substrate besteht, 2. daß ein Akzidens in einer Summe von zwei Dingen vorhanden ist, die durch ihre Vereinigung ein einziges Substrat darstellen. Das erste ist nun unmöglich. Dabei ist das Zusammentreten vieler Akzidenzien in einem Substrate z. B. des Schwarzen, der Bewegung, der Zusammensetzung, des Lebens von keinem bestritten. Der Beweis der anderen Thesis lautet: Würde das Akzidens zwei Substraten inhärieren, so könnte jedes einzelne dieser Substrate das andere entbehren. Dann also würde das Akzidens beide Substrate erfordern und zugleich derselben entbehren, was unmöglich ist. Die griechischen Philosophen lehren: Ein und dasselbe Akzidens kann in einem Substrate existieren, das in viele Teile zerlegbar ist z. B. die Einheit in der Zehnzahl als einer einheitlichen und das Dreiecksein in der Fläche und das Leben in einem Organismus, der in viele Glieder zerlegbar ist.“

stehende identisch mit dem, was zur Zeit der Sündflut entstand. Im zweiten Falle besäße die Zeit kein dauernd bestehendes Wesen. Dann urteilt der Verstand, daß ein Teil der Zeit früher real existierte, jetzt aber nicht mehr besteht, und daß ein anderer Teil derselben jetzt wirklich ist. Die Vergangenheit und Gegenwart sind dann die Zeit. Folglich müßte die Zeit selbst in der Zeit sein. Wenn sie also ein reales Ding wäre, ergäbe sich eine unendliche Kette, was unmöglich ist.¹⁾

2. Die Zeit ist entweder Vergangenheit, Zukunft oder Gegenwart. Es ist nun aber nicht zweifelhaft, daß Vergangenheit und Zukunft zwei nicht existierende Dinge sind.²⁾ Die Gegenwart ist das Jetzt. Sie ist entweder

¹⁾ Tusi: „Besäße die Zeit ein dauerndes Wesen, dann wäre der gegenwärtige Augenblick noch nicht identisch mit dem vergangenen, sondern beide beständen gleichzeitig in dem Körper, der ein dauerndes Wesen besitzt. Daraus ergibt sich aber nicht, daß ein Teil der Zeit identisch sei mit einem anderen. Besitzt aber die Zeit kein dauerndes Wesen, dann bleibt ein Teil derselben nicht bestehen, wenn ein anderer eintritt. Es ergibt sich also nicht, daß der Zeit eine andere Zeit zweiter Ordnung zukomme; denn das Früher und Später kommen der Zeit auf Grund ihres Wesens zu. Dann also geht ein Teil dem anderen nicht auf Grund einer Zeit zweiter Ordnung voraus, sondern auf Grund ihres Wesens selbst. Es ergibt sich also keine unendliche Kette.“

²⁾ Tusi: „Die Zeit ist entweder die Vergangenheit oder die Zukunft. Sie besitzt keinen Teil, der das Jetzt darstellte. Das Jetzt ist nur das Glied, das Vergangenheit und Zukunft verbindet (ohne selbst das Wesen der Zeit zu besitzen, da es unteilbar ist). Es verhält sich wie der Punkt in der Linie. Ferner ist die reine Vergangenheit kein absolut Nichtseiendes. Es ist ein Nichtseiendes in der Zukunft und umgekehrt die Zukunft nur ein Nichtseiendes in der Vergangenheit. Beide bestehen real in dem Jetzt und jedes von beiden existiert (nur) in seiner Grenze. Die Nichtexistenz eines Dinges in einem anderen bedeutet nun aber nicht sein Nichtsein schlechthin. Der Himmel ist z. B. nichtexistierend im Hause. An seinem Orte existiert er aber. Wäre das Jetzt ein Teil der Zeit, dann könnte man die Zeit nicht in zwei Teile einteilen. Du sagst z. B. vom Morgen bis jetzt und von jetzt bis zum Abend. Ist nun aber das Jetzt ein Teil der Zeit, dann ist diese Einteilung unrichtig. Ebensowenig könnte man einen Abschnitt der Zeit in zwei Teile teilen. Das Jetzt ist etwas real Existierendes und ein Akzidens, das der Zeit inhäriert, wie die gemeinsame Grenze innerhalb der Linie. Es ist kein Teil der Zeit noch ein Aufhören

teilbar oder nicht. Im ersten Falle existieren ihre Teile nicht zugleich, und dann wäre dasjenige, was wir als existierend angenommen haben, nicht existierend. Ist es aber nicht teilbar, so wäre es ganz und zugleich nicht-seiend, und wenn es in das Nichtsein versinkt, entsteht mit einem Male ein anderes Ding (der folgende Augenblick). Daraus ergibt sich, daß die Augenblicke sich einander abwechseln (wie Kontraria), und ferner, daß die körperliche Substanz (nach Analogie der Zeit) aus Punkten zusammengesetzt sein könnte, die aufeinander folgen, was aber unmöglich ist.

3. Wäre die Zeit real, dann müßte sie aus sich notwendig sein. Die Unrichtigkeit der Folgerung beweist aber die Unrichtigkeit der Prämisse. Der Beweis der Bedingung lautet: Wäre die Zeit real, und könnten wir sie als aufnahmefähig für das Nichtsein annehmen, so setzen wir einmal den Fall, sie wäre nicht seiend. Ihr Nichtsein muß dann also nach ihrem Sein eintreten und zwar so, daß dieses Später nicht gleichzeitig ist mit dem Früher. Dieses Später kann aber nur dann wirklich eintreten, wenn die Zeit selbst wirklich ist. Folglich ergibt sich aus der Annahme der Nichtexistenz der Zeit ihre Existenz, was unmöglich ist. Also ergibt die reine Annahme der Nichtexistenz der Zeit etwas Unmögliches. Dann aber muß sie aus sich notwendig sein. Wir hatten aber bereits aufgestellt, daß sie nicht notwendig sein kann; denn jeder ihrer Teile ist zeitlich entstehend und kontingent. Die Summe besteht nun aber aus den Teilen, und dasjenige, was aus dem Kontingenten und zeitlich Entstehenden besteht, kann nicht aus sich notwendig sein.¹⁾

derselben, sondern nur ein Sichverändern der Zeit. Daraus ergibt sich also nicht, daß die gegenwärtigen Augenblicke sich gegenseitig ausschließen."

¹⁾ Tusi: „Die Annahme der Nichtexistenz der Zeit nach ihrer Existenz ist identisch mit der Annahme ihres Nichtseins gleichzeitig mit ihrer Existenz. Daraus ergibt sich also das Unmögliche, weil es kontradiktorische Gegensätze vereinigt. Die Annahme der Nichtexistenz der Zeit für sich allein ist jedoch möglich, wenn man sie nicht mit der

Horten, Philosophie des Rázi und Tusi.

4. Wäre die Zeit real, dann stellte sie das Maß des Seins im absoluten Sinne dar. Wir erkennen nun freilich denknotwendigerweise, daß einige Bewegungen gestern real waren, andere morgen wirklich sein werden. Ebenso wissen wir bestimmt, daß Gott gestern war, jetzt ist und morgen sein wird. Wenn man eine dieser beiden Möglichkeiten (Realität der Bewegung und dauernde Existenz Gottes) leugnet, so kann man auch die andere leugnen. Unmöglich ist es jedoch, daß die Zeit das Maß des Seins schlechthin darstelle; denn wenn sie in sich selbst etwas ist, das sich beständig erneuert, so kann sie nicht kongruent sein mit dem beständig Dauernden. Ist sie aber in sich unveränderlich dauernd, dann kann sie sich nicht mit dem fortwährend sich Verändernden decken (also kann sie nicht für den ganzen Umfang des Wirklichen einen Maßstab abgeben).¹⁾

Man könnte einwenden: Die Beziehung der Veränderung zu dem sich Verändernden ist die Zeit, die zu dem unverändert Dauernden das Aevum, die des unverändert Dauernden zu seinem Gleichen die Ewigkeit. Antwort: Dieses Gerede ist aller klaren Begriffe bar; denn bereits wurde folgendes festgestellt: Entspricht dem Begriffe des „es war“ und „es wird sein“ etwas Reales in den Dingen der Außenwelt, dann müßte dieses entweder von beständiger Dauer sein oder nicht. Aus dem ersten Falle ergibt

Bestimmung des Früher und Später verbindet. Der Irrtum Rázis geht daraus hervor, daß er die Zeit nach dem beurteilt, was innerhalb der Zeit ist und weil er das Sein eines Dinges mit seinem Nichtsein verbinden will.“

¹⁾ Tusi: „Die Lehre, die Zeit ist das Maß des Seins schlechthin, ist die Lehre des abul Barakát 950+; denn er lehrt: Das kontinuierlich Dauernde ist in seiner Dauer nur denkbar in einer unveränderlichen Zeit. Was nun aber nicht innerhalb der Zeit ist und zugleich kontinuierlich dauert, muß für seine Dauer ein Maß besitzen, was der Zeit entnommen ist. Daher ist die Zeit das Maß des Seins schlechthin. Indem die Theologen lehren: Der Ewige existiert in festbestimmten Zeiträumen, die kein Ende haben, halten sie es für möglich, daß das unveränderlich Bestehende sich mit dem Veränderlichen decken kann, ohne daß sich daraus etwas Unmögliches ergäbe.“

sich, daß es nicht in den unbeständigen Dingen enthalten sein kann. Ist es aber in sich veränderlich, dann kann es nicht in dem dauernd Bestehenden wirklich sein. Diese Einteilung wird durch logische Spitzfindigkeiten nicht widerlegt.¹⁾

5. Dieser Punkt enthält besonders die Widerlegung des Aristoteles: Wäre die Zeit das Maß für die Ausdehnung der Bewegung und besitzt zugleich die Ausdehnung der Bewegung kein Sein in den realen Individuen, dann ist auch die Zeit nicht real; denn die Ausdehnung ist nur dann wirklich, wenn zwei Teile zugleich real sind. Die beiden Teile können nun aber nicht zugleich wirklich sein; vielmehr ist der zweite nicht real, wenn der erste wirklich ist. Wenn der zweite aber eintritt, ist der erste bereits unvergänglich (in der Vergangenheit). Wenn daher die Ausdehnung der Bewegung keine Realität in den Dingen besitzt, dann kann auch das Maß dieser Ausdehnung nicht real sein; denn es ist unmöglich, daß das Sein dem Nichtsein inhäriert. Dieser Beweis ist die Erklärung des Gailáni (Afdaladdin \pm 950).²⁾

¹⁾ Tusi: „Daß die Bewegung gleichzeitig mit der Zeit auftritt, ist unzweifelhaft etwas anderes, als daß der unveränderliche und dauernde Körper in die Zeit fällt, und wiederum etwas anderes als daß das ewig Dauernde und Unveränderliche gleichzeitig mit einem anderen Unveränderlichen besteht, wie z. B. der Himmel mit der Erde. Die Gleichzeitigkeit des Veränderlichen mit dem Unveränderlichen ist nicht unmöglich.“

²⁾ Tusi: „Die Ausdehnung eines unveränderlichen Dinges hat zur Folge, daß seine Teile zugleich vorhanden sind; die eines veränderlichen macht es jedoch unmöglich, daß seine Teile zugleich existieren. Vielmehr muß es sich so verhalten, daß nicht einmal zwei Teile von ihm zugleich existieren. Könnte man die Ausdehnung der Bewegung in dem Begriffe der Zeit nicht begrifflich denken, dann hätten die Gelehrten die Zeit nicht die Dauer genannt, die von der Ausdehnung der Bewegung abgeleitet wird. Aristoteles definierte die Zeit als das Maß der Bewegung. Die obige Objektion fügt nun noch den Begriff der Ausdehnung hinzu, ohne daß sie sich bewußt ist, daß dieselbe identisch ist mit dem Begriffe des kontinuierlichen Maßes. In der Objektion ist also eine Tautologie enthalten.“

Das Kausalproblem.

Die Lehre von den Ursachen ist naturgemäß durch die erkenntnistheoretischen Ansichten bestimmt. Demgemäß muß — dies läßt sich nach dem Realismus Rázis apriori bestimmen — nach ihm das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung ein analytisches, deduktives, denknötwendiges (kein induktives, empirisches, zufälliges) sein. Folgende Thesen führen dies im einzelnen aus.

„Die Wirkung kann weder eintreten noch bestehen bleiben, wenn die Ursache nicht vorhanden ist oder aufgehört zu sein (12 Z. 4).“

„Wenn eine einfache Kraft (107, 13) auf die homogene Materie wirkt, so muß sie eine einfache Wirkung hervorbringen. Dies ist die Kugelgestalt. Wenn daher die Lebenskraft aus sich allein wirken würde, müßte sie ein Lebewesen, das Kugelgestalt besitzt, hervorbringen. Wenn das Lebewesen aber eine andere Gestalt hat, muß eine besondere göttliche Einwirkung angenommen werden.“

„Wenn ein Ding (107, 3) ein anderes erfordert, so muß dieses andere (Ursache oder Substrat) früher sein als das Ding. Wenn nun jedes von beiden das andere voraussetzte, dann müßte jedes dem anderen im Sein vorausgehen, also früher sein als dasjenige, was seiner eigenen Existenz vorausginge, was einen Widerspruch bedeutet.“

„Daß ein Ding eine Kausalwirkung (109, 6) auf ein anderes ausübt, bedeutet nur, daß dies andere aus ihm hervorgeht. Früher als dieser Vorgang ist die Kausalwirkung nicht vorhanden. Die Ursache kann also nicht zeitlich früher sein als die Wirkung.“

Daß ein Ding (S. 104) auf ein anderes eine Einwirkung ausübt, ist ein Begriff, den wir in intuitiver und evidenter Weise fassen können; denn durch Intuition des Geistes wissen wir, was der Ausdruck bedeutet: Ich habe das Stück Fleisch zerschnitten und die Schreibfeder zerbrochen. Das Zerschneiden und Zerbrechen stellen nun aber eigentümliche Kausalwirkungen dar. Wenn daher

der Begriff einer besonderen individuellen Kausalwirkung ein evidenter ist, dann ist der Begriff dessen, was man universell unter dem Worte Kausalwirkung versteht, in noch höherem Maße evident. Denn die universelle ist ein Teil von der Wesenheit der individuellen Kausalwirkung (wie im allgemeinen das Universelle als Teil des Individuellen aufgefaßt wird).¹⁾

Das Nichtsein kann nicht verursachen noch verursacht werden noch auch Instrument für eine ursächliche Wirkung sein. Wenn wir nämlich das Ursachesein und das Wirkungssein als zwei positive Eigenschaften auffassen, dann kann das Nichtseiende weder Ursache noch Wirkung sein, weil es unmöglich ist, daß das Sein dem Nichtsein inhäriert. Wenn wir aber auch Ursache und Wirkung zu sein nicht als positive Eigenschaften²⁾ auffassen, dann bedeutet die Kausalwirkung immerhin wenigstens, daß die Wirkung aus dem wirkenden Agens hervorgehe. Dieser Prozeß setzt aber unzweifelhaft ein Prinzip des Hervorgehens voraus.³⁾

Die griechischen Philosophen lehrten: Die Ursache des Nichtseins ist identisch mit dem Nichtsein der Ursache; denn das Mögliche umfaßt sowohl das Sein als auch das Nichtsein. Wie nun aber das Auftreten des Seins eine positive Ursache voraussetzt, so erfordert das Auftreten

¹⁾ Tusi: „Dieser Begriff ist derjenige, den die griechischen Philosophen als Handeln und Leiden bezeichnen. Rāzi definierte diese beiden Inhalte als äußere Akzidenzien der Beziehung und leugnete deren reale Existenz (da er sie als Relationen auffaßte). Er führte aus: Existierten beide real, so ergäbe sich in jedem einzelnen von ihnen eine unendliche Kette.“

²⁾ Tusi: „Darin liegt eine Schwierigkeit; denn die Kausalwirkung ist das Eintreten einer Wirkung, die eventuell nicht positiv verursacht ist unter der Bedingung, daß beide entweder positiv in der Außenwelt existieren oder nur allgemein (d. h. entweder real oder nur logisch) sind. Die Diskussion erstreckt sich also nur auf die Frage, ob beide in der Außenwelt existieren.“

³⁾ Tusi: „Ist die Wirkung eine reale, dann setzt sie ein reales Prinzip voraus. Ist sie aber universeller als eine reale (also eventuell eine logische), dann ist kein reales Prinzip erforderlich.“

des Nichtseins eine negative.¹⁾ Darauf erwidere ich: Das Nichtsein ist eine reine Negation. Es kann daher nicht als auftretend bezeichnet werden.²⁾ Eine einzige individuelle Wirkung kann nicht gleichzeitig von zwei selbständigen Ursachen abstammen³⁾, sonst müßte sie mit der Existenz jeder einzelnen derselben notwendig (als Wirkung) gegeben sein. Dann aber ist es unmöglich, sie auf die andere Ursache zurückzuführen. Auf Grund jeder einzelnen der beiden Ursachen ist die Wirkung also in der Lage, die andere entbehren zu können.

Zwei wesensverwandte Wirkungen können durch zwei wesentlich verschiedene Ursachen bewirkt werden, was die meisten Theologen unserer Richtung bestreiten. Der Beweis unserer Thesis lautet: Das Schwarze und Weisse stimmen, indem sie wesentlich verschieden sind, in der wesentlichen Verschiedenheit und Kontrarietät überein. Unsere Gegner argumentieren: Der Umstand, daß die Wirkung eine bestimmte Ursache verlangt, beruht entweder auf dem Wesen der Wirkung oder einem ihrer notwendigen

¹⁾ Tusi: „Das absolute Nichtsein kann weder verursachen noch auch Instrument einer Ursache sein. Das determinierte Nichtsein kann jedoch manchmal ursächlich wirken oder Instrument einer Ursache sein. So sagt man z. B. ein Nichtsein (determiniert durch den Zusatz im Vermögen) ist die Ursache der Armut und das Nichtsein der Speise die des Hungers. In dieser Weise ist das Nichtsein der Ursache eine Ursache für das Nichtsein der Wirkungen.“

²⁾ Tusi: „Darauf entgegne ich: Das Kontingente, dessen Begriff weder Sein noch Nichtsein bedingt, ist keine reine Negation. Seine Beziehungen zu beiden Seiten (dem Sein und Nichtsein) stehen sich vielmehr gleich (da es sich zu beiden indifferent verhält). Deshalb erfordert das positive Eintreten einer jeden dieser beiden Möglichkeiten ein ausschlaggebendes Prinzip (d. h. eine Ursache). So urteilt der natürliche Verstand, und nichts anderes wollten die griechischen Philosophen betreffs der Ursache lehren.“

³⁾ Tusi: „Dies ist zutreffend, wenn man unter der Gleichzeitigkeit und Selbständigkeit versteht, daß jede der beiden Ursachen in ihrer Funktion vollständig ist d. h. die bekannten vier Ursachen und ihre Voraussetzungen in sich schließt.“ Eine einzige Wirkung kann von zwei Ursachen abstammen, wenn die eine z. B. die Wirkursache, die andere die Zweckursache ist.

Inhärenzien. Dann aber ergibt sich notwendig, daß jedes Ding, das mit der Wirkung wesensgleich ist, eine wesensverwandte Ursache erfordert. Beruht aber die Hinordnung zur Ursache nicht auf einem notwendigen Inhärens der Wirkung, dann kann dieselbe jener Ursache entbehren. In diesem Falle ist es aber unmöglich, daß die Wirkung durch diese bestimmte Ursache verursacht wird; denn ein Gegenstand, der eines anderen entbehren kann, kann nicht von diesem letzteren verursacht werden. Darauf erwidere ich: Eine Wirkung, deren Hinordnung auf die Ursache auf ihrem Wesen beruht, ist auf die Ursache im allgemeinen hingebordnet. Die individuelle Determination der Ursache wird jedoch nur durch die Ursache, nicht durch die Wirkung herbeigeführt.¹⁾

Aus einer und derselben Ursache kann mehr als eine einzige Wirkung hervorgehen. So lautet unsere Lehre, die der der griechischen Philosophen und liberalen Theologen widerspricht. Der Beweis für unsere Ansicht besagt: Die körperliche Natur bewirkt notwendig, daß der Körper an einem Orte vorhanden ist und daß er die Akzidenzien aufnimmt (eine Ursache erzeugt also zwei Wirkungen).²⁾ Die Gegner argumentierten: Der Begriff, daß die Ursache das Prinzip für eine der beiden Wirkungen sei, ist verschieden von dem Begriffe, daß sie Prinzip für die andere sei. Wenn diese beiden verschiedenen Begriffe nun innere, konstituierende Teile des Wesens der Ursache bildeten, dann wäre diese Ursache kein einheitliches Ding, sondern zusammengesetzt. Sind die genannten beiden Begriffe

¹⁾ Tusi: „Daraus ergibt sich, daß die Wirkung auf das Universelle (Genus) hingebordnet ist, indem die Ursachen, insofern sie Ursachen sind, übereinstimmen, nicht auf ihre individuellen Eigentümlichkeiten.“

²⁾ Tusi: „Das Eintreten an einen Ort ist etwas Reales und zugleich eine Wirkung der körperlichen Natur. Dieser Prozeß gehört also zu den Kausalwirkungen. Das Aufnehmen der Akzidenzien ist jedoch nach der Lehre Rázis selbst nichts Reales. In dem Falle, daß es aber etwas Reales darstellte, gehörte es in die Kategorie des eine Wirkung Empfangens (nicht der Wirkung selbst).“

keine inneren Bestandteile der Ursache, sondern äußere, dann sind sie selbst zwei Wirkungen. Betreffs der Frage also, wie sie selbst aus ihrer Ursache hervorgehen, ist dasselbe zu sagen wie zu dem ersten Falle. Daraus ergibt sich eine unendliche Kette. Ist aber drittens der eine der beiden Begriffe ein innerer Bestandteil der Ursache, der andere aber nur ein äußerer, dann ist das Wesen der Ursache ein zusammengesetztes; denn unter innerem Bestandteile versteht man einen Teil der Wesenheit. Was aber einen Teil besitzt, ist zusammengesetzt. Ferner ist die Wirkung ebenfalls nur eine; denn der innere Bestandteil kann nicht als eine Wirkung gelten.¹⁾

Auf diese Behauptungen erwidere ich: Der Umstand, daß ein Ding auf ein anderes eine Einwirkung ausübt, ist keine positive Eigenschaft. Dann aber ist es nicht mehr zulässig, zu behaupten, dieser Umstand sei ein innerer Teil der Wesenheit oder nicht.²⁾ Folgendes Beispiel beweist diesen Gedanken. Der Begriff, daß ein Punkt diesem bestimmten Punkte der Peripherie eines Kreises gegenübersteht, ist verschieden von dem Begriffe, daß er einem anderen Punkte eines Kreises gegenübersteht. Daraus, daß diese Begriffe nun verschieden sind, folgt nicht,

¹⁾ Tusi: „Die Anhänger des Aschari lehrten freilich: Ein und dieselbe Eigenschaft bringt nur eine einzige Seinsweise hervor. Betreffs einer und derselben Substanz lehren sie dieses aber nicht. Die liberalen Theologen und Philosophen lehren dies jedoch aber auch von den Substanzen (daß nämlich eine Substanz nur eine einzige Wirkung ausüben kann). Râzi widerspricht allen diesen Thesen. Die Philosophen bestreiten jedoch nicht, daß ein und dieselbe Ursache, obwohl sie wirkend ist, zugleich auch (in einer anderen Hinsicht) leidend sein könne.“

²⁾ Tusi: „Der Beweis der Gegner stützt sich nicht auf die Thesis, daß der Umstand, ein wirkendes Agens zu sein, etwas Positives darstelle. Ihr Beweis soll vielmehr sagen, daß die Kausalwirkung eines einzigen Agens auf eine bestimmte Wirkung nicht aus derselben Kausalwirkung abzuleiten ist, die auf eine andere Wirkung hingeeordnet ist. Diese beiden Seiten der Kausalfunktion sind nun, so lautet die Argumentation der Philosophen, entweder innere Bestandteile der Ursache oder nicht.“

daß der Punkt zusammengesetzt sei. Besagen die Begriffe ferner etwas Negatives z. B. A ist nicht gleich B und A ist nicht gleich C, so ergibt sich aus der Verschiedenheit dieser Negationen nicht ¹⁾, daß eine Vielheit in der Wesenheit des genannten Dinges vorhanden sei. Dasselbe gilt auch im vorliegenden Falle.

Die sogenannte begriffliche Ursache kann für ihre Kausalwirkung die Erfüllung einer bestimmten von ihr getrennten Bedingung voraussetzen entgegen der Lehre unserer Richtungen. Mein Beweis (Rázi) lautet: Die Substanz bewirkt notwendig die Aufnahmefähigkeit für alle Akzidenzien. Ob jedoch jedes einzelne Akzidens ihr tatsächlich inhäriert, hängt von der Bedingung ab, daß das Kontrarium dieses Akzidens aus dem Substrat entfernt ist. ²⁾

¹⁾ Tusi: „Die Relation und Negation lassen sich nicht zusammen betreffs eines einzigen Dinges denken. Nach Lehre der Philosophen können nun aber zwei Dinge nicht aus einer einzigen Ursache, insofern diese eine einzige ist, hervorgehen. Sie leugnen jedoch nicht, daß zwei Dinge von ihr verursacht werden können, wenn sie in zwei verschiedenen Hinsichten von ihr bewirkt werden. Die Argumentation Rázis, die sich auf die Relation (des Punktes zu einem anderen Punkte) und die Negation (daß A nicht gleich B und C sei) stützt, bedeutet also keine Widerlegung jener Philosophen.“

²⁾ Tusi: „Diejenigen Anhänger Ascharis, die die Modustheorie des abu Háschim leugnen, lehren nicht die genannte Theses von der Ursache und Wirkung. Die Verteidiger der Modustheorie stellen die Theses von den unkörperlichen Realitäten („Ideen“) auf, die die Seinsgesetze in ihren Substraten notwendig hervorbringen. (Vergl. das System des Muammar.) Diese Realitäten sind nach ihr die Ursachen jener Seinsgesetze, und die kausale Wirkung dieser Realitäten hängt bei ihnen von keiner Wirkung ab. Die Substantialität ist ferner nach ihrem Systeme keine unkörperliche Realität. Aus der Substantialität kann man also keine Widerlegung ihres Systems ableiten. Die unkörperlichen Realitäten bestehen nach ihrer Lehre vielmehr in beschränkter Anzahl, indem die Eigenschaften entweder wesentliche oder akzidentelle, aber unkörperliche sind. Wesentliche sind solche, die dem Substrat notwendig anhaften und mit ihm für die ganze Dauer seiner Existenz verbunden bleiben, wie z. B. die Räumlichkeit mit dem Atom. Die unkörperlichen, aber akzidentellen Eigenschaften sind hingegen solche, die von einer unkörperlichen Realität verursacht werden.“

Die sogenannte begriffliche Ursache kann nach meiner Lehre zusammengesetzt sein, was meine Richtung (die orthodoxen Theologen) bestreiten. Der Beweis lautet: Die Erkenntnis jeder einzelnen der beiden Prämissen ergibt nicht notwendig die Erkenntnis der Folgerung, während jedoch die Erkenntnis beider Prämissen zugleich die der Schlußfolgerung notwendig bewirkt. Ebenso verursacht jede einzelne Einheit der Zehnzahl nicht die Eigenschaft der zehn, während jedoch die Summe der zehn Einheiten die Zehnzahl bewirkt.¹⁾ Die Gegner argumentierten dagegen: Wenn ein einzelnes Ding keine notwendige Kausalwirkung hervorbringt, dann kann auch die Summe vieler Einheiten (die aus sich keine Kausalwirkung setzen) nicht kausal wirken; denn die Wesenheit bleibt in der Verfassung dauernd bestehen, wie sie früher war (und nach der sie die Kausalwirkung nicht besaß).

So ist z. B. die Eigenschaft, wissend zu sein, verursacht durch das Wissen. Letzteres ist nach Lehre der Schule des Muammar eine unkörperliche Realität, die die Ursache dafür abgibt, daß das Substrat dieser Realität ein Wissendes ist. (Abu Háschim bezeichnet im genannten Beispiele das Wissen als einen verursachenden Modus und das Wissensein als den verursachten.) Der Widerspruch Rázis gegen die genannte Theses geht nicht auf das wesentliche Moment der gegnerischen Ansicht ein."

¹⁾ Tusi: „Die Anhänger des Aschari behaupten nicht, die Erkenntnis der Prämissen bewirke kausal die der Schlußfolgerung. Sie behaupten vielmehr, Gott erschaffe die Erkenntnis der Schlußfolgerung in gewohnheitsmäßiger Weise (indem er in jedem denkenden Geiste, der die beiden Prämissen erkennt, die Erkenntnis der Schlußfolgerung erschafft, ein deutlicher Okkasionalismus). Die Beispiele, die Rázi für den Begriff der Ursache anführt, sind nach ihrer Lehre keine eigentlichen Ursachen. Die Summe der Einheiten ist nämlich identisch mit der Zehn (nicht deren Ursache). Eigentliche Ursachen sind nach ihnen die oben erwähnten unkörperlichen Realitäten. Von diesen ist aber keine zusammengesetzt. Der Widerspruch Rázis ist also ein Wortstreit.“

Versuch einer Begründung des Kausalgesetzes.

Wenn wir uns (51, 12 unt.) bemühen wollten, einen Beweis für das Kausalgesetz aufzustellen (der nicht erforderlich ist, weil dasselbe eine Evidenz darstellt), so lehren wir: Solange das Kontingente nicht (a causa) notwendig ist, existiert es nicht. Tritt diese Notwendigkeit nun ein, nachdem sie vordem nicht bestand, dann ist sie eine positive Eigenschaft, die einen realen Träger erfordert. Dieses Kontingente kann aber diesen Träger nicht abgeben; denn vor seiner Existenz ist es nichtseiend. Dieser muß also ein anderes Ding sein, dem jene Notwendigkeit in Beziehung auf das Kontingente anhaftet. Dies ist aber die wirkende Ursache.¹⁾

3. Das Gottesproblem.

Dasein und Wesen.

Gott ist *toto genere* verschieden von allem Körperlichen und den Vorstellungsbildern und Begriffen, in denen wir uns Gott denken (2). Gott ist die erste Ursache des Weltalls. Er steht der Welt, dem Kontingenten, als der notwendig Seiende, der aus sich das Sein besitzt, gegenüber (25, 2) und dem zeitlich Entstehenden als die ewige Ursache, die frei wählend wirkt (106, 11).

Das Kontingente kann nicht das erste sein, da die Annahme, daß es in die Existenz eintreten wird, noch

¹⁾ Tusi: „Dieser Beweis ist wertlos; denn die Notwendigkeit des Kontingenten, die die Existenz ihres Trägers voraussetzt, kann seiner Ursache nicht inhärieren, da sie eine Eigenschaft des Kontingenten ist. Diese Notwendigkeit ist ein rein logischer Begriff, wie auch die Kausalwirkung und alle Relationen. Schließlich setzt das erste Prinzip, von dem der Scheinbeweis Rázis ausgeht, das Kausalgesetz, also das was zu beweisen ist, schon voraus; denn nur unter Voraussetzung dieses Gesetzes ist es zuzugeben, daß das Kontingente nur existiert, wenn es notwendig ist.“

früher ist (107, 5) und seine Kontingenz begründet (nach Tusi: da das Kontingente als Nichtsein reine Negation ist). Die nichtseiende Wesenheit wird als aufnahmefähig für das Sein betrachtet, ohne daß sie damit als real bezeichnet werden soll (gegen die Schule von Basra) allein in dem Sinne, daß ihr das Dasein nicht widerstreitet.

Das Entstehen des Lebens (107), besonders der menschlichen Seele ist ebenfalls nicht ohne Gott zu erklären.

Im ganzen sind es vier Beweise für die Existenz Gottes, die ausgehen von: 1. dem zeitlichen Entstehen der körperlichen Substanzen oder 2. Akzidenzien und der Kontingenz eben dieser 3. Substanzen und 4. Akzidenzien.¹⁾

Die Wirkursache der Welt kann nicht die Welt als Summe sein; dann müßte etwas Ursache seiner selbst sein können.

Einwand: 1. Vielleicht ist Gott nicht notwendig seiend, sondern nur mehr zum Sein disponiert (109, 1) und deshalb kann er einer Ursache entbehren — und 2. seine Tätigkeit könnte von einer Bedingung abhängen (109 f.). Beides ist unmöglich.

Die Proprietäten des Ewigen und Zeitlichen.

1. Die Theologen stimmen darin überein, daß der Ewige nicht notwendig auf die Tätigkeit nach außen hin gerichtet sein kann²⁾, und die (griechischen) Philosophen darin, daß dies nicht unmöglich sei in Bezug auf die Zeit (Anfangslosigkeit der Schöpfung); denn die Welt sei ewig, obwohl freie Tätigkeit Gottes. Nach meiner (Rázi 55) Ansicht ist der Unterschied nur eine Wortfrage; denn die Theologen bestreiten nicht, daß Gott auf Grund innerer

¹⁾ Tusi: „Dieser Beweis (108 ad 1) erweist nur die Existenz eines wirkenden Agens, das bildet und gestaltet, nicht aber die eines Schöpfers.“

²⁾ Tusi: „Sie lehren dies deshalb, weil alles Außergöttliche zeitlich entstanden sein muß, und die Modi weder existierend noch nicht-existierend, also auch nicht ewig sind.“

Hinordnung seines Wesens ein wirkendes Agens und notwendig Verursachender sei. Aus diesem Grunde lehrten die Verteidiger der Modustheorie aus unserer Schule (Bakiláni und Guwaini): Wissendsein (ein verursachter Modus) und das Wissen selbst (ein verursachender Modus) sind in Gott zwei selbständige ewige Realitäten, obwohl ersteres eine Wirkung des letzteren darstellt. Nach abu Háschim selbst sind Wissendsein, Mächtigsein, Liebendsein und Existierendsein von einem fünften Modus verursacht, obwohl alle Modi ewig seien. Báhili glaubte ferner, das Wissendsein sei ein aus dem Wesen Gottes direkt verursachter Modus¹⁾ (ohne Vermittlung eines anderen). Wenn diese Philosophen nun auch die Modi nicht im gleichen Sinne wie Gott als ewig bezeichnen, so lehren sie doch im eigentlichen Sinne diesen Gedanken (daß ein anfangsloses Verursachtsein keinen Widerspuch bedeutet). Nach den (griechischen) Philosophen ist Gott auf Grund seines Wesens eine notwendig wirkende Ursache. Wenn sie ihn daher auch für einen nach freier Wahl handelnden halten, so erklären sie es doch nicht bloß für möglich (sondern notwendig), daß er eine ewige Welt hervorbringt. Alle Philosophen erklären es also für denkbar, daß der Ewige eine ewige Wirkung hervorbringe, und für undenkbar, daß er frei wähle.²⁾

1) Tusi: „Báhili vertritt nicht die Modustheorie, sondern behauptet nur: Das Wissen ist eine ewige, vom Wesen Gottes verursachte Eigenschaft.“

2) Tusi: „Über den Begriff der freien Wahl war man verschiedener Ansicht. Die eigentlichen Philosophen bezeichnen Gott ganz allgemein als einen frei Wählenden, jedoch in einem anderen Sinne als dem der orthodoxen Theologen. Sie lehren nämlich, die Tätigkeit nach außen müsse immer und notwendig von Gott ausgehen, während die Theologen dies bestreiten. Einige der letzteren lehren jedoch (den griechischen Ideen etwas nachgebend), wenn man die Macht und den Willen Gottes in sich betrachte (ohne sein Wissen, das die Weltleitung bestimmt), so müsse die Tätigkeit aus Gott hervorgehen. Andere leugneten jedoch diese Notwendigkeit in jedem Sinne, indem sie lehren: Gott wählt frei eine der beiden, sich absolut gleichstehenden Möglichkeiten (des Seins oder Nichtseins) vor der anderen ohne ein ausschlaggebendes Prinzip.“

2. Die Vertreter der Tradition nahmen die Existenz der ewigen Dinge d. h. der Eigenschaften und des Wesens Gottes an. Die liberalen Theologen trieben die Leugnung dieser Thesis ins Extrem, jedoch lehrten sie sachlich dasselbe, indem sie behaupteten: Die fünf genannten Modi sind mit dem göttlichen Wesen positiv gegeben. Folglich haften diesem in sich bestehenden Wesen (Gottes) von Ewigkeit her viele reale Dinge an. Ewig bedeutet aber nichts anderes als dieses (das Anfangslossein). Die Thesis von einem Ewigen außerhalb Gottes und seiner Eigenschaften wurde jedoch allgemein gelehrt.

3. Das Nichtsein kann dem Ewigen nicht zukommen.

Eigenschaften.

Gott besitzt alle Eigenschaften, die eine Vollkommenheit besagen. Er erkennt alles, was in der Welt der Körper und Geister vor sich geht, selbst die geheimsten Gedanken (2).

Außerhalb des Umkreises alles Kontingenten kann nur das aus sich notwendig Seiende existieren. Wenn Gott aber notwendig seiend ist, kann er nicht zeitlich entstanden sein, sondern (108, 13) ist ewig, unerschaffen und immer dauernd.

Die Ewigkeit Gottes kann nicht durch eine reale noch eine denkbare Zeit gemessen werden (110, 4). Er geht der Welt nicht zeitlich voraus.

Die Eigenschaften (111) Gottes sind I. negative und II. positive. Die ersten sind 1. die wesentliche, auf seiner Individualität begründete Verschiedenheit von den Geschöpfen, 2. die Negation des Zusammengesetztseins, Gott ist 3. unräumlich (Tusi: sonst müßte er Träger der Seinsweisen sein), 4. kann sich nicht mit einem anderen Dinge verbinden noch 5. ihm inhärieren (gegen den Inkarnationsgedanken) noch 6. befindet er sich in einer bestimmten Richtung (entgegen der Lehre des Karrám 113), da er weder

selbst räumlich noch in einem Räumlichen ist. 7. Er ist kein Substrat für zeitlich entstehende Realitäten (gegen Karrám); 8. Lust und Schmerz kann Gott nicht empfinden („Die griechischen Philosophen hielten eine geistige Lust in Gott für möglich“ 115) noch 9. die anderen sinnlichen Wahrnehmungen. II. Die positiven Eigenschaften lauten: 1. Gott ist mächtig, nach außen frei zu wirken (entgegen der griechisch-philosophischen Lehre 112, 7), Gott kann von Ewigkeit schaffen, aber die Welt kann nur zeitlich erschaffen sein; 2. er ist allwissend (was die ältesten griechischen Philosophen bestreiten 118), 3. lebend, 4. wollend (121; dadurch wird die Determination der Objekte bewirkt), 5. hörend und sehend (in dem Sinne von zwei besonderen Eigenschaften neben dem Wissen), 6. redend (offenbarend) in geistigen Worten, 7. jedoch besitzt er nicht das besondere Akzidens der Dauer, das nur den kontingenten Dingen zukommt (gegen Aschari), 8. er erkennt alle erkennbaren, individuellen Objekte, auch das Nichtseiende, was die griechischen Philosophen und einige Sekten bestreiten (Leugnung der Erkennbarkeit der Individua durch Gott; 127). Eine Veränderung und Vielheit der Modi in Gott, die eine Relation¹⁾ bedeuten, ist dabei möglich. Diese Objekte sind unendlich viele (128). „In den Beziehungen des göttlichen Erkennens gibt es keine Grenze in der Zahl. Diese sind jedoch keine positiven Dinge. Das Bleibende ist das eine Wissen in Gott, das eine einzige Eigenschaft darstellt.“ 9. Gott besitzt eine freie Macht über alle Objekte, was die griechischen Philosophen, Dualisten und liberalen Theologen leugnen. Alles Kontingente kann Gott ins Dasein rufen.

„Würde die Verschiedenheit Gottes auf einer Eigen-

¹⁾Tusi: „An anderen Orte lehrt Rázi, das Wissen Gottes sei eine Eigenschaft. Eine Relation kann sich ferner nicht auf das Nichtseiende erstrecken, das Gott demnach nicht erkennen kann, wenn sein Wissen eine Relation darstellt.“ „Gott erkennt die Individua nur als begrifflich erfassbare, nicht als veränderliche Objekte“ so lehren andere.“

schaft (nicht auf seiner Substanz) beruhen, dann müßte Gott in der Substanz mit den außergöttlichen Dingen auf einer Stufe stehen."

„Gott ist wissend (131, 1) durch ein Wissen, mächtig durch eine Macht, frei zu handeln, und lebend durch ein Leben. (Inhärens und Inhärenzverhältnis werden also wie in dem Systeme der Vaischesika unterschieden.) Die Leugner der Modustheorie identifizierten dagegen das Wissen und das Wissendsein usw. (also Inhärens und Inhärenz). Das Wissen Gottes ist nach abu Háschim nicht als selbständiges erkennbar, wohl nach Gubbái; „denn was nicht erfaßbar ist, kann nicht als positiv bezeichnet werden“. Das Wissen usw. ist also eine Realität, die zum Wesen Gottes hinzutritt und erkennbar ist. Nach den arabischen Philosophen griechischer Richtung bilden die Erkenntnisse Gottes notwendige Akzidenzien seines Wesens (Avicenna: Thesen; Buch 7; ischarát), insofern sie Erkenntnisformen der Objekte darstellen."

„Gott ist weder wissend noch wollend (132) auf Grund seines Wesens und durch sein Wesen allein (entsprechend der Lehre des Gubbái und abu Háschim)."

„Gott kann (133) nicht auf Grund eines zeitlich entstehenden Willensentschlusses (was die liberalen Theologen — Logosidee — und Anhänger des Karrám lehren), wollend sein." Nach Karrám erschafft Gott seinen eigenen Willensentschluß.

Wirken.

Ein aristotelischer Zug in der Gottesvorstellung liegt in dem Prinzipie ausgedrückt (27, 12): „Notwendig tritt in die Existenz alles, dessen Dasein Gott denkt; und unmöglich ist, dessen Nichtsein Gott denkt."

„Die Einwirkung (109 Mitte) des Ewigen auf das Zeitliche hängt nicht von einer zeitlich entstehenden Bedingung ab."

Gott ist zu nichts (Vergeltung im Jenseits) verpflichtet, während nach den liberalen Theologen Gott zum Spenden der Gnaden und der Ausführung der Vergeltung, im besonderen nach der Schule von Bagdad zur Vollziehung der Strafe und des Besten in der Weltleitung verpflichtet ist (147 f).

Gott wirkt nicht, um einen außergöttlichen Zweck zu erreichen (entgegen der Lehre der liberalen Theologen 148, 1).

Um zur Erkenntnis Gottes zu gelangen, bedürfen wir keines Lehrers (also keiner Offenbarung — eine liberale Thesis) entgegen den Behauptungen der Häretiker (d. h. der Ultraorthodoxen!).¹⁾ Wenn wir erkennen, daß die Welt kontingent ist und daß jedes kontingente eine Ursache hat, so sehen wir damit zugleich ein, daß die Welt eine Ursache (Gott) haben muß, — und zwar mit den natürlichen Kräften des Verstandes, auch ohne Lehrer.“

„Die Widerlegung der extremen Orthodoxen stützt die große Menge unserer (der ascharitischen) und der liberalen Richtung auf zwei Gründe. 1. Erforderte die Erkenntnis eines Dinges einen Lehrer, dann erfordert die Erkenntnis, daß dieser ein Lehrer ist, einen anderen Lehrer et sic in infinitum. 2. Daß der Lehrer die Wahrheit sagt, wissen wir nur dadurch, daß Gott ihn durch Wunder bestätigte. Wenn nun die Erkenntnis Gottes auf Gottes Wort selbst beruhte, ergäbe sich ein *circulus vitiosus*. Diese beiden Gründe sind nun aber nach meiner (Rázi 25) Ansicht nicht stichhaltig.“

„Unsere Gegner argumentierten weiter: 1. Wir konstatieren eine dauernde Meinungsverschiedenheit zwischen den Kindern der Welt. Wäre nun der Verstand aus sich befähigt, die Wahrheit zu erfassen, dann würde sich dies anders verhalten. 2. Ferner sehen wir, daß der Mensch (auf sich allein angewiesen) nicht fähig ist, die geringste

¹⁾ Darin zeigt sich deutlich, daß die Schule des Aschari 935+, der Rázi angehört, eine Vermittlungstheologie darstellt, die von ultraorthodoxer Seite als liberal aufgefaßt wurde (vergl. Goldziher: ZDMG Bd. 52 S. 155 u. a. a. O.).

Wissenschaft zu erlangen. Er muß vielmehr einen Lehrer haben, der ihn führt." Darauf entgegnet Rázi, die Rechte der Vernunft verteidigend: „ad 1. Wenn jemand in dieser Weise philosophiert, ohne zu einem eigentlichen Wissen zu gelangen, dann gilt von ihm das Erwähnte (daß er eines Lehrers bedarf). ad 2. Über die Schwierigkeit des Erkennens streiten wir nicht. Die Unmöglichkeit derselben leugnen wir aber, sonst ergäbe sich eine unendliche Kette¹⁾ (da kein in sich evidenter Ausgangspunkt der Erkenntnis vorhanden ist).“

Wir können (136) das Wesen Gottes durch Negation der Unvollkommenheiten und Rückschluß aus seinen Wirkungen erkennen. Sein eigentliches Wesen bleibt uns aber verborgen.

B. Die Psychologie des Geistes.

I. Wesen und Eigenschaften der Seele.

In die Lehre von den Akzidenzien des Lebewesens gehört auch das seelische Prinzip, von dem bisher noch kein anderer als die Theologen unserer Schule geredet hat.²⁾ Viele identifizierten dasselbe mit Befehl, Verbot und Nachricht als geistig erfaßbaren Dingen, die in jeder Sprache einzeln durch ein besonderes Wort wiedergegeben werden. Es sind deshalb verschiedene unkörperliche Realitäten, die

¹⁾ Rázi übt in freier Weise Kritik an seiner eigenen Schule. Tusi bemerkt dazu: „Die extrem orthodoxen Gegner leugnen nicht, daß die Prämissen des Gottesbeweises ihre Konklusionen konsequent ergeben. Wir (Tusi) lehren vielmehr: Dieser Beweis allein genügt nicht und führt uns nicht zur Erlösung (vom Zweifel).“

²⁾ Tusi: „Das seelische Prinzip ist das Denken, das innerhalb des Geistes (der Vorstellungswelt) kreist. Es wird in seiner Existenz erwiesen sowohl durch Andeutungen als auch Hinweise (Indizien). Der Beweis für seine Existenz ist folgender: Befiehlt der handelnde Mensch seinem Diener etwas, so findet er in seinem Selbstbewußtsein notwendigerweise einen Inhalt, der den Gehorsam des Dieners erfordert. Auf diesen psychischen Inhalt weist er durch äußere Kennzeichen hin

der Seele inhärieren. Sie bedeuten nicht die Vorstellung von dem Buchstaben; denn diese folgt auf jene (das Wort, den Befehl usw.) und ist entsprechend der Verschiedenheit jener auch selbst wesentlich verschieden. Jene Wesenheiten aber (die das seelische Prinzip — nafs — ausmachen) sind in keiner Weise wesentlich verschieden. Unter Befehl versteht man nicht einfachhin den Willen; denn Gott befiehlt manchmal das, was er nicht will¹⁾, und er will vielfach, was er nicht befiehlt (ja sogar verbietet). Es ist klar, daß man unter Befehl nicht Wissen, Macht und Lebensbetätigung versteht. Folglich muß man eine besondere Art geistiger Tätigkeit annehmen.

II. Die Tätigkeiten der Seele.

a) Der Denkvorgang.

Die Begriffsbildung. Das Problem der angeborenen Ideen. „Es gibt Begriffe, die nicht erworben, sondern uns durch unsere Natur gegeben sind“ (3). „Der Mensch kann nur dasjenige begrifflich fassen, was er 1. sinnlich wahrnimmt oder 2. in der Natur seiner Seele vorfindet und zwar a) Inhalte wie Freude und Schmerz, und b) Inhalte, die erworben werden auf dem Wege intuitiven Erkennens²⁾, wie die Begriffe des Seins, des Einen

oder durch äußere Hinweise und Schriftzeichen (die seinen Befehl enthalten). Dies besagt die Lehre vieler. Von abu Háschim wird berichtet, er habe eine Lehre über das seelische Prinzip aufgestellt, das er die Bewußtseinsvorgänge (hawátir) nannte. Er lehrte, daß der Träger eines Bewußtseinsvorganges dieselben hört und direkt wahrnimmt.

¹⁾ Er gibt allgemeine Befehle durch religiöse Vorschriften, bewirkt aber sodann durch seinen Willen, daß die Menschen diese Befehle vielfach übertreten.

²⁾ Rázi scheint die allgemeinsten metaphysischen Begriffe als angeboren bezeichnen zu wollen, obwohl er sich vorsichtigerweise nicht mit ganzer Klarheit ausdrückt. Das „intuitive Erkennen“ könnte sich eventuell auf äußere Objekte erstrecken, die in unsern Geist die allgemeinsten Begriffe wie in eine unbeschriebene Tafel einzeichnen (Aristoteles).

der Vielheit, oder was er 3. durch Verstand und Phantasie aus diesen zwei Arten von Inhalten kombiniert. Die Induktion (die die einzelnen Begriffe analysiert) bestätigt diese von allgemeinen, deduktiven Gesichtspunkten ausgehende Aufstellung" (5).

„Auch solche Philosophen, die behaupten, der Begriff sei etwas Erworbenes, stimmen darin überein, daß nicht alle Begriffe erworben sein können, sonst müßte sich eine unendliche Kette oder ein *circulus vitiosus* ergeben (da man ohne angeborene Ideen keinen festen Ausgangspunkt für die Begriffsbildung hat). Es muß also Begriffe geben, die nicht erworben werden können. Als unbestritten kann ferner gelten, daß auf jeden Begriff sich ein nicht erworbenes (in sich evidentes) Urteil aufbaut. Dann muß also der Begriff selbst ebenfalls nicht erworben¹⁾ sein. Begriffe aber, die die Voraussetzung für erworbene Urteile abgeben, können selbst sowohl erworben als auch angeboren sein. Das Prinzip der Begriffsbildung (*alkasib*) kann nicht mit dem erworbenen Begriffe identisch sein" (5). Sodann besteht die Tatsache, daß wir danach streben, uns Begriffe zu bilden. *Ignoti autem nulla cupido*. Würden wir aber den Begriff bereits ganz erkannt haben, so würden wir ebensowenig nach ihm streben, als wenn wir ihn in keiner Weise erkannten.²⁾ Es muß also in der Natur unseres Geistes eine Anlage vorhanden sein, die einesteils eine gewisse Kenntnis dar-

¹⁾ Tusi bemerkt: „Es gibt innerlich evidente (nicht erworbene d. h. nicht deduzierte) Urteile, die sich auf erworbene Begriffe aufbauen, z. B. das Urteil: Jede Zahl ist entweder einfach oder zusammengesetzt (5 ad 4).“

²⁾ Das Prinzip dieser Deduktion ist: Das bereits Wirkliche verwirklichen zu wollen ist ein Unding (4 Z. 2). Rázi gibt in der Frage, inwiefern die Erkenntnis das Ding erfasse, zu, daß der Geist ein Ding in einer gewissen Hinsicht erkennen, in einer anderen ignorieren könne. Daher ist der Beweis aus dem Prinzip: Das Unbekannte wird nicht erstrebt, im Widerspruche mit den sonstigen Lehren Rázis, da zwischen bekannt und unbekannt das Mittelglied des teilweisen Erkennens liegt (Tusi z. St. 4).

stellt, andernteils noch keine vollständige Erkenntnis bedeutet. Dies sind die psychisch unbewußt in uns schlummernden allgemeinsten Begriffe, von denen die Funktion des Definierens ihren Ausgang nimmt (4). Ferner: Das Erkennen besteht darin, daß wir uns einen Gegenstand durch Begriffe deutlich machen. Diese Begriffe, die sich wie die *instrumenta cognitionis* verhalten, werden von jeder Begriffsbildung vorausgesetzt. Sie sind ein logisches und psychologisches prius; denn ein Ding kann nicht durch sich selbst wie durch eine erklärende und vermittelnde Idee erkannt werden. Sonst wäre es schon eher erkannt als es erkannt ist (4). Jeder Begriffsbildung liegen also angeborene Ideen zu Grunde, durch die die Erkenntnis der Dinge in uns vermittelt wird.

„Die vernünftige Seele erkennt (168, 1) die individuellen Dinge, was der Lehre des Aristoteles und Avicenna widerspricht. Im Menschen ist etwas, das das Universelle von dem Partikulären aussagt. Dieses Substrat muß also beide erkennen. Nun aber ist es die (rein geistige) Seele, die das Universelle erfaßt. Folglich ist sie es auch, die das Partikuläre erkennt. Das Erkennen ist nämlich nicht nur das Einprägen der Erkenntnisform (in das Subjekt, sondern eine besondere Tätigkeit). Auch nach eurer (der griechischen) Lehre ist das in die Phantasie eingeprägte Bild nicht schlechthin identisch mit der Wahrnehmung, sondern höchstens Bedingung derselben. Weshalb sollte es also nicht möglich sein, daß die Erkenntnisform in ein materielles Organ eingeprägt wird und daß die Seele dieselbe dann betrachtet und erkennt?“

„Zu den Akzidenzien des Lebewesens (68) gehören die Überzeugungen. Diese sind Inhalte, die das Lebewesen in sich vorfindet, und deren Verschiedenheit von anderen es denkwortwendig und direkt erkennt.¹⁾ Sie be-

¹⁾ Tusi: Diese Definition umfaßt alle Inhalte des Selbstbewußtseins, wie Hunger, Durst usw. Das Richtige ist, sie zu definieren als Dinge, über die man positiv oder negativ urteilen kann.

stehen entweder aus bestimmten oder unbestimmten (wörtl.: unschlüssigen) Urteilen. Kongruiert das bestimmte Urteil nicht mit einem Objekte der Außenwelt, so bedeutet es einen Irrtum. Kongruiert es, so beruht diese Kongruenz entweder nicht auf einer *causa adaequata* — die auf Autorität angenommene Überzeugung — oder doch. Letzteres ist entweder die begriffliche Fassung der beiden Termini, des Prädikates und Subjektes — die evidenten Erkenntnisse — oder die Sinneswahrnehmung — die denknotwendigen Erkenntnisse¹⁾ — oder der Beweis — die spekulativen Erkenntnisse.

Ist bei dem unschlüssigen Erkennen die Unschlüssigkeit nach beiden Seiten gleich, so haben wir den Zweifel. Überwiegt die eine²⁾ über die andere, so ist die überwiegende die Vermutung, die andere die Einbildung. Da die Stufen der Intensität unbestimmt viele sind, sind auch die Grade der Vermutung und Einbildung unbestimmt zahlreich.

Über die Definition des Wissens war man verschiedener Ansicht. Nach meiner (Rázi 69, 7) Meinung ist ihr Begriff evident; denn alles andere als das Wissen wird nur durch dieses klargelegt. Es kann daher nicht zugleich umgekehrt die Natur des Wissens erklären.³⁾ Ferner erkenne ich mit Denknötwendigkeit, daß ich meine eigene Existenz erkenne. Der Begriff des Wissens ist nun aber ein Teil dieser Erkenntnis. Der Teil einer evidenten Er-

¹⁾ Tusi: „Nach der Terminologie sind die denknotwendigen Erkenntnisse (darurijat) nicht ausschließlich die Daten der sinnlichen Wahrnehmung.“

²⁾ Tusi: „Vermutungen und Einbildungen gehören nach den Theologen nicht in das Genus der Überzeugungen. Beide sind vielmehr nach ihrer Lehre besondere Arten eines anderen Genus.“

³⁾ Tusi: „Verlangt man eine Definition des Wissens, so sucht man ein Wissen von dem Wissen. Das Außerwissenschaftliche wird nun aber durch die Wissenschaft, nicht durch das Wissen vom Wissen klargelegt. Es ist dabei nicht unmöglich, daß das Wissen etwas anderes erklärt und daß das andere die Erkenntnis des Wissens selbst beleuchtet.“

kenntnis muß auch selbst evident sein. Daher ist also der Begriff des Wissens evident.

Andere lehren: Das Wissen ist etwas Negatives. Diese Behauptung ist unrichtig; denn dann wäre es auch die Negation des ihr Konträren. Ist dies nun negativ, dann ist es die Negation des Wissens. Dies selbst muß dann also positiv sein.¹⁾ Ist es aber etwas Reales, dann kann man dessen Negation von dem Wissen aussagen. Das Nichtsein wird also damit als Wissendsein bezeichnet.²⁾

Nach anderen ist das Wissen die Einprägung einer dem Objekte gleichstehenden Wesensform (als Erkenntnisform) im Wissenden, was unzutreffend ist; denn dann müßte derjenige, der Hitze und Kälte erkennt, selbst heiß und kalt sein.³⁾ Man entgegne nicht, das Eingeprägte sei nur die Form und das Abbild des Objektes; denn darauf erwidern wir: Ist die Form in der Wesenheit dem Objekte vollständig gleich⁴⁾, so ergibt sich das Unmögliche; sonst ist ihre Lehre ungültig (da wir nach ihr das Wesen nicht vollständig erfassen könnten). Ferner ergibt sich

¹⁾ Tusi: „Dieser Beweis enthält eine Schwierigkeit. Ist nämlich der Gegensatz des Wissens das absolute Nichtsein, dann ist das Wissen das absolute Sein. Ist es aber etwas Negatives, dann ist das Wissen noch nicht als Negation dieses etwas Positives; denn die Negation eines partikulären Negativen bedeutet noch nicht etwas Positives.“

²⁾ Tusi: „Daraus ergibt sich die Begründung dessen, was er widerlegen wollte; denn die Bestimmung des Nichtseins ist nichts Positives. Das Wissen ist also etwas Negatives (was Rázi widerlegen will).“

³⁾ Tusi: „Diese Widerlegung ist unrichtig; denn jene (die Griechen) lehrten, es sei die Einprägung einer der Hitze gleichwertigen Form, die sich von der Form des Dinges unterscheidet. Der Mensch ist z. B. vernünftig. Seine Erkenntnisform ist es jedoch nicht.“

⁴⁾ Tusi: „Dies ist die Erkenntnisform nicht. Sie ist die Wesenheit oder eines ihrer Individua, nicht deren reale Wesensform. Besteht zwischen beiden eine spezifische Verschiedenheit, dann ist die Erkenntnisform von der Wesenheit verschieden, und es besteht ferner die Möglichkeit, daß nur die Summe des Allgemeinen und Besonderen (also nur die konkrete Hitze) bewirkt, daß das Substrat heiß wird.“

daraus, daß die Mauer, die Hitze und Kälte in sich trägt, wissend sei.¹⁾ Man könnte einwenden: Daß die Wesenheit eines Dinges in irgend einem Substrate wirklich wird, ist eventuell eine sinnliche Wahrnehmung, so, wenn das Objekt ein sinnlich Wahrnehmbares sein kann. Darauf erwidern wir: Besteht das Wahrnehmen darin, daß die Erkenntnisform wirklich wird, so ist der Wahrnehmende derjenige, in dem es aktuell auftritt. Die Gegner stellten folgende Beweise auf: Wir unterscheiden die Erkenntnisinhalte. Dann also muß das Erkennen selbst objektiv sein. Denn das reine Nichtsein kann keine Unterscheidung zulassen, und zugleich entspricht manchmal dem Erkannten nichts Positives in der Außenwelt. Daher muß also das Wissen selbst im Verstande positiv sein. Darauf antworten wir: Aus diesem Beweise ergibt sich, daß die vollständige Wesenheit des Erkannten im Geiste präsent ist.²⁾ Wer sich also das Meer vorstellt, in dessen Phantasie muß die vollständige Wesenheit des Meeres präsent sein, was das evidente Erkennen als unrichtig einsieht.

Nach der Lehre anderer ist das Erkennen etwas Relatives. Dieses ist das Richtige, insofern wir nicht auffassen können, daß irgend ein Subjekt erkennt, wenn wir ihm gegenüber nicht ein erkanntes Objekt (als Terminus der Relation) annehmen. Die Vertreter dieser Lehre nennen die vorliegende Relation die Richtung auf das Objekt.

¹⁾ Tusi: „Dieser Beweis ist unrichtig; denn die Gegner lehrten: Die Wahrnehmung besteht darin, daß die Erkenntnisform in demjenigen Substrate wirklich wird, das für dieselbe aufnahmefähig ist und bestimmte Bedingungen bewirkt (nicht in jedem beliebigen Substrate). Wenn wir z. B. sagen: Der Reichtum besteht darin, daß der Besitz bei demjenigen eintritt, der für denselben aufnahmefähig ist, so ergibt sich daraus nicht, daß der Esel, bei dem Geldvorräte liegen, reich ist; denn er ist nicht aufnahmefähig.“

²⁾ Tusi: „Diese Ausführung stützt sich darauf, daß Rázi nicht unterscheidet zwischen dem Dinge der Außenwelt und seiner Erkenntnisform. Diese verhält sich so, daß dieselbe mit dem Objekte des Erkennens übereinstimmt (sodaß das Erkennen also wahr ist), wenn es überhaupt existiert.“

Damit behauptet man zugleich, daß ein anderes Ding real sei.¹⁾ Andere lehren: Die Wissenschaft ist ein Akzidens, das mit Notwendigkeit das Wissendsein des Subtrates bewirkt. Dieses Wissendsein ist ein Zustand, der sich auf das Objekt bezieht. Die Vertreter dieser Lehre stellten also drei Dinge auf (1. das Wissen, der verursachende Modus, 2. das Wissendsein, der verursachte Modus und 3. die Beziehung zum Objekte). Wir jedoch lehren nur diese Beziehung zum Objekte (als das Wesen des Wissens). Das Wissendsein aber und das Wissen können nicht als real (und unterschieden von der Relation) nachgewiesen werden.

Man war darüber verschiedener Meinung, ob ein und dieselbe Wissenschaft sich auf zwei Objekte erstrecken könne. Nach meiner Meinung ist zu sagen: Wenn wir das Wissen identifizieren mit der Beziehung zum Objekte, dann ist dieses nicht möglich; denn man kann sich denken, daß das Subjekt ein einziges Objekt erkennt, indem zugleich das andere ungewußt bleibt. Bestände nun aber keine Verschiedenheit der beiden Objekte, dann wäre dies nicht möglich. (Wenn aber die Objekte verschieden sind, kann ein und dieselbe Relation sich nicht auf diese als Termini beziehen.) Versteht man aber unter Wissen das Akzidens, das die Beziehung zum Objekte verursacht, dann ist das Gesagte nicht unmöglich; denn das Wissen, das sich z. B. auf das Objekt erstreckt, daß das Schwarze dem Weißen konträr ist, könnte die Kontrarietät beider nicht erkennen, wenn es sich nicht auf beide zugleich erstreckte. Es würde nur die Kontrarietät im allgemeinen

¹⁾ Tusi: „Ist das Objekt des Erkennens, das Rāzi als Terminus der Relation des Wissens annimmt, nicht existierend, wo kann es da überhaupt sein, wenn es nicht im Geiste ist? Derjenige, der das Erkennen die Relation der Beziehung zum Objekte nannte, ist Bahili +990 (abul Hasan el Basri) und seine Anhänger. Die Lehre, das Wissen sei ein Akzidens, das in notwendiger Kausalwirkung das Wissendsein des Subjektes bewirkt, ist die Lehre der Verteidiger der Modustheorie (abu Hāschim). Im allgemeinen ist die Beziehung auf ein Objekt ohne dieses Objekt als Terminus der Beziehung undenkbar.“

auffassen. Unsere Diskussion erstreckt sich aber nicht auf dieses (universelle) Wissen, sondern auf dasjenige, das sich auf diese individuelle Kontrarietät richtet. Bezieht sich aber das Wissen auf beide zugleich, dann haben wir das, was wir beweisen wollen.

Diejenigen Philosophen, die diese Möglichkeit zugeben, unterscheiden ferner noch folgendes: Verhalten sich zwei Objekte des Erkennens so, daß das eine erkannt wird, während das andere unerkannt bleibt, dann ist es unmöglich, daß sich ein und dasselbe Wissen auf beide zugleich erstreckt.¹⁾ Zwei Objekte des Erkennens aber, von denen das eine nicht ohne das andere erkannt werden kann, müssen mit ein und demselben Wissen erkannt werden. Diese Unterscheidung ist nach meiner Ansicht unrichtig; denn das Wissen von der Kontrarietät des Schwarzen und Weißen erstreckt sich auf zwei verschiedene Objekte, die sich so verhalten, daß das eine ohne das andere erkannt werden kann.²⁾

Das Erkannte im universellen Sinne kann in gewisser Weise erkannt, in gewisser Weise unerkannt sein. Diese beiden Beziehungen sind von einander verschieden. Die Beziehung des Bekanntseins enthält keine Universalität (Unbestimmtheit), die des Unbekanntseins ist jedoch unerkenntbar. Wenn beide sich aber in einem Objekte ver-

¹⁾ Tusi kritisiert: „Wenn du das Wissen definierst als die Beziehung zum Objekte, dann kann sich das Wissen auf die Summe als Ganzes erstrecken. Dann gehören die Teile in die Summe. Das Wissen erstreckt sich sodann auf zwei verschiedene Dinge, während du dieses für unmöglich hältst.“

²⁾ Tusi: „Das Objekt dieses Wissens ist dann die Kontrarietät im allgemeinen. Es erstreckt sich also nicht auf zwei verschiedene Dinge. Dies ist jedoch unfaßlich; denn die Kontrarietät kann nur zwischen zwei verschiedenen Dingen erkannt werden. Der Unterschied zwischen der Kontrarietät im allgemeinen und besonderen besteht nur in der Determination, die in dem einen Falle existiert, in dem anderen nicht (nicht darin, daß das Universelle keine zwei verschiedenen Dinge zum Objekt hätte).“

einigen, dann tritt die Vermutung auf, daß das universelle Erkennen sich von dem partikulären unterscheidet.¹⁾

Die Erkenntnisse, die sich auf verschiedene Objekte erstrecken, sind wesentlich verschieden, eine Behauptung, die der meines Vaters widerspricht.²⁾ Der Beweis meiner Thesis ist folgender: Die Spekulation ist der Erkenntnis der Schlußfolgerung konträr (denn sie hört mit dieser auf). Sie ist aber bedingt durch die Erkenntnis des Beweises. Ferner ist die Überzeugung von der Ewigkeit des Körpers der Überzeugung von seinem zeitlichen Entstehen konträr, zugleich aber bedingt durch die Erkenntnis der Wesenheit des Körpers und der des Nichtseins und des Entstehens.

Alle Wissenschaften sind denknotwendig³⁾; denn die Wissenschaften sind entweder ursprünglich denknotwendig (wie die ersten Prinzipien) oder von diesen in denknotwendiger Konsequenz abgeleitet. Wenn die Möglichkeit einer Unsicherheit in der Deduktion, wenn auch in noch so entfernter Weise bestehen bleibt, kommt keine Wissen-

¹⁾ Tusi: „Daraus ergibt sich, daß dasjenige, worin die beiden Beziehungen sich vereinigen (das Universelle), verschieden ist von den beiden Beziehungen selbst (die sich auf partikuläre Bestimmungen des Objektes erstrecken).“

²⁾ Tusi: „Sein Vater lehrt: Die Wissenschaften sind alle wesensgleich. Durch die Verschiedenheit ihrer Objekte wird keine wesentliche Verschiedenheit der Erkenntnisse begründet. Rázi behauptet hingegen, die Bedingung sei von dem Bedingten verschieden, und ferner lehrte er, die Überzeugungen verhalten sich konträr zu einander und hängen von wesentlich verschiedenen Bedingungen ab. Denn die Überzeugung von der Ewigkeit des Körpers hängt ab von der Erkenntnis des Körpers und der Ewigkeit. Der Vater des Rázi lehrt jedoch: Die Wissenschaft enthält als solche keine wesentlichen Verschiedenheiten auf Grund ihrer äußeren Objekte. Daher müssen die Erkenntnisse auf Grund ihrer selbst alle wesensgleich sein, während ihre Verschiedenheit sich nur auf die Verschiedenheit der äußeren Objekte gründet (in diesem Sinne also nur eine akzidentelle ist).“

³⁾ Tusi: „Unter denknotwendig versteht Rázi hier das sichere, nicht das evidente, noch auch das sinnlich Wahrnehmbare; denn vorher sagt er: Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge sind die denknotwendigen. Vielfach bezeichnet man alle sicheren Erkenntnisse als denknotwendig, übereinstimmend mit der Terminologie des Aschari.“

schaft zustande. Dann also müssen alle Wissenschaften denknötwendige sein.

Übereinstimmend lehrten die Philosophen: Die Erkenntnis des Prinzipes kann keine erworbene ¹⁾, zugleich aber die Ableitung eine denknötwendige sein, sonst muß bei Auftreten eines Zweifels der Zweifel auch für die abgeleitete Erkenntnis gelten. Dadurch wird aber das denknötwendige zu einem nichtdenknötwendigen, was unmöglich ist.

Man war verschiedener Ansicht in der Frage, ob die Überzeugung von zwei konträren Inhalten auf Grund ihrer selbst oder eines anderen Dinges, das ein ablenkendes Motiv darstellt, nicht zugleich im Geiste präsent sein können. Das Wahrscheinlichste ist, daß die Kontrarietät eine auf dem Wesen beruhende ist; denn die Bedingung für ein definitives, positives Urteil ²⁾ ist die, daß sein kontradiktorisches Gegenteil in keiner Weise möglich ist, sodaß also jenes Urteil ohne die genannte Bedingung nicht eintreten kann.

Manche Philosophen lehren: Das Nichtseiende ist unerkennbar; denn jedes Erkennbare unterscheidet sich von anderen (Dingen). Jedes sich unterscheidende ist aber positiv. Daher muß also jedes Erkennbare positiv sein. Dagegen wandte man ein: Wenn man die nichtexistierenden Objekte als unerkennbar bezeichnet, so setzt dieses den Begriff des Nichtseienden voraus; denn über das, was man nicht begrifflich fassen kann, kann man kein Urteil

¹⁾ Tusi: „Versteht man unter Prinzip die Urteile, auf die sich andere Urteile aufbauen, so ist dies richtig. Versteht man unter Prinzip etwas allgemeineres, so bleibt ein Zweifel vorhanden; denn die Begriffe können erworbene sein und zugleich die in diese eingezeichneten Urteile denknötwendige.“

²⁾ Tusi: „Dieses definitive positive Urteil ist das sichere Urteil. Der Begriff der Überzeugung ist weiter als dieser. Das Richtige ist, zu behaupten, die Überzeugung, die nicht sicher ist, z. B. der Autoritätsglaube, kann unmöglich zugleich mit der ihr konträren Überzeugung (die eine sichere ist) in der Seele bestehen, weil ein ablenkendes Motiv vorhanden ist.“

fällen. Auf diesen Einwand der ältesten Philosophen antwortete man: Das, was in der Außenwelt ein Nichtseiendes ist, kann im Geiste etwas Positives sein. Darauf entgegnete man: Das Positive im Geiste hat einen geringeren Umfang als das Positive im allgemeinen. Daher ist also das Erkennbare etwas Positives. Wir lehren jedoch die Möglichkeit der Erkenntnis von etwas Nichtpositivem; denn der Begriff des im Geiste Positiven ist unsicher. Wenn wir z. B. erkennen, daß ein zweiter Gott nicht existiert, dann ist die Präsenz desselben im Geiste unmöglich; denn der zweite Gott ist ein solcher, dessen Dasein ihm wesenhaft anhaftet. Das im Geiste Präsenze besitzt jedoch nicht diese Eigenschaft. Wenn du nun entgegnest: Dieses im Geiste Präsenze ist der Begriff des zweiten Gottes, nicht er selbst, so erwidere ich: Die Schwierigkeit kehrt auf diese Weise zurück; denn die Untersuchung erstreckt sich nur auf das Objekt dieses Begriffes (nicht auf den Begriff selbst als ens logicum); denn bedeutet derselbe eine reine Negation, wie kann er dann irgendwo vorhanden sein? Ist er aber irgendwie positiv, so besteht er entweder im Geiste oder in der Außenwelt. Die Schwierigkeit bleibt also bestehen.¹⁾

Intellectus primorum principiorum (Verstand).

Es ist bekannt, daß der Verstand das Wissen von der Notwendigkeit der notwendigen und der Unmöglichkeit der unmöglichen Dinge ist²⁾; denn wäre der Verstand

¹⁾ Tusi: „Der Begriff des zweiten Gottes bedeutet die Wesensverwandtheit eines von zwei verschiedenen Dingen mit dem anderen. Daraus ergibt sich die Übereinstimmung in einem gemeinsamen Begriffe und zugleich die Unmöglichkeit der Existenz, weil dieselbe von dem Wesen Gottes verschieden sein müßte. Ein solches Ding kann in der Außenwelt nicht existieren. Ohne diese logischen Beziehungen legt man aber dem zweiten Gotte die Bestimmung der Notwendigkeit bei, insofern er mit Gott wesensverwandt ist.“

²⁾ „Er ist der Träger der religiösen Verpflichtung.“

nicht zu den Wissenschaften zu rechnen, dann könnte beides von einander getrennt werden. Dies aber ist unmöglich; denn es kann keinen Verständigen geben, der keine wissenschaftliche Erkenntnis hätte, noch einen Wissenden, der kein Verständiger wäre. Ebenso wenig ist der Verstand das Wissen von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen, weil dieses sich auch bei den Tieren und Verrückten findet (der Verstand aber nicht). Daher ist er das Wissen von den universellen Dingen. Dies gehört nun aber nicht in den Bereich der spekulativen Wissenschaften; denn diese sind bedingt und abhängig von dem Verstande. Bedeutet also der Verstand diese spekulativen Wissenschaften, dann wäre ein Ding von sich selbst abhängig und bedingt, was unmöglich ist. Daher bedeutet er die universellen und evidenten Wissenschaften.

Man könnte einwenden: Weshalb behauptest du, daß die Verschiedenheit zweier Dinge zur Folge hat, daß beide von einander getrennt werden können? Substanz und Akzidens sind doch von einander verschieden, hängen jedoch notwendig zusammen. Ebenso Ursache und Wirkung. Antwort: Wir könnten dieses zugeben, jedoch ist der Verstand manchmal von dem Wissen trennbar z. B. im Schlafen oder Erwachen, das uns nicht die Notwendigkeit der notwendigen, noch die Unmöglichkeit der unmöglichen Dinge ins Bewußtsein zurückruft. Daher ist also klar, daß der Verstand eine Naturkraft ist, mit der jene evidenten Erkenntnisse bei der Integrität der äußeren Sinnesorgane notwendig verbunden sind.

b) Das Wollen und Handeln.

Zu den Akzidenzien des Lebensprinzipes gehört die Fähigkeit zu Handeln. Diese bedeutet nach unserer Lehre: die Integrität der Glieder. Dies ist eine vernünftige Ansicht. Wenn man etwas anderes damit bezeichnet, so ist dies viel umstritten. Die Anhänger unserer Schule argumentierten: Die Bewegung des nach freier Wahl Handelns

den unterscheidet sich von der des aus Furcht Handelnden. Diese Unterscheidung beruht aber nur auf der bestimmten Eigenschaft (die zu der Integrität der Glieder als eigentliches Wesen der freien Handlung hinzukommt). Man kann ihnen entgegen: Wann tritt diese Unterscheidung ein, vordem das Subjekt mit der Handlung ausgestattet wird, oder gleichzeitig mit ihr? Das erste ist nach deiner Behauptung auszuschließen; denn du sagst nicht, daß die Fähigkeit der Handlung vorausgehe. Das Gleiche gilt von dem Zweiten; denn ebenso wie der aus Furcht Handelnde die Bewegung, wenn sie existiert, nicht unterlassen kann, so kann auch der frei Wählende nicht die Handlung unterlassen, wenn sie vorhanden ist (in sensu composito)¹⁾; denn es ist unmöglich, daß das Ding zugleich sein und nicht sein kann. Ferner kann man die Frage stellen: Wann tritt diese Unterscheidung ein? Wenn Gott die Bewegung erschafft oder vorher? Das erste ist unmöglich; denn die freie Handlung ist unmöglich, indem Gott die Handlung erschafft. Das zweite ist ebenfalls unmöglich; denn die Handlung kann nicht wirklich werden, bevor sie Gott erschafft.

Gegen die liberalen Theologen, die Verteidiger der Willensfreiheit, kann man aufstellen: Wann tritt diese freie Wahl ein? Während die Motive zum Handeln sich das Gleichgewicht halten oder wenn eines über das andere das Übergewicht hat? Das erste ist unmöglich; denn bei dem Gleichgewichte der Motive ist die Handlung ausgeschlossen. Das Gleiche gilt von dem zweiten; denn hat das eine Motiv über das zweite das Übergewicht, dann ist das letztere notwendig, das erstere unmöglich. In beiden Fällen ist also die Möglichkeit der Wahl ausgeschlossen.

¹⁾ Tusi: „Darin liegt eine Schwierigkeit; denn der frei Wählende kann die Bewegung nicht unterlassen, wenn man annimmt, daß sie existiert. Weshalb könnte er dies aber nicht, wenn man jene Annahme nicht macht? Die freie Wahl ist ferner in dem Augenblicke, wenn Gott die Bewegung erschafft, unmöglich, nämlich bei der Annahme der Existenz der Bewegung. Ohne dieselbe ist sie jedoch möglich, da die Fähigkeit frei zu handeln besteht.“

Die Fähigkeit, frei zu handeln, besteht gleichzeitig mit der Handlung, entgegen der Lehre der liberalen Theologen. Wir begründen unsere Thesis damit, daß diese Fähigkeit ein Akzidens ist. Daher kann sie (wie jedes Akzidens) nicht kontinuierlich existieren (sondern nur diskontinuierlich). Ginge sie daher der Handlung voraus, dann könnte das Subjekt nicht die freie Macht über die Handlung ausüben; denn im Augenblicke der Existenz der Fähigkeit besteht nur die Nichtexistenz der Handlung, und das dauernde Nichtsein kann nicht Objekt dieser Fähigkeit sein. Im Augenblicke, in dem die Handlung eintritt, besteht dann keine Fähigkeit (frei zu handeln) mehr.¹⁾ Unsere Gegner argumentierten: Dem Ungläubigen liegt, während er ungläubig ist, die Pflicht des Glaubens ob. Könnte er nun aber während seines Unglaubens den Glauben nicht erlangen, dann wäre er zu etwas Unmöglichem verpflichtet. Ferner ist die Fähigkeit zu handeln deshalb erforderlich, damit die Handlung vom Nichtsein zum Sein übergehe. Im Augenblicke des Entstehens der Handlung ist dieselbe aber bereits seiend geworden. Daher ist für sie (also gleichzeitig mit der Handlung) keine Fähigkeit zu handeln mehr erforderlich. Müßte ferner die Fähigkeit auch in Gott gleichzeitig mit ihrer Wirkung bestehen, so ergäbe sich entweder die Ewigkeit der Welt oder das zeitliche Entstehen der Handlungsfähigkeit in Gott.

Antwort auf das erste: Diese Objection hat auch Gültigkeit gegen euch; denn im Augenblicke, in dem die Handlungsfähigkeit auftritt, kann das Subjekt die Handlung nicht ausführen (weil es noch indeterminiert ist), und im Augenblicke des Eintretens der Handlung besitzt es

¹⁾ Tusi: „Diese Darlegung stützt sich auf die Lehre, daß die Freiheitsfähigkeit ein Akzidens sei, und daß die Akzidenzien nicht kontinuierlich existieren können. Der angeführte Beweis ist jedoch nicht durchschlagend; denn diese Unmöglichkeit ergibt sich nur aus der Annahme, daß die Fähigkeit und die Handlung dem Subjekte zugleich anhaftet. Was jedoch bewiesen werden soll, ist die Unmöglichkeit, daß die Fähigkeit vor der Handlung, auf Grund ihrer selbst, nicht existieren kann.“

keine Macht mehr über die Handlung (weil es bereits zu ihr determiniert ist). Man könnte entgegenen: In diesem Augenblicke liegt dem handelnden Subjekte der Befehl ob, nicht etwa in demselben Augenblicke, sondern in einem zweiten zu handeln (der Befehl setzt aber die Freiheit voraus). Darauf entgegenen ich: Dies ist ein Sophisma; denn daß ein Subjekt eine Handlung hervorbringt, ist entweder identisch mit dem Hervorgehen der Handlung aus ihm oder etwas zu dieser Bestimmung Hinzutretendes. Im ersten Falle ist es unmöglich, daß das Subjekt ein Handelndes wird, bevor die Handlung in das Sein eintritt. Dann aber kann dem Subjekte nicht der Befehl obliegen, in demselben Augenblicke zu handeln. Im zweiten Falle ist diese Bestimmung, ein Handelnder zu sein, etwas Reales, das neu auftritt und deshalb eine Wirkursache erfordert. Die Diskussion über die Art und Weise, wie diese Ursache handelt, ist nun identisch mit der eben genannten. Daraus ergibt sich eine unendliche Kette.¹⁾

Auf die zweite Schwierigkeit ist zu erwidern, daß sie widerlegt wird durch die Lehre von Ursache und Wirkung oder Bedingung und Bedingtem, und auf die dritte, daß

¹⁾ Tusi: „Die erste Frage ist unangebracht; denn der Ungläubige hat die Pflicht, zu glauben, insofern er die freie Macht hat zu glauben, und zwar, solange er dieselbe besitzt. Insofern man aber annimmt (in sensu composito), daß der Unglaube gleichzeitig mit der Fähigkeit, zu glauben, vorhanden ist, liegt eine Verpflichtung zu etwas Unmöglichem vor. Dies ist zugleich eine Antwort auf die zweite Frage. Das Erfordernis einer Fähigkeit zu handeln liegt vor, damit die Handlung aus dem Nichtsein zum Sein übergehe. Sie liegt nicht vor, wenn sie gleichzeitig mit dem Entstehen der Handlung oder deren Nichtexistenz (also in sensu composito) gefaßt wird. Betreffs der dritten Frage kann man die Macht Gottes und die des Menschen nicht vergleichen. Betrachtet man aber die göttliche Macht gleichzeitig mit der Existenz oder Nichtexistenz der Willenshandlung, so bleibt für die freie Wahl keine Möglichkeit übrig. Betrachtet man das Vorhandensein der Handlungsfähigkeit gleichzeitig mit der Existenz der bestimmten individuellen Handlung, dann besitzt der Mensch keine Freiheit bezüglich dieser Handlung mehr, jedoch nicht infolge der Fähigkeit zu

das wirkende Agens für die Existenz der göttlichen Tätigkeiten damit gegeben ist, daß seine Macht sich auf diese Objekte zur Zeit ihres Entstehens erstreckt. Daß sie sich auch vordem auf dieselben bezieht, ist nicht erweisbar. Diese Bestimmung findet sich jedoch nicht in der menschlichen Fähigkeit zu handeln; denn dieselbe besitzt keine kontinuierliche Existenz.

Die Fähigkeit der freien Handlung kann nicht zugleich zwei Kontraria vollbringen entgegen der Lehre der liberalen Theologen. Der Beweis für unsere Thesis lautet: Unter Fähigkeit, frei zu handeln, versteht man die der Kontingenz (d. h. der Indifferenz für zwei kontradiktorische Gegensätze). Ferner gilt: Ist die Beziehung der Fähigkeit zu den beiden Seiten des Möglichen (dem Handeln und Nichthandeln) gleich, dann kann sie nicht ein kausales Prinzip für die Wirkung werden¹⁾, es sei denn, daß ein

handeln, sondern infolge der Annahme, daß die Fähigkeit gleichzeitig mit der Handlung zu nehmen sei. In diesem Falle (in sensu composito) muß die Handlung notwendig eintreten. Die Anführung des Beispiels von Ursache und Wirkung, Bedingung und Bedingtem ist wertlos; denn auch die Ursache kann vor der Existenz der Wirkung unmöglich die Kausalfunktion ausüben, ebensowenig in dem Augenblicke, wenn die Wirkung bereits wirklich ist. Die Behauptung, daß die göttliche Macht sich nur in dem Augenblicke, wenn ihre Handlung neu entsteht, auf ihr Objekt richtet, und daß dieser Umstand das wirkende Agens der Handlung sei, ist wertlos; denn die Handlung ist im Augenblicke ihres Entstehens (in sensu composito) notwendig, auch wenn keine Macht, frei zu handeln, gegeben ist."

¹⁾ Tusi: „Der Begriff bleibt ein und derselbe, wenn man ihn mit Fähigkeit zu handeln oder auch Vermögen betreffs des Kontingenten bezeichnet. Beide stimmen in einem Begriffe überein und unterscheiden sich nur in bezug auf ihre Objekte (im einzelnen). Versteht man nun unter der Fähigkeit, frei zu handeln, den gemeinsamen Begriff, dann kann sie sich auf zwei Kontraria zugleich erstrecken. Versteht man aber unter dieser Fähigkeit die Summe des Universellen und des differenzierenden Prinzipes (daß die verschiedenen Arten der Freiheit begründet), dann kann man den Terminus „Fähigkeit zu handeln“ nur aequivoce auf die einzelnen Arten anwenden, was keiner behaupten wird.“

determinierendes Prinzip auftritt.¹⁾ Dann also ist das Prinzip der Wirkung die Summe beider. Dasjenige, was wir als Fähigkeit, zu handeln, vorausgesetzt haben, ist dann nicht das eigentliche Prinzip der Handlung. Es ist also auch nicht die Fähigkeit, zu handeln, im eigentlichen Sinne. Befinden sich die antreibenden Motive aber nicht im Gleichgewicht, dann erstreckt sich die Fähigkeit, zu handeln, nur auf das überwiegende Objekt (eine freie Wahl ist dann nicht mehr vorhanden).

Nach der Lehre einiger Philosophen unserer Schule ist die Unfähigkeit zum Handeln eine positive Eigenschaft. Für diese Ansicht wird jedoch kein Beweis gebracht. Man behauptet: Es ist ebenso möglich, die Unfähigkeit als die Nichtexistenz der Fähigkeit²⁾ zu bezeichnen, als umgekehrt (die Fähigkeit als die Nichtexistenz der Unfähigkeit).

¹⁾ Tusi: „Daraus ergibt sich, daß die Fähigkeit, zu handeln, nur zugleich mit einem zu ihr hinzutretenden Momente Prinzip der Handlung wird. Dies aber ist gerade die Lehre derjenigen, die behaupten, daß die Fähigkeit, zu handeln, auf beide Kontraria sich zugleich erstrecken kann. Rázi behauptet jedoch das Gegenteil: Die Fähigkeit, zu handeln, ist ein Akzidens, das als solches keine zwei Zeiteinheiten hindurch kontinuierlich bestehen kann. (Vergl. die Lehre der Sautrantika von der Momentaneität des Seins.) Daher ist also die Fähigkeit, die gleichzeitig mit einem der beiden Kontraria besteht, verschieden von derjenigen, die gleichzeitig mit dem anderen besteht, besonders wenn jene Philosophen keinen Unterschied machen zwischen der Fähigkeit, frei zu handeln, und dem Prinzip, aus dem sich Handlung und Unterlassung notwendig ergeben.“

²⁾ Tusi: „Wenn die Fähigkeit, zu handeln, nur die Integrität der Glieder bedeutet, dann bezeichnet Unfähigkeit eine Schädigung, die den Gliedern anhaftet, und ist in diesem Sinne etwas Positives. Die Fähigkeit ist aber eher geeignet, nicht etwas Positives zu sein; denn die Integrität der Glieder ist die Nichtexistenz einer Schädigung, und wenn die Unfähigkeit, frei zu handeln, dasjenige Prinzip ist, wodurch sich die unfreie Bewegung von der freien des Wählenden unterscheidet, dann ist die Unfähigkeit etwas Positives. Vielleicht ist dies die Lehre jener Theologen. Ist aber die Fähigkeit, zu handeln, eine reale Form, die bei gleichzeitiger Integrität der Glieder eintritt, und die man als die Möglichkeit zum Handeln oder als die Ursache dieser Möglichkeit bezeichnet, dann ist die Unfähigkeit die Nichtexistenz dieser Form, also etwas Negatives, die Fähigkeit aber etwas Positives.“

Beide müssen also etwas Positives sein. Dieser Beweis ist nicht stichhaltig; denn beide Möglichkeiten sind ebenso gegeben.

Wille und Widerwille (74).

„Zu den Akzidenzien des Lebewesens zählen ferner Wille und Widerwille. Manche sind der Ansicht, Wille bedeute nur das Wissen des Lebewesens oder seine Überzeugung, oder die Vermutung, daß es aus seiner Handlung irgend einen Nutzen ziehen könne. Dies ist jedoch unrichtig; denn wir finden in unserer Selbstbeobachtung eine geordnete Hinneigung zu dieser Erkenntnis. Daher sind beide, Hinneigung und Wissen, von einander verschieden. Der Unterschied zwischen Wille und Begierde ist z. B. darin gegeben, daß der Mensch von Natur aus eine Abneigung gegen Medizin hat, die er aber dennoch will.¹⁾“

Manche lehren: Der Wille zu einem Objekte ist identisch mit dem Widerwillen gegen sein Kontrarium. Dies ist jedoch unrichtig²⁾; denn manchmal wollen wir ein Ding, ohne daß wir an sein Kontrarium denken.

Mit Entschluß bezeichnet man einen entschiedenen Willen, der nach einer Unschlüssigkeit eintritt. Unter Liebe versteht man ebenfalls einen Willen. Die Liebe Gottes zu den Menschen ist der Wille, sie zu belohnen; die Liebe des Menschen zu Gott ist der Wille, ihm zu gehorchen. Das Wohlgefallen Gottes an den Geschöpfen ist nach einigen der Wille, nach andern das Entfernen von Hindernissen.

¹⁾ Tusi: „Hinzuzufügen ist noch, daß ihm oder einem anderen dadurch ein Nutzen zuteil wird, den kein folgendes oder begleitendes Moment verhindert.“

²⁾ Tusi: „Aus dem Willen zu einem Objekte ergibt sich notwendig der Widerwille gegen sein Kontrarium unter der Voraussetzung, daß man sich desselben bewußt wird.“



Die Kontrarietät zwischen den beiden auf die Kontraria gerichteten Willensakten ist eine wesentliche.¹⁾ Die Willensakte führen schließlich auf einen notwendigen Willen, weil sich sonst eine unendliche Kette ergeben würde. Daher muß das gesamte geschöpfliche Wollen auf den Ratschluß und die Macht Gottes zurückgehen.

Die Handlung des Menschen muß eine adäquate Ursache haben. Diese ist nicht der Wille allein²⁾ (141).

Alle Handlungen entstehen also durch den Ratschluß und die bestimmende Macht Gottes (144). Dennoch bewirkt Gott, was auch Alláf (144, 9) betont, nicht das Böse. „Es besteht weder ein Zwang (durch Gott am Menschen) noch besitzt der Mensch die Macht, Dinge hervorzubringen, die nur der göttlichen Macht unterstehen (z. B. das Sein zu verleihen. Tusi 144 ad 1). Gott bewirkt alles, was neu entsteht, also auch die menschlichen Tätigkeiten.“

„Die Bewegung unserer Hand bewegt nicht den Körper (Leugnung der liberaltheologischen Lehre von den Konsequenzen der Handlungen; 145). Rázi: Gott erschafft die äußeren Vorgänge gewohnheitsmäßig bei und nach den entsprechenden menschlichen Handlungen (Occasionalismus).

„Unter dem Guten und Bösen (147, 1) versteht man, daß etwas der Natur entspricht oder ihr widerstrebt. Daß die menschlichen Handlungen wegen dieser beiden Bestimmungen Lohn oder Strafe verdienen, ist nur durch Offenbarung erkennbar.“

¹⁾ Tusi: „Der Wille zu einer Bewegung ist das Überwiegen ihrer Ausführung (wörtl.: Hervorgehens) über das Gegenteil, und der zur Ruhe ebenso. Wie nun diese beiden Objekte wesentlich in Opposition stehen, so auch die entsprechenden Willensakte. Andere lehren: Der Wille zu einer Bewegung wendet den Handelnden von dem Willen zur Ruhe ab. (Letzteres ist also als Nichtwollen der Ruhe rein negativ.)

²⁾ Gott erschafft im Menschen ein antreibendes Motiv, aus dem die Handlung notwendig erfolgt (147).

C. Die Psychologie des seelischen Prinzipes.

Die Akzidenzien, die dem Lebewesen anhaften, bilden verschiedene Arten z. B. die Lebenstätigkeit (Lebensprinzip). Versteht man darunter die körperliche Mischung oder die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung und Bewegung, so ist dieses eine vernünftige Auffassung. Versteht man aber darunter ein drittes, so muß man diesen Begriff klarstellen und einen Beweis dafür erbringen. Die meisten sind der Ansicht, das Leben sei eine Eigenschaft, auf Grund derer die Substanz erkennen und frei handeln kann. Sie bewiesen dies durch folgendes: Würde sich das Lebewesen nicht von der toten Materie durch eine besondere Eigenschaft unterscheiden, dann käme der toten Materie ebensogut wie dem Lebewesen die Eigenschaft des Erkennens und freien Handelns zu. Avicenna argumentierte in seinem Kanon: „Das abgeschnittene Glied besitzt noch Leben. Sein Lebensprinzip besteht nun entweder in der Kraft der sinnlichen Wahrnehmung und Bewegung oder in der Fähigkeit, sich zu ernähren oder in etwas drittem. Das erste ist nun unmöglich, denn das abgeschnittene Glied besitzt nicht mehr die Fähigkeit, sich zu bewegen oder zu empfinden. Das zweite ist ebenfalls auszuschließen, weil die Fähigkeit, sich zu ernähren, erloschen ist, obwohl das abgeschnittene Glied lebend bleibt, und weil diese Fähigkeit auch den Pflanzen zukommt, die kein Lebensprinzip haben. Damit ist also bewiesen, daß das Lebensprinzip ein drittes ist.“

Die Antwort auf das erste Argument lautet: Ebenso- gut könnte man behaupten, wenn die lebende Substanz sich nicht von einer anderen durch das Prinzip unterschiede, durch das sie lebend ist, dann könnte sie ebensowohl wie ein anderer lebend sein. Daraus ergibt sich, daß das erste Leben von einem anderen¹⁾ abhängt (sodaß

¹⁾ Tusi: „Diese Behauptung ist gegenstandslos; denn weshalb ergibt sich, daß dieses determinierte Prinzip eine zweite Eigenschaft

durch dieses die Unterscheidung herbeigeführt würde). Die Antwort unserer Gegner auf diese Schwierigkeit ist identisch mit unserer eigenen. Auf das zweite antworten wir: Weshalb ist es nicht möglich, zu behaupten, die Fähigkeit der Ernährung bleibe in dem abgeschnittenen Gliede bestehen, jedoch sei sie zu schwach, sich zu betätigen? Man könnte entgegnen: Die ernährende Kraft befindet sich auch in den Pflanzen. Darauf antworten wir: Damit unterstützest du unsere Behauptung, die ernährenden Fähigkeiten der Pflanzen und Tiere seien nach Art und Wesenheit durchaus verschieden und können daher in den Gesetzmäßigkeiten nicht übereinstimmen.

Entgegen der Lehre der griechischen Philosophen und liberalen Theologen behaupten wir: Ein Organismus ist für die Existenz des Lebens nicht erforderlich; denn eine Summe von vielen Teilen besitzt entweder ein einziges Leben, oder der Träger eines jeden Lebensatomes besitzt ein besonderes. Die erste Annahme bedingt die Inhärenz eines einzigen Akzidens in vielen Substraten, was unmöglich ist. Das zweite ist ebenfalls ausgeschlossen; denn die Teile sind wesensverwandt. Wenn daher die Möglichkeit, daß das Leben einem einzelnen Teile anhaftet, voraussetzt, daß ein anderes Leben einem anderen Teile inhäriert, dann verhält sich die Sache auf der anderen Seite ebenso, woraus sich ein *circulus vitiosus* ergibt.¹⁾

sein muß? Der Unterschied der beiden Fähigkeiten in der Ernährung der Pflanzen und Tiere liegt nicht nur in dem Begriffe selbst, sondern in dem Prinzip beider; denn das Prinzip der ersten ist die Pflanzenseele, das der zweiten die Tierseele. Die erste hat zum Objekte die einfachen Substanzen (mit denen sich die Pflanze ernährt), die zweite die zusammengesetzten Körper, mit denen sich das Tier ernährt. Die Verschiedenheit der Ursachen und Tätigkeiten begründet nun aber noch nicht eine wesentliche Verschiedenheit der Wirkung und des Wirklichen."

¹⁾ Tusi: „Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit der Vereinigung, Trennung und anderer Akzidenzien; denn wenn die Inhärenz der Vereinigung in jedem einzelnen Teile die des letzten Teiles voraussetzte, ergäbe sich ein *circulus vitiosus*. Wenn man jedoch lehrt: Die Inhärenz des Lebens in jedem Teile setzt voraus, daß dies sich mit anderen Teilen zu einer Einheit vereinigt, so ergibt sich kein *circulus vitiosus*.“

Das Sehen.

Zu den Akzidenzien des Lebewesens gehören die Wahrnehmungen (Rázi 76). Diese sind verschieden von dem Wissen; denn wir sehen das Ding und wenden dann das Auge von ihm ab. Diese beiden Zustände sind durchaus verschieden von einander, obwohl in beiden das Wissen von dem Objekte gleichmäßig eintritt. Die griechischen Philosophen¹⁾, Kabi und Haijât lehrten, das Sehen sei identisch mit dem Vorgange, daß der Augapfel eine Einwirkung empfängt von dem Bilde des gesehenen Objektes.²⁾ Die spekulativen Theologen müssen diese Thesis widerlegen, um beweisen zu können, daß Gott sehend und hörend sei.

Man war über die Natur des Sehens verschiedener Meinung. Einige lehrten, es bestände darin, daß Strahlen aus dem Auge hervorgehen. Dies ist jedoch unrichtig; denn sonst müßten die Strahlen in Verwirrung geraten, wenn starke Winde wehen. Ferner wäre es unmöglich, daß wir den halben Himmel sehen; denn es ist undenkbar, daß von unserem Augapfel so viele Körper hervorgehen, daß sie sich mit allen diesen Objekten vereinigen oder auf alle Körper, die sich mit unserem Blicke irgendwie kontinuierlich verbinden, wirken könnten.³⁾ Andere lehren:

¹⁾ Tusi: „Viele Philosophen bezeichnen die Wahrnehmungen als besondere (individualisierte) Wissenschaften, indem sie lehrten: Jedes Erkennen ist ein Wissen; jedoch ist nicht jedes Wissen ein Erkennen.“

²⁾ Tusi: „Die Lehre, das Sehen wirke auf den Augapfel, gilt nur für denjenigen, der durch ein Instrument sieht. Dabei ist es jedoch nicht unmöglich, daß dasselbe in einem anderen Falle auf verschiedene Weise verläuft. Wir lehrten ja auch betreffs des Willens, daß derselbe verschieden sei von dem Willen in Gott.“

³⁾ Tusi: „Diejenigen, die die Lehre von den Sehstrahlen aufstellen, sind die weltlichen Gelehrten (Ärzte). Die älteren Gelehrten reden nur metaphorisch von einem Hervorgehen des Strahles aus dem Auge, wie das Licht aus der Sonne. Die Widerlegung Rázis, daß das Wehen der Winde die Sehstrahlen in Verwirrung bringe, ist nicht zutreffend; denn die Strahlen der Sonne, des Mondes und der leuchten-

Das Sehen besteht in einer Einprägung (des optischen Bildes in das Auge). Dies ist jedoch unrichtig; denn dann könnten wir einen großen Gegenstand nicht erkennen, weil es unmöglich ist, daß ein großes Objekt in ein kleines Substrat eingeprägt werde, und ebensowenig könnten wir ein Nahes als ein Nahes und ein Entferntes als ein Entferntes optisch wahrnehmen.¹⁾ Diese beiden Gründe sind jedoch nur für denjenigen beweiskräftig, der lehrt, daß das

den Körper werden nicht durch die Winde in Verwirrung gebracht. Jene Gelehrten (die die Lehre von dem Sehstrahl widerlegen wollten) führten ferner an: Wäre der Sehstrahl ein Körper, so ergäbe sich daraus die Leugnung der Undurchdringlichkeit der Körper; wäre er ein Akzidens, so folgte aus dieser Lehre, daß die Akzidenzien von einem Substrate zu einem anderen übertragen werden könnten. Ferner lehrten sie: Wie kann der Sehstrahl von dem Auge bis zum Himmel in einem Augenblicke gelangen? Die Bewegung erfordert doch eine bestimmte Zeit. Man führte auch noch andere Gründe an. Dieselben sind beweiskräftig für alle übrigen Strahlen, und alles, was die Verteidiger dieser Lehre antworten, gilt auch in diesem Falle als Antwort. Daß das Gesehenwerden des halben Himmels unmöglich sei durch den Sehstrahl, ist eine reine Behauptung. Würde man an Stelle des Wortes „unmöglich“ „sehr schwierig“ setzen, so wäre dieselbe richtiger. Wenn das Licht einer kleinen Lampe ein großes Haus und seine Mauern erleuchten kann, weshalb sollte dann jenes unmöglich sein? Daß das Sehen durch einen Sehstrahl stattfindet, bewies man durch die Annahme, daß das Objekt in einem erleuchteten Orte vorhanden ist und dennoch gesehen werden könne. Wenn nun Sehstrahl und Licht nicht zu einer und derselben Kategorie gehörten, dann könnte der eine Strahl (der das Objekt erhellet) nicht das andere (das Sehen mit dem Sehstrahl) ermöglichen. Ferner gilt: Die Strahlen der leuchtenden Körper werden reflektiert, gebrochen und dringen in die ihnen gegenüberstehenden durchsichtigen Körper hinein. Das Gleiche kann auch von dem Sehstrahl gelten, wie in dem Buche der „Optik“ (kitab al manazir wal maraia) und der Spiegel auseinandergesetzt wurde.“

¹⁾ Tusi: „Diese Beweise sind unrichtig; denn jene Philosophen stellen nicht die Bedingung auf, daß das große Objekt selbst in das Auge eingeprägt werde, sondern fordern nur die Einprägung eines Abbildes von ihm, und vielleicht kann die Ausdehnung eines Bildes nach Maßgabe eines kleinen Substrates zur Folge haben, daß man den Träger dieses Bildes in seiner ganzen Größe wahrnimmt. Ebenso wird auch im kleinen Spiegel der halbe Himmel und die in ihm enthaltenen Körper eingeprägt. Die Wahrnehmung des Nahen und Entfernten d. h. der

Gesehene nur dieses eingeprägte Bild ist. Wer jedoch die Einprägung des kleinen optischen Bildes in das Auge nur zur Bedingung für das Erkennen des großen Objektes in der Außenwelt macht, für diesen ist der genannte Einwand nicht beweiskräftig.

Das Erkennen tritt ein, wenn das Sinnesorgan unverfehrt ist. Die Präsenz des Objektes und die übrigen bekannten Bedingungen sind nach unserer Lehre, die der liberalen Theologen und der griechischen Philosophen widerspricht, nicht erforderlich; denn wir sehen das Große in der Entfernung klein. Der Grund dafür kann kein anderer sein als der, daß wir einige seiner Teile ohne die anderen sehen, obwohl die übrigen Teile sich in allen Bedingungen gleich stehen (für das Gesehenwerden); denn wenn wir einen großen Körper sehen, so sehen wir jeden einzelnen seiner Teile. Das Sehen jedes einzelnen seiner Teile setzt nun aber nicht das Sehen des anderen voraus, sonst entstände ein *circulus vitiosus*. Daher kann also das Sehen jedes einzelnen Teiles das des anderen entbehren.¹⁾ Die Anhänger der aristotelischen Lehre argumentierten: Wenn dieses (die Präsenz des Objektes) nicht not-

Dimensionen geschieht vielleicht dadurch, daß das in das Auge eingeprägte optische Bild uns das Erkennen der Dimension ermöglicht. Obwohl wir nicht in der Lage sind, den Vorgang des Sehens zu erklären, halten wir jenes (die Einprägung des Bildes) doch für sehr wahrscheinlich, weil wir sehen, daß die Künstler die Bilder von Körpern auf Flächen so einmeißeln, daß der Betrachtende die Tiefe und die übrigen Dimensionen dieser Körper erkennen kann."

¹⁾ Tusi: „Dieses behauptet nur derjenige, der die eigentliche Ursache nicht kennt. Wenn er das Sehen präserter Objekte den gewohnheitsmäßigen Ereignissen gleichstellt, so ist dieses derjenigen Lehre gleich, die behauptet, es sei möglich, daß die Sonne morgen nicht aufgehe, daß die von uns entfernten Berge so klein wie Atome seien, daß die Meere aus Blut beständen usw., obwohl wir bestimmt aussagen, daß sich dies nicht so verhalte und zwar nur auf Grund der Gewohnheit. Ebenso wäre es hier möglich, daß das Sehen nicht zustande kommt, obwohl alle Bedingungen desselben erfüllt sind. Dennoch urteilen wir bestimmt, daß es eintritt. Diese rein abstrakte Möglichkeit verdient keine Beachtung.“

wendig wäre, dann müßten vor uns Sonnen und Berge präsent sein können, ohne daß wir dieselben sehen. Die Antwort lautet: Dieses steht allen gewohnheitsmäßigen Ereignissen gleichwertig gegenüber.¹⁾

Die übrigen Sinneswahrnehmungen.

Man war darüber verschiedener Meinung, ob für das Zustandekommen des Hörens erforderlich sei, daß die Luft, die Trägerin des Schalles ist, in die Windungen des Ohres gelange. Nach unserer Lehre ist dieses nicht erforderlich, entgegen der Thesis der griechischen Philosophen und des Nazzám; denn in diesem Falle könnten wir die Stimme desjenigen nicht hören, der von uns durch eine Mauer getrennt ist; denn die Luft, die in die Poren dieser Mauer eindringt, behält nicht die ursprüngliche Gestalt²⁾ bei,

¹⁾ Rázi scheint sagen zu wollen, daß wir nur gewohnheitsmäßig die präsenten Objekte sehen oder nicht sehen. Tusi bemerkt dazu: „Diejenigen, die behaupten, Gott sehe die existierenden Dinge und dieses Sehen sei von seinem Wissen betreffs dieser Objekte verschieden, lehren nicht, daß das Sehen nur bei der genannten Verbindung mit dem Objekte stattfinden könnte, da es unmöglich ist, daß das Sehen Gottes durch ein Organ statfinde, und daß es möglich ist, selbst wenn ein Ding das andere verhüllt. Die liberalen Theologen und griechischen Philosophen identifizieren das Sehen Gottes mit seinem Erkennen von den sichtbaren Objekten. Sie fordern für das Zustandekommen des Sehens zehn Bedingungen, abgesehen von der Integrität des Organes: daß das Objekt dicht und nicht allzu klein sei, dem Organe gegenüberstehe oder sich verhalte wie etwas, das ihm gegenübersteht und zwar eine gewisse Zeit hindurch, daß das Medium ein durchsichtiges sei; daß auf das Objekt Helligkeit falle, ohne daß die Helligkeit allzu intensiv sei; daß das Objekt nicht allzu nah, noch allzu fern liege; daß derjenige, der das Organ des Sehens besitzt, seinerseits auch die Handlung des Sehens ausübe; daß ihm nichts nahestehe, das einen Irrtum hervorbringen könnte. Daß diese Dinge zum Sehen notwendig seien, dafür weisen sie auf ein denotwendiges Erkennen hin (denn diese Bedingungen werden empirisch als notwendig erwiesen und das Empirische bezeichnet man als denotwendig).“

²⁾ Tusi: „Diejenigen, die die Lehre von der Wellenbewegung der Luft im Ohre als wesentlich für das Hören aufstellen, setzen nicht

durch die sie Trägerin der Buchstaben war. Ferner könnten wir nicht die Richtungen des Schalles erkennen, wie wir auch nur dann ein Ding tastend wahrnehmen können, wenn dasselbe zu uns gelangt. Durch das Tasten allein können wir die Richtung seiner Bewegung nicht erkennen.¹⁾

Die Wahrnehmung des Riechens entsteht dadurch, daß die Luft, die mit der Nase in Verbindung steht, die Qualität des Trägers des Geruches annimmt. Manchmal findet der Geruch auch dadurch statt, daß feine Körper sich von dem Objekte ablösen und in die Nase gelangen z. B. bei den Ausdünstungen. Manchmal tritt auch die wahrnehmende Fähigkeit mit dem Objekte des Geruches

zugleich die Bedingung, daß die Luft eine bestimmte Gestalt annehme. Die Beispiele, die sie aus der Wellenbewegung des Wassers nehmen, wollen nicht das Auftreten der bestimmen, in ihm sichtbaren Gestalt besagen, sondern nur die Qualität exemplifizieren, die in dem Teile des Wassers selbst auftritt, wenn dasselbe geschlagen wird (die Wellenbewegung) und das Sichausbreiten dieser Qualität in dem Wasser, das dem Orte des Schläges nahe liegt. Denn die Gestalt hängt mit der äußeren Oberfläche zusammen; die Wellenbewegung befindet sich aber in der Tiefe des Wassers und der Luft. Ebenso wenig lehren jene Philosophen, es sei unmöglich, daß eine Wellenbewegung in einem anderen Körper als dem Wasser und der Luft stattfinde. Sie erklären dieselbe vielmehr auch in anderen Körpern für möglich. So empfinden wir z. B. in kupfernen Gefäßen die Wellenbewegung und ein eine Zeitlang dauerndes Zittern, wenn sie geschlagen werden, und daß sie nach dem Schlagen eine lange Zeit hindurch einen Klang von sich geben. Wenn ferner ein fester Körper geschlagen wird, der durchaus keine Poren besitzt, so hört man den Klang, ohne daß von dem Orte des Schläges die Luft in die Gehörwindungen gelangt. Vielmehr kommt nur die Wellenbewegung der Luft von jenem Körper zu der Luft, die das Gehör umgibt und von dieser Luft in das Gehör."

¹⁾ Tusi: „Daß wir die Richtungen des Objektes erkennen, findet statt auf Grund eines Geräusches, das in der Luft dauernd bestehen bleibt und die Sinneswahrnehmung von der Richtung des Schläges vermittelt. Bagdádi (abul Barakat) lehrt: Das seelische Prinzip folgt der geschlagenen Luft in der Richtung des Schlagenden, sodaß sie diese sinnlich erkennen kann.“

direkt in Beziehung, während dasselbe entfernt ist. Dies ist jedoch am wenigsten möglich.¹⁾

Die Gefühle.

Zu den Akzidenzien der Seele gehören auch Schmerz- und Lustempfindung. Daß der Schmerz etwas Positives sei, wird nicht bestritten. Rázi 932+ lehrte sodann: Die Lust bezeichnet das Freisein von Schmerz. Dies ist jedoch unrichtig, was man durch folgende Tatsache beweisen kann: Fällt der Blick des Menschen auf eine schöne Gestalt, so erfreut er sich an deren Anblicke, obwohl er vorher keine Kenntnis von diesem Bilde hatte, sodaß er durch die genannte Lustempfindung von dem Schmerze des Verlangens nach jenem Bilde befreit werden könnte. Die Lust tritt also ein, auch ohne daß sie einen Schmerz verdrängt.²⁾ Avicenna lehrte: Die Lust ist die Wahrnehmung des konformen und der Schmerz die Wahrnehmung des (dem Organe) konträren Objektes. Dies nähert sich der Lehre der liberalen Theologen; denn diese behaupteten: Nimmt der Wahrnehmende das Objekt einer Begierde wahr, so empfindet er Lust. Nimmt er das Objekt einer Abneigung wahr, dann empfindet er Schmerz. Diese Auseinandersetzung führt nicht zu der definitiven Entscheidung hin, daß der Schmerz nur die Wahrnehmung sei. Die griechischen Philosophen stimmten darin überein, daß das Zerteilen eines kontinuierlichen Teiles des Lebenwesens den Schmerz hervorruft. Dieser Lehre widerspreche ich; denn das Zerteilen ist etwas Negatives. Es kann daher

¹⁾ Tusi: „Die Fähigkeit des Geruches steht nur zu ihrem Substrate in Beziehung. Sie kann dasselbe nicht verlassen, um zum Objekte hinzugehen.“

²⁾ Tusi: „Von Rázi wird berichtet, er habe gelehrt: Die Lust ist ein Heraustreten aus einem naturwidrigen Zustande. Dies beruht darauf, daß die Wahrnehmung nur durch ein Leiden des äußeren Sinnesorgans zustande kommt. Rázi nahm also das Akzidentelle (das Leiden) an Stelle des Wesentlichen.“

keine Ursache für etwas Positives werden.¹⁾ Avicenna führte eine zweite Ursache des Schmerzes an, nämlich die schlechte Mischung. Er lehrte dies, weil die Definition des Schmerzes lautet: die Wahrnehmung des widerstrebenden Objektes. Diese Definition ist nun aber konvertierbar: Jede Wahrnehmung eines widerstrebenden Objektes ist Schmerz. Dieser Beweis beruht jedoch nur auf einem Wortspiele; denn er ist aus der Konversion in der Lehre von der Definition entnommen.

D. Die Lehre von der Körperwelt.

Einteilung der zeitlichen Dinge nach der Lehre der Theologen (Rázi 63).

Das Zeitliche besitzt entweder ein Volumen oder inhäriert einem solchen oder besitzt keine dieser beiden Bestimmungen. Den dritten Punkt leugnete die Gesamtheit der Theologen. Ihr stärkster Beweis lautet: Nehmen wir etwas Reales an, das weder ein Volumen besitzt, noch einem solchen inhäriert, so stimmt es dadurch mit Gott überein. Aus dieser Übereinstimmung ergäbe sich dann aber die vollständige Gleichstellung beider in dem ganzen Wesen. Dieser Beweis ist schwach; denn wenn zwei Dinge in negativen Bestimmungen übereinstimmen,

¹⁾ Tusi: „Diesen Widerspruch erhebt Rázi nur, weil er lehrt: Die Zerteilung bewirkt die schlechte Mischung, die aus den Naturkräften der einfachen Substanzen entsteht, wenn sie voneinander getrennt werden. Die wesentliche Ursache des Schmerzes sind die Naturen der einfachen Substanzen. Die Trennung bewirkt nur, daß das Ebenmaß der Mischung aufhört, das durch Brechen und Gebrochen werden entstand. Die Trennung ist also nicht die wesentliche Ursache. Sie wird zu einer Ursache nur durch etwas Negatives, nämlich das Aufhören des Ebenmaßes der Mischung. Der Schmerz tritt aber nur auf infolge der schlechten Mischung (indem an einer Stelle des Körpers ein Element im Übermaße vertreten ist). So interpretierte die Lehre Rázis sein Schüler Kutubaddin aus Ägypten. Die folgende Ausführung scheint aber das Gegenteil zu besagen.“

so folgt daraus nicht, daß sie wesensverwandt sind. Sonst ergäbe sich die Wesensverwandtheit wesensverschiedener Dinge; denn zwei beliebige, wesentlich verschiedene Dinge müssen in allem, was von ihnen beiden negiert wird, übereinstimmen.

Betreffs des räumlichen Dinges lehrten die Theologen: Entweder ist es teilbar oder nicht. Das erste ist der Körper, das zweite das Atom. Die liberalen Theologen lehrten: Unter Körper versteht man nur das Ding, das lang, breit und tief ist. Nach unserer Lehre ist Körper dasjenige, in dem eine Zusammensetzung stattfindet. Der kleinste Körper besteht aus zwei Atomen.¹⁾

Daß einem Räumlichen inhärierende ist das Akzidens. Es ist entweder so beschaffen, daß das Nichtlebende mit ihm ausgestattet werden kann, oder nicht. Das erste ist das mit den fünf äußeren Sinnen Wahrnehmbare und die Seinsweisen (Bewegung, Richtung usw.). Das sinnlich Wahrnehmbare ist zunächst das durch den Gesichtssinn direkt Erfassbare, nämlich die Farben und Helligkeiten. I. Betreffs der Farben lehrten die alten Theologen: Die

„Die Zertrennung des Kontinuums in einem Gliede, das keine sinnliche Empfindung besitzt oder das empfindungslos gemacht worden ist, oder das trotz der Zerteilung fortbesteht, oder dessen Zerteilung eine naturgemäße ist, z. B. das Eindringen der Nahrung in den sich ernährenden Körper, erzeugt keinen Schmerz. Nach der Lehre der Philosophen entsteht der Schmerz vielmehr, indem ein Glied die Zerteilung seiner Masse, die für dasselbe widernatürlich ist, empfindet. Unzweifelhaft ist, daß das Fieber, das eine schlechte Mischung bedeutet, Schmerz erregt, selbst wenn in ihm keine Trennung einer kontinuierlichen Masse des Körpers gegeben ist. Der gemeinsame Begriff ist hier also die Empfindung des widerstrebenden Objektes. Dies muß also als Definition des Schmerzes gelten. Wenn nun aber die Definition richtig ist, dann ist sie nicht (wie Rázi dem Avicenna vorwirft) ein Wortspiel.“

¹⁾ Tusi: „Die ältesten Theologen lehrten: Des Räumliche ist das Atom. Was in diesem inhäriert, ist das äußere Akzidens. Das Wirkliche, das weder Atom (Substanz) noch Akzidens ist, ist Gott. In diesem Sinne lehrten sie: Es sei unmöglich, daß ein zeitlich Entstehendes existiere, ohne daß es räumlich oder einem Räumlichen inhärierend sei. Dies jedoch lehrt kein verständiger Mensch.“

reine Farbe ist das Schwarze. Das Weiße kann man sich nur vorstellen als entstehend aus der Mischung der Luft mit kleinen, durchsichtigen Körpern wie z. B. im Schnee und dem zermalmtten Glase. Andere gaben zu, daß das Weiße eine besondere Farbe sei z. B. das Weiß des gekochten Eies. Die liberalen Theologen lehrten: Die reine Farbe ist das Schwarze, Weiße, Rote, Gelbe und Grüne. Von dem Lichte lehrte man, es sei ein Körper. Dies ist jedoch ein Irrtum; denn die Körper sind sich in der Körperlichkeit alle gleich, unterscheiden sich aber darin, ob sie leuchtend oder schattenverbreitend sind. Nach Gubbáí ist das Licht die Bedingung für die Existenz der Farbe. Nach unserer Lehre ist es die Bedingung, daß ein Körper gesehen werden könne. Betreffs der Finsternis lehrten einige unserer (Rázi 64) Richtung, sie sei etwas Positives. Das Nächstliegende ist, daß sie die Negation des Lichtes sei und zwar bei solchen Körpern, die leuchtend sein müßten; denn wenn sich ein Mensch in der Nacht in die Nähe des Feuers setzt, während ein anderer ferne steht, so sieht letzterer den ersteren in der Nähe des Feuers und sieht zugleich die helle Luft zwischen beiden. Umgekehrt sieht aber der in der Nähe des Feuers Befindliche nicht den Entfernteren und zugleich sieht er die Luft dunkel. Wäre nun die Finsternis eine positive Eigenschaft, die der Luft inhärierte, dann könnte dieses Verhältnis nicht für beide verschieden sein. (Der zweite müßte ebensogut den Entfernteren sehen können.)

II. Die durch den Gehörsinn wahrgenommenen Akzidenzien sind die Vokale und Konsonanten. Letztere sind Qualitäten, die entweder den Vokalen zukommen, wie s und sch, oder in dem letzten Augenblicke entstehen, wenn der Atem zurückgehalten wird und im ersten Augenblicke, wenn er freigelassen wird, wie b und t. Dadurch ist klar, daß die Konsonanten von den Vokalen verschieden sind.

III. Die durch den Geschmacksinn wahrgenommenen Qualitäten sind das Herbe, Bittere, Salzige, Süße, Fettige, Saure, Scharfe und Fade. Unzweifelhaft ist, daß das Herbe eine Trennung im Geschmacksinne hervorruft, das

Saure eine Zusammenziehung. Das Objekt des Geschmackssinnes ist entweder ein reiner Geschmack oder ein Inhalt, der aus einem Geschmacke und aus dem Tastgefühl besteht, das durch die zertrennende Einwirkung auf den Geschmackssinn hervorgerufen wird. Dies bildet eine sichere Voraussetzung für alle Philosophen.

IV. Das durch den Tastsinn Wahrgenommene ist Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, Schwere, Leichtigkeit, Härte und Weichheit. Manche bezeichnen die Kälte als die Negation der Hitze. Dies ist jedoch ein Irrtum; denn wir empfinden am Kalten eine eigentümliche Qualität. Dieser eigentümliche Inhalt der Sinneswahrnehmung ist aber nicht die Negation der Hitze; denn das Nichtexistierende kann sinnlich nicht wahrgenommen werden.¹⁾ Ebenso wenig kann man den Körper sinnlich wahrnehmen; denn sonst wäre der Inhalt der Sinneswahrnehmung des heißen und kalten Körpers identisch.²⁾

Bedeutete die Feuchtigkeit nur, daß die Teile des Körpers sich nicht gegenseitig hindern³⁾, wie dies die

¹⁾ Tusi: „Wenn Rázi behauptet, das Nichtseiende könne nicht wahrgenommen werden, so liegt darin eine Schwierigkeit; denn wenn ein Nichtseiendes etwas anderes notwendig zur Folge hat, das der sinnlichen Wahrnehmung nicht konform ist, so wird es durch diese seine notwendige Folge sinnlich wahrgenommen z. B. die Zerteilung eines körperlichen Gliedes (eine Verwundung), Hunger und Durst. Wäre die Kälte die Nichtexistenz der Hitze, und erforderte zugleich das Sinnesorgan eine bestimmte Hitze, die der seiner körperlichen Mischung gleich stände, dann ergibt sich aus der Nichtexistenz dieser Hitze ein Objekt der Sinneswahrnehmung, das dem Organe nicht entspricht. Dann nimmt das Organ dieses Objekt wahr. Die richtige Lehre besagt: Die Kälte ist eine der Hitze konträr gegenüberstehende Qualität; denn die notwendigen Konsequenzen der Kälte z. B. die Dichtigkeit, Schwere usw. stehen konträr den notwendigen Konsequenzen der Hitze gegenüber z. B. der Undichtigkeit, Leichtigkeit usw.“

²⁾ Dies ist nur dann logisch konsequent, wenn der Körper als solcher (in universalis) primo et per se das Objekt sinnlicher Wahrnehmung wäre. Alle Körper ständen sich dann darin gleich.

³⁾ Tusi: „Dieses lehrten die griechischen Philosophen nicht. Sie behaupteten vielmehr: Die Feuchtigkeit ist eine Qualität, die zur Folge hat, daß der Körper mit Leichtigkeit die Gestalten annimmt, die seinem Substrate entsprechen.“

griechischen Philosophen lehren, dann wäre sie etwas Negatives. Bedeutet sie aber, daß der Gegenstand leicht anhaftet, dann stellt sie etwas Positives dar. Ihr gegenüber steht die Trockenheit.

Die Schwere ist ein besonderes Akzidens, das zur Bewegung hinzukommt; denn das Schwere, das in der Luft frei ruht gegen seinen natürlichen Drang nach unten, kann nach seinem Gewichte sinnlich wahrgenommen werden. Ebenso der aufgeblasene Schlauch, der gegen seinen natürlichen Drang im Wasser niedergedrückt wird, ist in Bezug auf seine Leichtigkeit wahrnehmbar, obwohl beide sich nicht bewegen.¹⁾

Das Weiche bedeutet, daß an der Oberfläche eines Körpers keine Teile vorhanden sind, die dem Tasten entgegenstehen. Es ist also etwas Privatives. Das Glatte bedeutet, daß die Teile eines Körpers ebenmäßig sind; das Rauhe, daß einige Teile höher, andere tiefer stehen.²⁾

Das Wesen der Körper.

Die Körper bestehen aus Substanzen und Akzidenzien
(2). Substanz ist (41) das Individuelle und Differenzierende,

¹⁾ Tusi: „Alle Philosophen behaupten: Die Schwere und Leichtigkeit sind Bestimmungen, die zur Bewegung hinzukommen. Die Theologen nennen dieselben Impuls (Druck), die weltlichen Gelehrten ein Hinstreben zu etwas. Wenn man behauptet, das Weiche bestehe darin, daß die Teile nicht das Tasten hindern, und daraus, daß die griechischen Philosophen mit diesen Worten das Wesen der Feuchtigkeit definieren, ergibt sich, daß nach ihrer Lehre das Weiche und Feuchte identisch seien. So verhält es sich jedoch nicht. Das Weiche ist vielmehr eine Qualität, die zur Folge hat, daß die Teile des Objektes das Tasten nicht hindern, obwohl sie sich voneinander trennen lassen.“

²⁾ Tusi: „Wäre das Glatte und Rauhe in den Umfang des Akzidens des se habere zu rechnen, dann könnte es nicht unter die übrigen Qualitäten gezählt werden. Möglich ist jedoch, daß das se habere (das Sichverhalten der Teile eines Körpers zueinander) ein Fundament sei für die Qualität des Glatten und Rauhen.“

Inhärenz das Universelle. Was man also gemeiniglich als Wesen bezeichnet, ist nach Rázi Akzidens.

Rázi hatte dadurch in seiner Lehre von der Konstitution der Dinge das Individuelle und Bestimmte zum Träger gemacht¹⁾ und das Allgemeine zum Inhärens, während nach der Lehre der orthodoxen Theologen (Rázi 41, 8) das Dasein der Träger ist und alle weiteren Bestimmungen Inhärenzien. Dies kritisiert Tusi (43 ad 1): „Die Verteidiger der Modustheorie des abu Háschim können entgegnen: Betreffs der Genera und Differentiae, ja selbst der Individua, die unter eine Art fallen, ergeben sich für dich dieselben Schwierigkeiten betreffs der Inhärenz wie für uns. Bezeichnest du die differenzierenden und individualisierenden Momente als Träger und daneben das animal (das Genus) und das Menschsein (die Spezies) als notwendige Inhärenzien (propria), dann könnte das Wesen des animal und des Menschen keinen Teil der Wesenheit (des menschlichen Individuums) noch diese selbst bilden (was den Tatsachen widerspricht. Einen Teil des Wesens bildet nur das, was vor der Inhärenz der sekundären Bestimmungen das Ding konstituiert). Die propria haften den Substraten jedoch erst an, nachdem diese konstituiert sind (also eine abgeschlossene Wesenheit bilden).“

„Das Ding (Gegenstand) definierten die Anhänger dieser Theorien (Rázi und abu Háschim) als dasjenige, das Gegenstand des Erkennens und Prädizierens sein kann. Da dies den Dingen nun aber gemeinsam zukommt, müssen sie konsequenterweise auch lehren: Die Träger [in den Dingen] sind die gemeinsamen Bestimmungen (wörtlich: die substantiellen Momente sind gemeinsam). Daß etwas Gegenstand des Erkennens und Prädizierens sein kann, kommt jedoch von den notwendigen und zufälligen Akzidenzien, nicht von den Substanzen der Dinge.“

¹⁾ Vergl. die Modustheorie des abu Háschim. ZDMG. Bd. 63, S. 303 ff.

Die konstituierenden Bestandteile der Körper.

Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Körper aus Teilen zusammengesetzt sind.¹⁾ Es ist sicher, daß der einfache, sinnlich wahrnehmbare Körper aufnahmefähig für die Zerteilung ist. Die mögliche Zerteilung ist nun aber aktuell wirklich oder nicht. In beiden Fällen ist dieselbe entweder endlich oder unendlich. Daraus ergeben sich also vier Punkte: 1. Der Körper ist aus vielen Teilen von endlicher Anzahl zusammengesetzt, sodaß keiner von ihnen für eine weitere Teilung aufnahmefähig ist (den Atomen). Dies ist die Lehre aller Theologen. 2. Der Körper ist aus aktuell unendlich vielen Teilen zusammengesetzt, was Nazzám lehrte. 3. Er ist nicht zusammengesetzt, jedoch aufnahmefähig für eine begrenzte Anzahl von Zerteilungen, eine unannehmbare Lehre. 4. Er ist nicht zusammengesetzt; dabei gelangt man jedoch zu keiner untersten Grenze seiner Größe (Volumens), ohne daß er für eine weitere Teilung aufnahmefähig wäre. Dies ist Lehre aller griechischen Philosophen. Für unsere Thesis gibt es folgende Beweise: 1. Der Punkt ist nach übereinstimmender Lehre ein reales Ding; ferner tangiert die Linie in dem Punkte eine andere Linie. Dasjenige aber, womit ein Ding ein anderes Ding tangiert, kann kein reines Nichts sein. Zugleich ist aber der Punkt nach übereinstimmender Lehre unteilbar; denn er ist der Endpunkt

¹⁾ Tusi: „Daß Rázi den Teil als konstituierenden Bestandteil der Körper auffaßt, ist gegen die Terminologie; denn konstituierendes Prinzip ist nur dasjenige Prädikat, das dem Subjekte wesentlich zukommt. Der Teil wird aber nicht von dem Subjekte als Ganzem ausgesagt. Ferner ist konstituierendes Prinzip dasjenige, ohne das etwas indeterminiert ist und wodurch es dann aktuell determiniert wird z. B. die Differenz im Verhältnis zum Genus. Der Teil ist aber nun nicht ein Ganzes (wie diese beiden letzteren). Die Lehre, die Rázi zurückweist, legt er in seinen übrigen Schriften dem Schahraštani (Muhammad) bei. Er lehrt dieselbe in seinem Buche, das den Titel trägt: „Systeme und Erklärungen“ (elmanáhig wal bajánát Brockelmann I 428 nicht erwähnt).

der Linie. Wenn also der Punkt teilbar wäre, dann müßte der Endpunkt der Linie eine ihrer Hälften sein. Dann also wäre der Endpunkt kein Endpunkt. Ferner ist der Punkt, in dem sich die Kugel mit der Fläche berührt, unteilbar; denn sonst müßte der Teil der Kugel, der mit dem ebenen Teile der Fläche kongruent ist, auch selbst eine Fläche darstellen. Dann also besäße die Kugel ebene Seiten. Wäre dieser Punkt ferner räumlich ausgedehnt, so ergäbe sich die Existenz des Atomes (d. h. der Punkt bestände aus vielen Atomen). Wenn er ein Akzidens wäre, so ergäbe sich: Ist sein Substrat teilbar, dann ist er auch selbst teilbar nach Maßgabe seines Substrates.¹⁾ Ist er aber nicht teilbar, so ergibt sich das, was wir beweisen wollten.²⁾

2. Die Bewegung besitzt eine reale Existenz in der Gegenwart; denn sonst könnte sie weder vergangen, noch zukünftig sein. Die Vergangenheit ist nämlich dasjenige, was in der Gegenwart real war, und die Zukunft dasjenige, dessen Werden sich ebenso verhält (d. h. was in der Gegenwart real sein wird). Was also nicht präsent sein kann, kann weder vergangen, noch zukünftig werden. Dieses Präsente ist sodann etwas Unteilbares; denn sonst müßte ein Teil vor dem anderen sein, während der Präsenz der einen Hälfte könnte dann die andere nicht real bestehen. Dann also wäre das Existierende zugleich nicht existierend, was ein Widerspruch ist. Daher ist der gegenwärtige Teil der Bewegung unteilbar. Während er besteht, tritt zugleich ein anderer, unteilbarer auf. Folglich ist also die Bewegung aus Dingen zusammengesetzt, von

¹⁾ Tusi: „Dies wird von den Gegnern dieser Ansicht nicht zugegeben; denn diese teilen die Akzidenzien ein in solche, die ihre Substrate innerlich durchdringen, und solche, die ihnen äußerlich anhaften. Zu der zweiten Gruppe zählen sie den Punkt. Sie behaupten sodann, daß die Akzidenzien, die nicht in ihre Substrate eindringen, nicht nach Maßgabe der Teilung ihres Substrates geteilt werden.“

²⁾ Tusi: „Die Behauptung Rázis: Der Punkt ist etwas Reales, widerspricht seiner anderen Behauptung, er sei unteilbar; denn er stellt die Thesis auf: Das Ende eines Dinges ist sein Nichtsein. Dann kann er also nichts Positives sein.“

denen jedes wieder teilbar ist (bis man zu unteilbaren Einheiten gelangt). Ferner kann man ein bestimmtes Maß von einer Entfernung abtrennen. Wenn nun jeder einzelne Teil dieser Teile, die wir als unteilbar annehmen, teilbar wäre, dann wäre die Bewegung bis zur Hälfte dieses Teiles die Hälfte der Bewegung. Dann aber wäre auch diese Bewegung selbst (die in einem Augenblicke verlaufend gedacht wird und ein einziges Atom passiert) teilbar, was aber unmöglich ist. Ist dieser Teil der Entfernung aber unteilbar, dann ist er das Atom.¹⁾

3. Wenn die körperliche Substanz aus unendlich vielen Atomen zusammengesetzt wäre, dann könnte man nicht von einem Ende des Körpers zum andern durch die Bewegung gelangen, es sei denn, daß man zuerst die Hälfte des Körpers erreicht. Zu dieser könnte man aber nicht gelangen, wenn man nicht zuerst zum ersten Viertel

¹⁾ Tusi: „Der Gegner dieser Lehre behauptet: Die Bewegung besitzt nur in der Vergangenheit oder Zukunft eine reale Existenz. Das Jetzt ist nur die Grenze der Vergangenheit und der Beginn der Zukunft. Es besitzt nicht das Wesen der Zeit. Was aber nicht eine Zeit ist, in dem kann keine Bewegung stattfinden; denn alle Bewegung findet in der Zeit statt. Das Gleiche gilt von den übrigen gemeinsamen Teilpunkten der Dimensionen. Sie sind keine realen Atome; denn wären die gemeinsamen Teilpunkte Atome der Dimensionen, so daß dieselben ihre Teile wären, dann bedeutete eine Zerlegung in zwei Teile eine solche in drei und eine Zerlegung in drei Teile eine solche in fünf, was unmöglich ist. Daher ist der präsenste Teil der Bewegung keine eigentliche Bewegung, während Rāzi behauptet, dieses sei die eigentliche Bewegung. Ferner gibt der Gegner nicht zu, daß der vergangene Teil der Bewegung solange real war, solange er gegenwärtig dauerte. Er lehrt vielmehr: Dieser Teil ist so beschaffen, daß ein Teil von ihm im Vergleich zu einem bestimmten Augenblicke vor diesem jetzigen Augenblicke zukünftig war und ein anderer Teil vergangen, während in dem jetzigen Augenblicke das Ganze der Vergangenheit angehört. In dem Augenblicke aber, der Vergangenheit und Zukunft trennt, kann keine Bewegung stattfinden; denn eine Bewegung existiert nur in der Zeit. Kein Teil der Zeit aber ist präsent; denn das Präsenste ist unbeständig (die Zeit aber muß ein bestehendes Wesen haben).“

gekommen wäre. Wenn nun die Abschnitte des Körpers unendlich zahlreich sind, dann kann der Sichbewegende zum Endpunkte der Ausdehnung nur in einer unendlichen Zeit gelangen. Aus der Unrichtigkeit der Konsequenz ergibt sich aber die Unrichtigkeit der Prämisse. Man könnte den Einwand erheben: Diese Konsequenz ergibt sich nur für denjenigen, der lehrt, die unendlich zahlreichen Atome (Teile) des Körpers existieren aktuell in ihm. Wir lehren dies jedoch nicht, sondern behaupten: Der Körper ist nach unserer Lehre eine Einheit und nur fähig, in unendlich viele Teile zerlegt zu werden (er besitzt diese also nicht aktuell). Darauf erwidern wir: Die Lehre von einer Einheit, die aufnahmefähig wäre für eine unendliche Teilung, ist aus verschiedenen Gründen unannehmbar.

1. Ist die Einheit des Körpers identisch mit seinem Wesen oder gehört sie zu den notwendigen Akzidenzien, dann kann sie nicht vernichtet werden, außer, wenn das Wesen selbst zerstört wird. Gehört die Einheit aber zu den äußeren, vergänglichen Akzidenzien, so ergibt sich ebenfalls etwas Unmögliches; denn dasjenige, was in einem Teilbaren inhäriert, ist auch selbst aufnahmefähig für die Teilung. Daher ist also die Einheit selbst aufnahmefähig für die Teilung. Wenn nun dieser Einheit eine andere inhärierte, so ergäbe sich eine unendliche Kette. Wenn ihr aber keine andere Einheit inhäriert, dann ist also jene erste Einheit aktuell geteilt und dann auch der mit ihr ausgestattete Träger ebenso. Der Körper ist also dann aktuell geteilt (und zwar in unendlich viele Teile).¹⁾

2. Machen wir aus einer Menge Wasser zwei Teile und behaupten dann, daß diese beiden vor der Teilung bereits real waren, so ist es evident, daß der eine von beiden Teilen nicht mit dem Wesen (des Ganzen) identisch war. Dann war er also von ihm verschieden, und die beiden Teile existierten real und aktuell vor der Teilung.

¹⁾ Tusi: „Dies ist unrichtig, und daß eine Einheit der andern inhäriert, ist nur im Verstande, der logischen Ordnung, möglich.“

Lehren wir aber, daß beide vor der Teilung nicht aktuell existierten, dann ist also die Teilung ein Neuerschaffen der beiden Teile und ein Vernichten des ersten Wassers, was evidenterweise unmöglich ist.¹⁾

3. Jeder Teil, den man in einem Körper annehmen kann, ist mit einer bestimmten Eigentümlichkeit ausgestattet, die dem anderen Teile nicht zukommt. So hat z. B. die abgeschnittene Hälfte die Eigenschaft, Hälfte zu sein, die dem ganzen Substrate der Teilung nicht zukommt. Dasselbe gilt von dem abgeschnittenen Drittel und Viertel. Wenn also jeder einzelne der möglichen Teile eine besondere, aktuell ihm anhaftende Eigentümlichkeit besitzt — nach der Lehre der Philosophen bewirkt die Inhärenz verschiedener Eigentümlichkeiten in einem Substrate das aktuelle Vorhandensein der Teilung —, dann ergibt sich, daß alle Teile aktuell existieren.¹⁾

Die Gegner argumentierten nun auf verschiedene Weise: 1. Jedes räumlich Ausgedehnte, das man irgendwie annehmen kann, berührt mit einer anderen Seite das, was rechts, und wieder mit einer anderen Seite, was links ist. Daher ist es also aktuell geteilt. 2. Wenn wir eine Fläche auf die andere legen, ohne daß sie geteilt wird, und sie dann betrachten, so sehen wir die eine ihrer beiden Seiten ohne die andere und die gesehene Seite ist verschieden von der nichtgesehenen. Sie ist also aktuell geteilt. 3. Kombinieren wir eine Linie, die aus sechs Teilen besteht, und legen wir über ihren rechten Endpunkt ein Atom und unter ihren linken Endpunkt ein anderes. Sie mögen sich dann fortbewegen, sodaß jedes von beiden bis zum Endpunkte der Entfernung gelangt. Dann muß jeder von beiden an dem anderen vorübergehen. Dies ist jedoch nur dann möglich, wenn sich beide gegenübergestanden haben. Der

¹⁾ Tusi: „Dies läuft aus auf eine Negation der Teilung bei gleichzeitiger Annahme derselben, und daraus ergibt sich ein Widerspruch. Daraus, daß beide Teile vor der Teilung nicht real existieren, folgt nur nach der Teilung die Nichtexistenz der Kontinuität und das Auftreten von etwas Neuem, das verschieden ist von der Kontinuität.“

Ort, an dem sie sich gegenüberstehen, ist kontinuierlich verbunden mit dem dritten und vierten (Atom). Wenn nun das Atom an diese Stelle gelangt, dann berührt es mit jeder seiner beiden Hälften die Hälfte jedes der beiden übrigen Atome. Daraus ergibt sich, daß es teilbar ist. Antwort: Dies zeigt, daß die Seiten des Atoms von einander verschieden sind. Daraus ergibt sich aber nicht die Teilung des Atoms selbst; denn auch das Zentrum des Kreises steht einer Summe von Teilen des Kreises gegenüber, obwohl dasselbe ein unteilbarer Punkt ist.

Avicenna lehrte: Der Körper ist aus Materie und Form zusammengesetzt. Dies bedeutet, daß das Volumen eine Eigenschaft ist, die dem Körper inhäriert. Das Volumen ist nun aber die Wesensform und sein Substrat die Materie. Der Beweis Avicennas stützt sich auf die Lehre von der Leugnung der Atome: Der Körper ist in sich einfach und einheitlich. Dabei ist er aber aufnahmefähig für die Teilung. Das aufnahmefähige Prinzip existiert nun aber notwendigerweise mit der Materie. Die kontinuierliche Verbindung (durch die Form) bleibt ferner nicht gleichzeitig mit der Teilung bestehen (deren Prinzip in der Materie liegt). Daher ist das Prinzip, das aufnahmefähig ist für die Teilung, verschieden von dem Prinzip der kontinuierlichen Vereinigung. Antwort Rázis: Weshalb ist es nicht möglich, daß die Teilung die numerische Zerlegung des Dinges darstellt und die kontinuierliche Verbindung die (quantitative) Einheit? Wenn daher der Körper geteilt wird, nachdem er ein Kontinuum gebildet hatte, so bedeutet dies nur, daß er eine numerische Vielheit geworden ist, nachdem er eine Einheit war. Das Hinzukommende ist also die numerische Vielheit, das Aufhörende die Einheit. Beides sind äußerliche Akzidenzien und das Subjekt dieses Vorganges ist die körperliche Substanz.¹⁾

¹⁾ Tusi: „Die Lehre, daß der Körper aus Materie und Form zusammengesetzt ist, ist keine Neuschöpfung Avicennas, noch auch eine ihm besonders eigentümliche Lehre. Alle griechischen Philosophen

Dirár und Naggár lehrten, das Wesen des Körpers sei zusammengesetzt aus den Akzidenzien, Farbe, Geschmack, Geruch, Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit. Dies ist jedoch unrichtig; denn die mit einem Volumen ausgestatteten Dinge stehen sich in der Wesenheit des Volumens gleich (d. h. darin, daß sie alle in der gleichen Weise ein Volumen besitzen). Dabei sind sie aber durch Farben, Gerüche, Geschmacksarten usw. verschieden. Das Prinzip des Gemeinsamen ist nun aber verschieden von dem der Trennung. Daher muß also das Volumen eine andere Wesenheit sein als die der genannten Eigenschaften.¹⁾

stellen diese Lehre auf. Von dem Volumen reden nur einige der spekulativen Theologen. Das Substrat des Volumens ist die Wesenheit unter Voraussetzung der Existenz. Dasselbe hat keinerlei Beziehung zur Wesensform. Wäre ferner Verbindung und Trennung identisch mit Einheit und numerischer Vielheit, dann müßte das für beide aufnahmefähige Prinzip weder kontinuierlich verbunden, noch getrennt, weder eine Einheit, noch eine numerische Vielheit sein. Nun aber ist jede körperliche Substanz entweder kontinuierlich vereinigt oder in Teile zerlegt, entweder eine Einheit oder eine numerische Vielheit. Daher ist also nichts, was aufnahmefähig für diese beiden Bestimmungen ist, eine körperliche Substanz. Daher nannten jene Philosophen dieses Prinzip die erste Materie, die kontinuierliche Verbindung und Einheit hingegen die Form. Diese Lehre setzt die Leugnung der Atome voraus. Nimmt man diese aber an, so ist das aufnahmefähige Prinzip das Atom. Zu diesem tritt das Akzidens der Zusammensetzung hinzu und macht aus diesem eine körperliche Substanz.“

¹⁾ Tusi: „Dieses System ist unfaßlich, wenn man unter diesen Teilen die Akzidenzien versteht. Versteht man unter ihnen aber wesentlich verschiedene Substanzen, aus denen sich der Körper zusammensetzt, dann stehen diese Körper den übrigen im Volumen gleich. Daß sie aber in diesem Teile von einander verschieden sind, beweist nicht, daß sie nicht Teile des Körpers sind; denn das Volumen ist eine Eigenschaft der körperlichen Substanz. In der Frage von der wesentlichen Verwandtschaft der Körper lehrte Rázi, daß das Eintreten des Körpers an den entsprechenden Ort eine von den Gesetzmäßigkeiten der körperlichen Substanz ist. Nun aber können wesentlich verschiedene Dinge in einer Gesetzmäßigkeit übereinstimmen. Daher ist die Übereinstimmung und Verschiedenheit in den genannten Teilen (den aufgezählten Akzidenzien) kein Beweis dafür, daß der Körper nicht aus ihnen zusammengesetzt sein könnte.“

Weitere Bestimmungen der Körper.

Die körperlichen Substanzen (S. 93) sind alle wesensverwandt, eine Lehre, die der des Nazzám widerspricht. Unsere Anhänger bewiesen ihre Thesis auf drei Weisen:

1. Auf Grund dessen, daß die körperlichen Substanzen in den Akzidenzien übereinstimmen, kann man die eine mit der anderen verwechseln. Wären nun die Substanzen nicht wesensgleich, dann könnte dieses nicht eintreten. Dagegen kann man einwenden: Dieser Beweis ist nur dann richtig, wenn er alle Körper betrachtet und konstatiert, daß jeder einzelne von ihnen mit jedem anderen verwechselt werden kann. Bevor aber jene vollständige Induktion geführt ist, kann man nur eine Vermutung über ihre Wesensverwandtschaft aussprechen.

2. Die körperlichen Substanzen stimmen alle darin überein, daß sie sämtliche Akzidenzien annehmen können. Dann müssen sie also auch in dem Wesen (das in dieser gleichen Weise in allen Körpern für die Akzidenzien aufnahmefähig ist) übereinstimmen. Dagegen kann man den Einwand erheben: Nach unserer Lehre ist der Körper des Feuers nicht aufnahmefähig für die Dichtigkeit, die der Erde zukommt, noch der Körper des Himmels aufnahmefähig für die Eigenschaften, die sich aus der Mischung irdischer Elemente ergeben. Ferner ergibt sich daraus, daß alle Körper in der Aufnahmefähigkeit für die Akzidenzien sich gleichstehen, noch nicht, daß sie auch in der Wesenheit vollkommen gleich sind; denn die Übereinstimmung in den notwendig inhärierenden Akzidenzien beweist noch kein Übereinstimmen in dem Substrate derselben.

3. Unter Körper versteht man nichts anderes als dasjenige, das in einem Volumen wirklich ist. In diesem Momente stimmen nun aber alle Körper überein. Daher sind sie auch in der Wesenheit gleich. Dagegen kann man den Einwand erheben: Daß ein Gegenstand in einem Volumen wirklich wird, besagt noch nicht das eigentliche Wesen des Körpers, sondern nur eine von seinen Gesetz-

mäßigkeiten (also ein Akzidens). Wir haben nun aber bereits festgestellt, daß aus der Übereinstimmung in den notwendigen Akzidenzien sich noch nicht die Übereinstimmung in dem Substrate dieser Akzidenzien ableiten läßt.¹⁾

Die Körper sind alle von kontinuierlicher Existenz, entgegen der Lehre des Nazzám.²⁾ Wir beweisen unsere Thesis wie folgt: Daß die Körper in dem ersten Augenblicke existieren, ist möglich. Daher gilt dasselbe auch von ihrer Existenz im zweiten Augenblicke, da die wesentliche Möglichkeit nicht zu einer wesentlichen Unmöglichkeit in einem Dinge werden kann. Diese Argumentation

¹⁾ Tusi: „Die Definition, die die Wesenheit des Körpers entsprechend den verschiedenen Aufstellungen der philosophischen Richtungen wiedergibt, ist im Grunde ein und dieselbe bei allen Systemen, ohne daß eine wesentliche Differenz in derselben Platz griffe. Aus diesem Grunde stimmten alle Philosophen darin überein, daß die Körper wesensverwandt seien; denn wenn man wesentlich verschiedene Dinge in eine einzige Definition zusammenfaßt, dann tritt in ihr notwendigerweise eine Differenzierung (Teilung) ein. So sagen wir z. B.: Der Körper ist dasjenige, das aufnahmefähig ist für die Dimensionen, oder dasjenige, das die Dimensionen umschließt. Mit beiden Definitionen will man den physischen und mathematischen Körper definieren. Nazzám lehrt jedoch, die Körper seien wesentlich verschieden, weil ihre eigentümlichen Bestimmungen wesentlich verschieden seien. Aus diesem Umstande ergibt sich aber nur die wesentliche Verschiedenheit der Arten (vergl. Z. D. M. G. Bd. 63, 1909 S. 788 f.), nicht diejenige des wesentlichen (generischen) Gedankens in den Definitionen. Man berichtet, Aggál (Taki addin +1000) habe ebenfalls die wesentliche Verschiedenheit der Körper gelehrt. Ich (Tusi) habe jedoch in seinen Abhandlungen nur gefunden, was auch die übrigen lehren.“

²⁾ Tusi: „Diese Überlieferung betreffs des Nazzám verdient kein Vertrauen. Einige Historiker der Philosophie berichten, er habe gelehrt, die Körper erfordern ein wirkendes Agens im Zustande ihrer Dauer. Daraus entstand die Vermutung der Historiker, er habe gelehrt, die Körper besäßen keine kontinuierliche Existenz. Es ist daher das Wahrscheinlichste, von Nazzám die sich denotwendig ergebende Thesis von dem kontinuierlichen Bestande der Körper anzunehmen. Andere berichten, er habe die nur momentane Existenz der Körper gelehrt, weil er behauptete, es sei undenkbar, daß das wirkende Agens

wird jedoch durch die Lehre unserer Gesinnungsgenossen von den Akzidenzien widerlegt (d. h. durch die Lehre von der Momentaneität des Seins bei den Akzidenzien). Ferner kann man sich nicht auf diesen Beweis verlassen, wenn man sich auf die Tatsache beruft, daß nach der Sinneswahrnehmung die Körper kontinuierlich bestehen; denn es ist bekannt, daß ein und derselbe Sinn eine Reihenfolge von Inhalten als kontinuierlich bestehend auffaßt, wenn die äußeren Reize, die einander wesensverwandt sind, schnell aufeinander folgen. Ferner ist zu beachten, daß der angeführte Beweis durch die Lehre von den Farben nach der Theorie unserer Gesinnungsgenossen widerlegt wird, die behaupten, sie beständen wie die Akzidenzien diskontinuierlich. Man sagt ferner: Ich weiß mit Evidenz, daß ich derselbe bin, der ich gestern war. Diese Argumentation stützt sich nun aber auf die denkende Seele (nicht den Körper, dessen Kontinuität im Sein man beweisen will). Die Individualität des einzelnen Lebewesens ist ja kein Anhaltspunkt, wenn es sich um Beweise über die körperliche Substanz allein handelt. Diese erfordert vielmehr besondere Akzidenzien, die kein kontinuierliches Dasein besitzen. Wenn also einer der Teile der Wesenheit nicht kontinuierlich existiert, dann existiert auch die ganze Wesenheit nicht kontinuierlich.

Das sich gegenseitige Durchdringen der Körper ist unmöglich entgegen der Lehre des Nazzám; denn die Körper sind wesensgleich. Würden sie sich also gegenseitig durchdringen, dann wäre ihr Unterschied nach Wesenheit, notwendigen und zufälligen Akzidenzien aufgehoben, was zu der Thesis führt, daß zwei Dinge gleich

die Dinge vernichte. Ferner besäßen die Körper kein Kontrarium. Wenn sich ein solches aufweisen ließe, könnte man behaupten, sie würden durch das Hinzutreten des Kontrariums vernichtet. Nazzám lehrt nun aber nicht, daß das Nichtseiende im Zustande des Nichtseins etwas Positives sei. Er lehrt vielmehr, die Körper würden durch die Teilung vernichtet. Daher mußte er auch die Thesis aufstellen, die Körper besäßen keine kontinuierliche Existenz, wie man es allgemein von den Akzidenzien lehrt.

eins sein können.¹⁾ Die körperlichen Substanzen können von den Farben, Geschmacksarten und Gerüchen frei sein, entgegen der Lehre unserer eigenen Richtung. Der Beweis für unsere Thesis lautet: Die Luft besitzt weder Farbe noch Geschmack. Die Vertreter der entgegenstehenden Ansicht argumentieren, indem sie über die Farbe ebenso wie über die Seinsweise (Bewegung) urteilen und über den Zustand der Substanz, während sie keine Eigenschaft besitzt, wie über den Zustand, wenn sie solche besitzt. Die erste Argumentationsweise, die die Akzidenzien der Seinsweise darstellt, entbehrt der gewünschten Verbindung zwischen diesen beiden Vergleichspunkten. Betreffs der zweiten Argumentationsweise bemerken wir, daß die Substanz von allen Akzidenzien frei sein kann, die nicht dauernd bestehen bleiben, nachdem die Substanz ihre Eigenschaften erhalten hat. Diejenigen Akzidenzien aber, die dauernd bestehen bleiben, können von ihrem Substrate nur durch ein Kontrarium verdrängt werden, das sie vernichtet.²⁾

¹⁾ Tusi (S. 94 ad 2): „Nachdem Nazzám die Thesis konsequenterweise angenommen hatte, daß unendlich viele Atome in der endlichen körperlichen Substanz existieren, ergab sich für ihn konsequenterweise (allein aus den genannten anaxagoräischen Prinzipien) die Lehre, die Körper können sich gegenseitig durchdringen. Der von Rázi angeführte Beweis gegen diese Lehre bezieht sich sowohl auf die körperlichen Substanzen als auf die Akzidenzien. Nazzám lehrt nun aber nicht, daß die körperlichen Substanzen wesensverwandt seien (was Rázi als minor seines Syllogismus aufstellt). Daher ist also das Angeführte kein Beweis gegen Nazzám. Der sichere Beweis gegen die Leugnung der Undurchdringlichkeit der Körper ist das evidente Urteil des Verstandes, daß zwei körperliche Substanzen nicht an einem Orte zusammen sein können. Betreffs der Akzidenzien bleibt eine Schwierigkeit bestehen; denn diejenigen Philosophen, die behaupten, die gemeinsamen, spezifischen Differenzen der Quantitäten existieren real, gaben auch die Möglichkeit zu, daß die Punkte an einem und demselben Orte zugleich existieren könnten, ebenso auch die Linien, abgesehen von der Richtung der Länge und die Flächen, abgesehen von der Länge und Breite.“

²⁾ Tusi: „Diese Lehre ist vielleicht von Aschari entnommen. Andere erklären: Rázi will mit seinen Ausführungen nicht dasjenige verstehen, was man nach dem Wortlaute verstehen müßte, sonst würde

Die körperlichen Substanzen sind optisch wahrnehmbar entgegen der Lehre der griechischen Philosophen. Der Beweis für unsere Thesis lautet: Wir sehen das Lange und Breite. Die Länge ist nun aber kein Akzidens; denn der Körper ist aus unteilbaren Teilchen zusammengesetzt. Wäre nun die Länge ein Akzidens, dann bildete ein einziges Atom ihr Substrat, da es unmöglich ist, daß ein Akzidens mehr als zwei Substraten inhäriere. Das Atom, dem die Länge zukäme, wäre dann ausgedehnter als ein anderes, dem sie nicht zukommt. Ferner ist das Lange aufnahmefähig für die Teilung (sodaß also das un-

man zum Sophismus hingeführt. Diese fügen hinzu, daß Aschari die Farbe ebenso behandelte, wie die Seinsweise d. h.: da der Körper nicht ohne die Seinsweise (die Bewegung) sein kann, ist es ebenfalls unmöglich, daß er frei von Farbe existiere. Rázi hat also seine Lehre nicht von Aschari entnommen; denn Rázi erklärt diesen Vergleich für unzulässig, da die beiden Aussagen über die Farben und die Seinsweise kein gemeinsames, beide vereinigendes Prinzip besäßen. Ferner stimmen beide Parteien d. h. Aschari und die liberalen Theologen in der Lehre überein, es sei unmöglich, daß die körperliche Substanz von denjenigen Akzidenzien entblößt sei, die nach Aussage der Sinneswahrnehmung von dauerndem Bestande sind z. B. von den Farben, nicht aber von denjenigen, die nach Aussage der Sinneswahrnehmung keinen dauernden Bestand haben, z. B. von den Klängen, nachdem die körperliche Substanz die Akzidenzien einmal in sich aufgenommen hat. Aschari hingegen lehrt, Gott erschaffe nach dem regelmäßigen Laufe seines gewohnheitsmäßigen Handelns wesensverwandte Akzidenzien nach dem Aufhören der gleichen (früheren). Die liberalen Theologen lehren jedoch: Die Akzidenzien wechseln einander an den Substanzen ab, weil es unmöglich ist, daß Akzidenzien aufhören zu sein, ohne daß ihr Kontrarium zu der Substanz hinzukommt. Daher beurteilt Aschari dasjenige, was der Aufnahme der Akzidenzien vorausgeht, wie dasjenige, was auf diesen Zustand folgt, indem er lehrte: Ebenso wie die körperliche Substanz nicht von den Akzidenzien frei sein kann, nachdem sie dieselben einmal aufgenommen hat, ist es auch unmöglich, daß sie von denselben frei sein kann, bevor sie dieselben aufnimmt, da beide Zustände gleich behandelt werden müssen. Rázi bestreitet die Berechtigung dieses Vergleiches, da beide wesentlich verschieden seien; denn der Umstand, daß die Substanz nicht frei sein kann von den Akzidenzien, nachdem sie dieselbe einmal aufgenommen hat, beruht auf der Wirkung des Kontrariums, das zur Substanz hinzutritt. Vor der Aufnahme der Akzidenzien verhält sich die Sache aber nicht so.

teilbare Atom noch weiter geteilt werden könnte). Dieses ist aber unmöglich. Wenn nun aber die Länge mit der Substanz identisch ist, und wenn ferner das Lange optisch wahrnehmbar ist, dann ist also die Substanz optisch wahrnehmbar. Dagegen könnte man den Einwand erheben: Mit der Ausführung über das Atom haben wir uns von dem Thema entfernt. Wir geben aber nicht zu, daß die Länge das Atom selbst sei; denn dann müßte das Atom Länge besitzen und folglich teilbar sein. Die Länge ist vielmehr nur ein Ausdruck für die Zusammenfügung der Atome in einem bestimmten Punkte. Die Zusammenfügung ist nun aber ein Akzidens. Weshalb ist es also nicht möglich, daß das von uns optisch Wahrgenommene das Akzidens der Zusammensetzung sei. Darauf antworte ich: Wir sehen, daß der lange Gegenstand an seinem Orte auftritt. Dies ist aber (nur) betreffs des Akzidens (der Länge) denkbar. Dadurch erkennen wir also, daß der optisch wahrgenommene Gegenstand die Substanz ist (die Träger der Länge sein muß). Dabei besteht allerdings der Zweifel, ob diese Erklärung verschieden von der ersten sei (der Thesis der Philosophen).¹⁾“

¹⁾ Tusi: „Die griechischen Philosophen bestreiten nicht, daß die körperlichen Substanzen gesehen werden können. Sie lehren vielmehr: Die Körper sind nur durch Vermittlung der Farben und der Helligkeit sichtbar, in sich jedoch, ohne Vermittlung eines anderen Dinges, unsichtbar; sonst müßte man auch die Luft sehen können. Die Anhänger Ascharis behaupten allerdings in ihren Ausführungen, daß eine Anschauung Gottes möglich sei; das was das Sehen möglich mache, sei die Existenz (nicht die Farben und das Helle). Der Körper besitzt nun aber die Existenz. Folglich kann er gesehen werden. Rázi setzte im ersten Beweise auseinander, daß das eigentliche Objekt des Sehens die Substanz (das Atom), behaftet mit dem Akzidens der Zusammensetzung, sei. Sodann lehrte er, es sei unmöglich, daß die Zusammensetzung das eigentliche Objekt des Sehens darstelle. Das Trefendste ist es also, zu behaupten: Die Substanz (das Atom) als behaftet mit dem Akzidens der Zusammensetzung, sei das eigentliche Objekt. Daraus ergibt sich aber nicht, daß auch ein einzelner Teil, ein Atom dieser Zusammensetzung gesehen werden könne. Die Antwort der Gegner bedeutet einen Übergang zu einem anderen Beweise, der dar-

Der leere Raum ist nach der Lehre unserer Schule möglich — ebenso nach der vieler griechischer Philosophen — entgegen der Thesis des Aristoteles und seiner Anhänger. Unter dem Leeren versteht man, daß sich zwei Körper so verhalten, daß sie sich nicht tangieren und daß auch zwischen ihnen nichts existiert, was sie tangieren. Der Beweis unserer Thesis lautet: Heben wir ein Blatt von einem anderen auf, so erheben sich alle seine Seiten zu gleicher Zeit. Sonst müßte es zerreißen. Im ersten Augenblicke des Erhebens bildet sich nun in der Mitte ein leerer Raum (hala statt hāla z. les.); denn das Eintreten des Körpers kann an dieser Stelle nicht erfolgen, nachdem er die Seite des Blattes überschritten hat (wohl weil dann dort ein leerer Raum entstände). Befindet sich aber der Körper (der das entstehende Leere ausfüllen soll) am Rande des Blattes, so kann er nicht in der Mitte vorhanden sein. Die Mitte ist also leer. Ein weiterer Beweis lautet: Bewegt man den Körper von einem Orte zu einem anderen, so gilt: Ist der Terminus ad quem zu dieser Bewegung frei von einem anderen Körper bevor dieser zu ihm hingelangt, so haben wir das, was wir beweisen wollen. Ist er aber mit einem anderen Körper angefüllt und bewegt dieser Körper sich nicht von ihm weg, so ergibt sich, daß beide sich gegenseitig durchdringen; bewegt er sich aber von diesem Orte weg (um dem eintretenden Körper Platz zu machen), so ergibt sich folgendes: Bewegt er sich zu dem Orte hin, den der erste Körper verlassen hat, so ergibt sich ein circulus vitiosus, der darin besteht, daß die Bewegung eines jeden einzelnen von diesen beiden Körpern an seinem Orte die des anderen

tut, daß das optische Objekt gesehen wird, wenn es an seinem Orte vorhanden ist. Dieses Objekt ist also kein Akzidens (sondern die Substanz des Körpers selbst). Der erste Beweis zeigt nur, daß das Objekt als ein langes (mit dem Akzidens der Länge behaftet) gesehen wird. Dieses ist aber ebenfalls kein Akzidens (sondern es ist die Substanz selbst, die gesehen wird). Es ist also einleuchtend, daß die beiden Beweise Rázis nicht stichhaltig sind."

an dem ihm entsprechenden Orte voraussetzt. Der zweite Fall besagte, daß der andere Körper sich zu einem anderen Orte hinbewegt. Betreffs seiner stellt sich dann dieselbe Frage wie betreffs des ersten Körpers. Daraus ergibt sich: Wenn eine Ebene sich bewegt, dann wird die ganze Summe der Sphäre des Weltalls fortgestoßen, was unrichtig ist.¹⁾

Die Gegner suchten ihre Thesis auf folgende Weise zu begründen: Das Leere kann man quantitativ bestimmen, daher muß es eine Dimension besitzen. Darauf antworten wir: Wir geben nicht zu, daß das Leere sich in dieser Weise in Wirklichkeit bestimmen lasse. Es ist dies nur in übertragenem Sinne möglich. In diesem Sinne behaupten wir: Wäre die Hälfte des Durchmessers der Welt noch einmal so groß, als sie jetzt ist, dann fiel die Peripherie außerhalb der jetzigen Welt. Da diese Dimensionen aber nur der Möglichkeit nach vorhanden sind, so ergibt sich daraus nicht, daß eine reale Ausdehnung außerhalb der

¹⁾ Tusi: „Wenn ein Blatt über ein anderes in die Höhe gehoben wird, sodaß es in ebener Lage bleibt ohne sich zu einer bestimmten Seite hinzuneigen, so erhebt sich zugleich mit ihm die untere Seite. Dieser Tatsache bedienen sich die Taschenspieler zu ihren Zwecken. Wenn sich dann das Blatt zu einer bestimmten Seite hinneigt, so entfernt es sich umso mehr von der anderen. Dabei dringt zugleich die Luft in die Mitte (der freigewordenen Stelle). Was nun den Körper anbetrifft, der sich von einem Orte zum anderen bewegt, so ergibt sich die Unmöglichkeit, die Rāzi erwähnt, wenn nicht das Gesetz der Verdünnung und Verdichtung der Körper bestände. Die Leugner des leeren Raumes lehren jedoch die Existenz dieser beiden Gesetze. Sie drücken aus, daß das Volumen des Körpers sich vergrößern oder vermindern kann, ohne daß ein Fremdkörper in ihn hineindringt oder ein Teil aus ihm austritt. Dieser Vorgang tritt hauptsächlich in den Körpern ein, die kein festes Bestehen haben z. B. die Luft. Wenn sich nun der Körper von einem Orte zu einem anderen bewegt, so verdichten sich die Körper, die in der Richtung liegen, zu der er sich hinbewegt, und es verdünnen sich diejenigen, die sich in der entgegengesetzten Richtung befinden, von der er herkommt. Das Leere, das sich zwischen zwei körperlichen Substanzen befindet, läßt sich quantitativ bestimmen, selbst wenn diese Bestimmung auch nicht wirklich ausgeführt wird; denn ein Teil ist die Hälfte des anderen und der andere das Doppelte des ersten, auch wenn keine besondere Annahme von irgend jemand gemacht wird.“

Welt vorhanden ist. So verhält es sich auch im vorliegenden Falle.¹⁾

Wenn die Bewegung eines Körpers in einem vollen Raume²⁾ stattfindet, so gilt folgendes: Verhält sich die Dichtigkeit des Leeren zu der Dichtigkeit des Wassers wie die Dauer der Bewegung im Leeren zu ihrer Dauer im Wasser, dann muß sie ohne Zeitverlauf im Leeren erfolgen, wenn sie nämlich der Zeit nicht auf Grund ihres Wesens bedarf, sondern auf Grund des Hindernisses, das sie durch-eilen muß. Dies ist jedoch bekanntlich unrichtig (da es keine zeitlos verlaufende Bewegung geben kann).³⁾

Die körperlichen Substanzen sind endlich, entgegen der Lehre der indischen Philosophen. Der Beweis für unsere Thesis lautet: Wenn wir eine unendliche Linie annehmen und eine andere endliche, die der ersten parallel läuft, und wenn dann die endliche Linie von der parallelen Richtung abbiegt, um die andere zu treffen, so muß sie

¹⁾ Tusi: „Es ist keine Annahme denkbar, die derjenigen gegenüberstände, daß der Durchmesser der Welt größer oder kleiner sei, als er jetzt ist. Man behauptet vielfach, bestände nicht der leere Raum als eine notwendige Forderung, dann könnte das Wasser nicht in der Luft schwebend erhalten bleiben und es könnte nicht in einem Gefäße nach oben steigen.“

²⁾ Tusi: „Rázi behauptet: Die Bewegung in diesem vollen Raume findet entweder in einer Zeit statt, oder nicht. Es ist nun aber unmöglich, daß sie in einer (bestimmten) Zeit stattfindet; denn daraus würde sich ergeben, daß eine Bewegung in einem vollen Raume von geringerem Widerstande als der angenommene volle Raum schneller erfolgen müßte als selbst die Bewegung im Leeren. Der Widerstand des Mediums muß nämlich die Bewegungszeit vergrößern. Nach dieser Annahme müßten wir diesen vollen Raum zu einem Ersten machen (nach dem die Bewegungszeit im Leeren gemessen werden müßte). Dies ist jedoch ein Widerspruch. Folglich muß jene Bewegung (im Leeren) zeitlos verlaufen. Dies ist jedoch nur möglich, wenn sie auf Grund ihrer selbst keine Zeit erfordert, sondern nur auf Grund des Hindernisses (im Medium) eine solche beansprucht. Dies ist aber unrichtig.“

³⁾ Tusi: „Die von Rázi angeführte Frage findet sowohl für die Leugnung des Leeren als auch für den Beweis der Anziehungskraft (der Hinneigung) d. h. des Impulses Verwendung.“

dieselbe in einem Punkte schneiden. Dies ist jedoch unmöglich; denn man kann keinen Punkt auf der Linie annehmen, ohne daß ein anderer Punkt vorhergeht. Der Durchschnittspunkt mit dem höher liegenden Stück geht dem niedrigerliegenden voraus. (Diese Linie ist also eine Summe. Eine solche kann aber nicht unendlich sein.) Die Annahme einer unendlichen Linie führte aber zu dieser unmöglichen Konsequenz. (Daher muß diese Annahme unzutreffend sein.)¹⁾

¹⁾ Tusi: „Diesen Beweis brachten die weltlichen Gelehrten in diesem Probleme vor. Sie behaupteten: Wären die Dimensionen unendlich, dann könnte keine kreisförmige Bewegung stattfinden; denn es ist erforderlich, daß der Radius, der einer unendlichen Entfernung gleich ist, sich bei der kreisförmigen Bewegung von dem Punkte, an dem er sich befindet, zu dem gegenüberliegenden Punkte hinbewegt. Diese Strecke muß also einen ersten Anfang besitzen; zugleich ist es aber unmöglich, daß sie einen solchen hat (da das Unendliche keinen Anfang besitzt). Die kreisförmige Bewegung ist also nach diesen Voraussetzungen unmöglich. Tatsächlich existiert sie aber (in der Bewegung der Himmelskugel). Folglich kann die unendliche Dimension nicht real existieren. In diesem Probleme bleibt jedoch noch eine Schwierigkeit bestehen; denn die Dinge, die in der Zeit verlaufen, sind in ihren ersten Prinzipien so beschaffen, daß sie den Anfang jener Zeit bilden z. B. die Bewegung. Das Prinzip derselben ist nämlich der gegenwärtige Augenblick, über den das sich Bewegende in seiner Bewegung noch nicht hinausgegangen ist. Betreffs jedes Jetzt nach diesem ersten Jetzt bildet es den Maßstab, nach dem die Bewegung in bezug auf einen Teil bestimmt werden kann, wenn sie zu diesem Zeitpunkt gelangt ist. Dieser Teil, der zwischen den genannten beiden Zeitpunkten liegt, kann nun wiederum ins Unendliche geteilt werden bis zu jenem (auf der anderen Seite des Kreises) gegenüberliegenden Punkte der Linie, gemessen von der ersten Strecke, die (nach der entgegengesetzten Richtung) gegenüberstand. Diese Bewegung (zwischen den beiden abgegrenzten Punkten) verläuft in einer meßbaren Zeit. Anders verhält es sich mit der Linie, die nach der anderen Seite dem Punkte gegenüberliegt, an dem die Bewegung im jetzigen Augenblicke steht. Dann also ist der Beginn der Bewegung, die zu dem (unendlich entfernten) anderen Punkte des Kreises führen soll, der Augenblick des Gegenüberstehens auf dieser Seite (des Mittelpunktes). Nun aber tritt die sich bewegende Linie in jedem folgenden Augenblicke einem neuen Punkte der Peripherie (des anderen Halbkreises) gegenüber. Dies ist nun aber eine Größe, die ins Unendliche teilbar

Der Gegner stellte folgenden Beweis auf: Wären die Körper endlich, dann würden folgende Fälle eintreten: Das, was außerhalb dieser Körperwelt läge, zerfällt entweder in verschiedene Seiten (rechts und links), woraus sich eine Unmöglichkeit ergibt, oder es unterscheidet sich nicht in dieser Weise. Findet nun jene Unterscheidung (im leeren Raume) statt, dann ist das Substrat dieser Unterscheidung kein leeres Nichtsein; denn die reine Negation besitzt keine besondere Eigentümlichkeit (sodaß in ihr keine Unterscheidung stattfinden könnte) noch irgend eine Realität. Wie könnte denn auch irgend eine Unterscheidung stattfinden? Der Raum außerhalb der Körperwelt muß vielmehr etwas Reales sein. Dabei ist es nicht zweifelhaft, daß er entweder ein Individuum darstellt, das Gegenstand eines Hinweises sein kann (ein aristotelischer Terminus) — dann muß er eine Ausdehnung sein — oder eine körperliche Substanz. Dann also ist dasjenige, was außerhalb der gesamten Körperwelt liegt, eine körperliche Substanz. Dies bedeutet aber einen Widerspruch. Unterscheidet sich in diesem Raume aber nicht eine Seite von der anderen, so ergibt sich nach evidentem Urteil des Verstandes ebenfalls ein Widerspruch. Denn der richtig denkende Verstand bezeugt, daß die Seite, die dem rechten Pole anliegt, verschieden ist von der, die an den linken grenzt. Die Leugnung dieser Tatsache wäre ein dreistes Bestreiten evidenter Prinzipien. Die Antwort auf diese Schwierigkeiten lautet: Die spekulativen Theologen gaben vielfach die Existenz von Orten außerhalb des Weltalls zu, die sich von einander unterscheiden und unendlich sind. Sie lehrten ferner, daß dieselben potentielle Dinge seien, die nicht real existieren. Diese Ansicht ist jedoch wenig stichhaltig; denn das Potentielle und das rein Supponierte ist ein solches, das nur im denkenden Geiste eine reale

ist. Daraus ist ersichtlich, daß die von Rázi angeführte Unmöglichkeit sich nicht mit Konsequenz aus den Prinzipien ergibt, noch auch in notwendige Beziehung zu der Endlichkeit oder Unendlichkeit der Linie steht."

Existenz besitzt. Entspricht einem solchen *ens logicum* nun aber kein reales Korrelat in der Außenwelt, so stellt es eine trügerische Annahme dar. Entspricht ihm aber ein solches Korrelat, so ergibt sich, daß die genannten Orte in der Wirklichkeit existieren, und dann kehrt die oben erwähnte Konsequenz (*deductio in absurdum*) wieder zurück.¹⁾

Die weltlichen Gelehrten bestanden hartnäckig auf der Thesis, daß außerhalb des Weltalls keine Gebiete unterschieden werden können. Die psychische Fähigkeit, die diese Unterscheidung einführt, sei die Einbildung, nicht der Verstand. Das Urteil der Einbildung sei aber unannehmbar.²⁾

Es ist nicht als notwendig zu erweisen, daß die Welt ewig (*sempiternus*) sei entgegen der Lehre der griechischen Philosophen und der Anhänger des Karrám. Der Beweis unserer Thesis lautet: Was nicht anfangslos ist (*aeternum*), kann auch nicht ewigdauernd (*sempiternum*) sein; denn ein solches ist in seiner Wesenheit aufnahmefähig für das

¹⁾ Tusi fügt hinzu: „Die spekulativen Theologen gaben die Existenz von unendlichen Orten zu, ohne jedoch zu behaupten, sie seien nur potentiell und rein supponiert. Sie behaupteten vielmehr, nur die Unterscheidung derselben sei eine reine Supposition. Diese Behauptung ist aber identisch mit der Thesis von der Existenz eines leeren Raumes, den die körperlichen Substanzen ausfüllen, sodaß er einen Ort und einen Raum für sie ausmacht. Was aber Rázi betreffs der beiden Pole im Norden und Süden behauptet, findet darin eine Entgegnung von Seiten der Theologen, daß sie behaupten, diese Unterscheidung betreffe die beiden Pole und diese seien allerdings real. In dem leeren Raume, der sich neben den beiden Polen ausdehne, sei diese Unterscheidung aber rein supponiert und eine Imagination, die nach Analogie der beiden Pole schließe. Beständen also die beiden Pole nicht, dann könnte überhaupt keine Unterscheidung stattfinden.“

²⁾ Tusi: „Die weltlichen Gelehrten, die die Thesis aufstellen, die Räume seien die Oberflächen der zeitlich entstehenden Dinge, lehren zugleich, die genannten außerweltlichen Orte beruhen auf der reinen Einbildung, und das Urteil, das ihnen eine reale Existenz in der Außenwelt beilege, sei ein trügerisches. Ein Gegenstand, der nun aber keine reale Existenz in der Außenwelt besitzt, kann auch keine Unterscheidung seiner Teile zulassen.“

Nichtsein. Diese Aufnahmefähigkeit gehört nun aber zu den notwendigen Akzidenzien jener Wesenheit. Daher ist diese also in sich aufnahmefähig für das Nichtsein jeder Zeit (in sempiternum). Die griechischen Philosophen argumentierten auf verschiedene Weise. Erstens: Das wirkende Agens der Welt ist eine aus ihrem Wesen notwendig wirkende Ursache. Daher ergibt sich aus ihrer ewigen Existenz, daß auch die Welt ewig existiert. Zweitens: Wäre die Zeit nichtseiend, dann folgte ihr Nichtsein auf ihr Sein in einem zeitlichen Später. Die Zeit existierte dann also real, wenn sie als nichtexistierend angenommen wird, was widerspruchsvoll ist. Drittens: Bei allem, was für das Nichtsein aufnahmefähig ist, ist die Möglichkeit des Nichtseins früher wirklich, als das Nichtsein selbst. Diese Möglichkeit muß nun (als Akzidens) ein Substrat als Träger besitzen d. h. es muß ein reales Ding existieren, von dem diese Möglichkeit ausgesagt wird, sodaß es jenes Nichtsein als Eigenschaft empfangen kann. Dieses (das non esse) besteht nun aber nicht in der Existenz eines realen Dinges; denn dasjenige, das ein reales Ding als Eigenschaft in sich aufnehmen kann, muß selbst gleichzeitig mit demselben dauernd bestehen, und zugleich muß die Existenz jenes Akzidens nicht begründet sein können bei Nichtexistenz dieses Substrates. Daher muß also ein anderes reales Ding vorhanden sein, dem die Möglichkeit des Nichtseins jenes Dinges inhäriert. Dieses ist die Hyle. Alles also, dem das Nichtsein zukommen kann, muß eine Hyle besitzen. Wenn daher auch die Hyle selbst vernichtet werden könnte, erforderte sie eine andere Hyle (zweiter Ordnung) und so ohne Ende fort. Folglich ist die Hyle selbst nicht aufnahmefähig für das Nichtsein. Es wurde nun aber bereits festgestellt, daß die Hyle nicht von der körperlichen Wesensform entblößt sein kann. Daher ist es also unmöglich, daß der Körper vernichtet werde.¹⁾

¹⁾ Tusi: „Rāzi beweist seine Thesis aus dem Umstande, daß die Welt kontingent ist. Von den griechischen Philosophen führt er sodann

Die Anhänger des Karrám, gläubige Muslime (wie sie vorgeben zu sein) argumentierten: Die Welt muß ewig dauern; denn das Nichtsein der Welt kann nach ihrer Existenz nur eintreten durch die vernichtende Tätigkeit eines Agens oder das Hinzutreten eines Kontrariums (indische Lehre), oder den Ausfall einer *conditio sine qua non* für das Dasein. Alle diese drei Fälle sind nun aber (minor syllogismi) unrichtig. Folglich ist auch die Lehre von der Vernichtung der Welt, nachdem sie einmal in die Existenz getreten ist, hinfällig. Ad 1. Ihre Vernichtung, so behaupten wir (die Schule des Karrám) ist nur deshalb unmöglich, weil die Tätigkeit des Vernichtens etwas Positives sein muß. Dann aber kann dieses Positive nicht identisch sein mit dem Nichtsein der Welt (einem Negativen); sonst müßte das Sein dem Nichtsein gleichstehen. Die ganze Wirkung dieser vernichtenden Tätigkeit ist

Beweise an, die alle besagen: Die Welt ist durch ein anderes Prinzip notwendig verursacht. Zwischen beiden Behauptungen besteht kein Gegensatz, der zur Folge hätte, daß die eine die andere ausschließt. Betreffs des ersten Beweises ist es einleuchtend, daß in ihm die Unmöglichkeit des Nichtseins der Welt sich darauf stützt, daß ihr wirkendes Agens notwendig verursahe. Im zweiten Beweise ist enthalten, daß das Nichtsein der Zeit unmöglich ist, wenn sie einmal real existiert hat. Diese Unmöglichkeit hört ferner nie auf, weil sie auf dem Wesen der Zeit beruht. (Mit der Zeit ist sodann die Notwendigkeit einer Bewegung, also auch die eines Körpers gegeben.) Der dritte Beweis unterscheidet nicht zwischen einer wesenhaften Kontingenz und einer solchen, die nur in einer (äußeren) Disposition gelegen ist. Die zweite erfordert allein eine Materie, nicht die erste. Keiner der beiden Gegner stellt diese Art der Kontingenz auf. Die Unmöglichkeit des Nichtseins in diesem Sinne beruht nicht auf dem Wesen (sondern einem Akzidens) des Kontingenten. Sie besteht nur, wenn sie sich darauf zurückführen läßt, daß das Vernichtete eine ihm vorausgehende Materie erfordert (aus der es entstanden ist und in die es daher auch wieder aufgelöst werden kann). Es ist also einleuchtend, daß die von Rázi aufgeführten Beweise nur eine von einem anderen (der Wirkursache) abhängige Unmöglichkeit (*impossibile ab alio*) erweise. (Die Welt kann also nur dann nicht vernichtet werden, wenn Gott es so will.) Diese Thesis (der griechischen Philosophen) widerstreitet aber nicht der Behauptung Rázis (als eines gläubigen Theologen. Wissen und Glauben lassen sich also in diesem Sinne versöhnen).“

vielmehr das Nichtsein der Substanz. Diese Vernichtung findet aber nur durch das Kontrarium statt. Sie ist aber nicht jener erste Fall (des absoluten Nichtseins), sondern dieser zweite (eines nur teilweisen Nichtseins). Ist nun aber die vernichtende Tätigkeit nichts Reales, dann muß sie ein reines Nichts darstellen und kann keine Wirkung eines (positiven) Agens sein; denn es steht sich gleich zu behaupten: das Agens wirkt in keiner Weise, und: das Agens bewirkt das Nichtsein. Es müßte denn das eine der beiden Nichtsein von dem andern wesentlich verschieden sein. Dann aber müßte jedes der beiden eine Verschiedenheit und etwas Positives besitzen, das Negative also positiv sein, was unmöglich ist.

Wir (die Schule des Karrám) behaupten aus zwei Gründen, die Welt könne nicht durch Hinzutreten eines Kontrariums vernichtet werden. Erstens: Das zeitliche Auftreten des Kontrariums setzt die Vernichtung des anderen Kontrariums voraus. Wenn nun dieses letztere verursacht worden ist durch das zeitliche Auftreten jenes ersten Kontrariums, so ergibt sich ein *circulus vitiosus*. Zweitens: Die Kontrarietät tritt auf beiden Seiten (in beiden Fällen) ein, indem die Vernichtung des einen der beiden Kontraria nicht eher möglich ist als umgekehrt die Vernichtung des anderen. Daß aber jedes von beiden durch das andere vernichtet werde, ist unmöglich; denn das wirkende Agens, das das Nichtsein jedes einzelnen von beiden bewirkt, ist jedesmal die reale Existenz des anderen Kontrariums. Das wirkende Agens existiert also gleichzeitig (auch im logischen Sinne) mit seiner Wirkung (d. h. zwischen beiden findet keine Unterordnung im Sein statt). Wenn daher die beiden Nichtsein zugleich auftreten, so würden auch die beiden Sein zugleich bestehen und dann also positiv und negativ sein, was unmöglich ist. Der andere Fall besagt, daß das eine der beiden Kontraria nicht durch das andere vernichtet wird. Daraus ergäbe sich, daß beide an einer Substanz zusammenträfen (was unmöglich ist, da zwei Kontraria sich ausschließen). Man möge nicht einwenden, das zeitlich neu Entstehende ist mächtiger als

das bereits vorhandene; denn das Entstehende hängt im Augenblicke des Entstehens von der Wirkursache ab. Das bereits Vorhandene verhält sich aber anders. (Die Fortdauer in der Existenz wird also nicht durch eine permanent wirkende Ursache erzeugt.) Ein weiterer Grund besagt: Würde das zeitlich Entstehende im Augenblicke seines Entstehens vernichtet werden, dann müßten konsequenterweise Sein und Nichtsein an ein und derselben Substanz zusammentreffen. Das bereits Bestehende verhält sich durchaus anders. Ferner ist es möglich, daß das Nichtsein des Entstehenden ein Mehr bedeutet und daher mächtiger ist. (Es kann also nicht ebenso leicht eintreten wie das Nichtsein des bereits Vorhandenen.)

Auf die erste Schwierigkeit antworten wir: Auch das bereits Bestehende befindet sich im Zustande seines Bestehens in der Abhängigkeit von der Wirkursache. (Die *conservatio rerum* in esse besteht darin, daß die Gottheit dem Dinge in jedem Augenblicke die Existenz neu mitteilt.) Auf die zweite Schwierigkeit entgegenen wir: Unsere Thesis lautet nicht, das neu Entstehende existiere und existiere nicht zu gleicher Zeit. Wir behaupten vielmehr: Das bereits Bestehende hindert das neu Entstehende daran, in die Existenz einzutreten. Auf die dritte Objection erwidern wir: Sie setzt voraus, daß zwei wesensverwandte Dinge einer Substanz zu gleicher Zeit inhärieren können. Dies aber ist unmöglich. Unsere Thesis besagt nur: Das Wirkliche kann nicht dadurch vernichtet werden, daß eine *conditio sine qua non* für die Existenz des Dinges ausfällt; denn eine solche Bedingung kann nur ein Akzidens sein. Eine Bedingung ist ja etwas, das sich zur Wesenheit des Dinges wie etwas Äußeres verhält. Sie muß also ein äußeres Akzidens darstellen. Dann aber ergäbe sich, daß die Substanz eine notwendige innere Hinordnung auf das äußere Akzidens besäße und ebenso das Akzidens auf die Substanz. Daraus resultierte aber ein *circulus vitiosus*, der einen Widerspruch in sich enthält. Die Antwort auf den ersten Teil der dritten Schwierigkeit ist dasjenige, was wir über das Problem des Entstehens ausgesagt haben.

Die auf die dritte lautet: Weshalb sollte es nicht möglich sein, daß die Welt durch die vernichtende Tätigkeit eines wirkenden Agens zerstört werde. Der Gegner wendet ein: Die Tätigkeit des Zerstörens ist entweder etwas Positives oder nicht (in beiden Fällen kann durch sie nicht die Welt vernichtet werden). Darauf entgegnen wir: Aus diesem Prinzip ergibt sich, daß niemals irgend ein Ding vernichtet werden könnte; denn wenn ein Ding vernichtet wird, könnte man fragen, kann ein Gegenstand von neuem in die Existenz treten oder nicht? Wenn dieses nicht möglich ist, dann kann er auch nicht vernichtet werden. Wenn er aber von neuem in die Existenz tritt¹⁾, dann ist derselbe entweder Nichtsein oder Dasein. Nun kann er aber kein Nichtsein darstellen; denn dann wäre es indifferent zu sagen, er erneuert seine Existenz nicht und: er erneuert seine Nichtexistenz; sonst müßte (wenn beide nicht gleichständen) das eine der beiden Nichtsein von dem anderen verschieden sein, was unmöglich ist. Ist der Gegenstand aber etwas Positives, dann bedeutet er das Entstehen von einem anderen Seienden, nicht etwa das Nichtsein des ersten Wirklichen. Wenn wir aber auch die Unrichtigkeit dieser Distinguierung zugeben, weshalb kann dann nicht die Welt dadurch vernichtet werden, daß ihr Kontrarium neu entstehe? Der Gegner erwidert auf den ersten Punkt, das neu Eintreten des zeitlich Entstehenden setze voraus, daß das bereits Bestehende in das Nichtsein versunken ist. Darauf entgegnen wir: Dies geben wir nicht zu; denn nach unserer Lehre ist das Nichtsein des bereits Bestehenden die Wirkung des Neuauf tretenden (das das Bestehende vernichtet). Wenn nun aber auch die Ursache von ihrer Wirkung nicht trennbar ist, so erfordert sie doch zu ihrem Dasein nicht die Wirkung. Der Gegner erwidert auf den zweiten Punkt: Die Kontrarietät (und der innere Widerspruch) tritt in beiden Fällen ein

¹⁾ Dieser Ausdruck besagt, daß das Sein den Dingen nur momentweise anhaftet, indem es sich aber in jedem Augenblicke erneuert — Lehre der Sautrantika.

(wenn die Welt durch eine Tätigkeit und ein Kontrarium vernichtet werden soll). Darauf entgegnen wir: Weshalb könnte das neu Entstehende nicht auf Grund seines Entstehens machtvoller sein (als das bereits vorhandene)? Wir kennen ja auch nicht den Grund, aus dem das Entstehen eine Negation oder Privation der Macht bedeuten sollte. Wir könnten jedoch auch die Unrichtigkeit dieser Einteilung zugeben. Weshalb sollte es aber trotzdem nicht möglich sein, daß die körperliche Substanz dadurch vernichtet werde, daß die *conditio sine qua non* für ihre Existenz wegfällt? Dieser Gedanke wird durch folgendes deutlich: Das Akzidens besitzt keine kontinuierliche Existenz; zugleich aber kann die Substanz nicht nach unserer Lehre von Akzidenzien entblößt sein. Wenn Gott daher kein Akzidens erschafft, wird die Substanz dadurch allein schon vernichtet. Der Gegner stellt ferner auf, es ergäbe sich aus dem Genannten ein *circulus vitiosus* (indem die Substanz das Akzidens und das Akzidens die Substanz voraussetzt). Darauf erwidere ich: Weshalb kann man nicht die Theses aufstellen: Substanz und Akzidens verhalten sich wie Korrelativa, auch ohne daß das eine von beiden des anderen bedarf (und dasselbe für seine Existenz voraussetzt)? Dasselbe Verhältnis liegt in zwei Kontraria und zwei Wirkungen einer und derselben Ursache vor. Wenn also eines der beiden Korrelativa nicht existiert, muß auch das andere ins Nichts versinken. Tusi kritisiert: Rázi behauptet betreffs der Tätigkeit des Vernichtens, sie sei philosophisch nicht haltbar; denn es sei indifferent zu behaupten: Das wirkende Agens unterläßt die schöpferische Wirkung und: Das wirkende Agens bringt das Nichtsein hervor. Diese Objection ist jedoch gegenstandslos; denn der Unterschied zwischen den genannten beiden Urteilen ist ein ganz evident. Das Urteil: Gott wirkt nicht, besagt, daß etwas dauernd in einem Zustand bestehen bleibe und daß keine Wirkung von dem handelnden Subjekt ausgehe. Die Aussage: Gott bewirkt das Nichtsein, ist ein Urteil, das besagt, das Nichtsein erneuere sich beständig, nachdem es nicht vorhanden war, und es gehe aus dem handelnden Subjekte

als seine Wirkung hervor. Die Unterscheidung der beiden Nichtsein geschieht dadurch, daß beide auf zwei seiende Gegenstände bezogen werden oder nur das eine, nicht das andere. Rázi antwortet sodann, daraus ergebe sich, daß niemals irgend ein Ding vernichtet werden könne. Dies ist jedoch keine eigentliche Antwort, sondern nur eine Aufstellung neuer Schwierigkeiten und eine Bekräftigung der Thesis: Die Vernichtung einer Substanz ist nur dadurch möglich, daß ihr Kontrarium hinzutritt oder die *conditio sine qua non* für ihre Existenz unerfüllt bleibt, nicht dadurch, daß Gott die positive Handlung des Vernichtens ausübt. Letzteres ist die Lehre der meisten spekulativen Theologen. Sie besagt: Das Nichtsein des bereits Bestehenden ist die Wirkung des Neuauftretenden (des Kontrariums). Wenn man behauptet: Das Entstehende ist nicht mächtiger im Sein als das bereits Bestehende, da das Neuentstehende sich in einer inneren Abhängigkeit von der Wirkursache befindet, und da zu gleicher Zeit das bereits Bestehende in derselben Abhängigkeit steht, so ist dieses unrichtig; denn das Bestehende (und in sich Dauernde) kann nach Lehre der älteren spekulativen Theologen einer Wirkursache entbehren. Andere behaupten: Eine solche die Substanz im Dasein erhaltende Ursache sei dennoch erforderlich. Diese Philosophen antworten auf die vorgebrachte Schwierigkeit: Das Prinzip, das einer Substanz zum ersten Mal das Sein verleiht, ist machtvoller als dasjenige, das sie im Sein erhält; denn das Erschaffen ist ein Mitteilen derjenigen Existenz, die in keiner Weise vorher vorhanden war; das Erhalten jedoch nur ein Bewahren der bereits vorhandenen. Weil nun jenes Prinzip machtvoller ist, überwiegt das Entstehende im Augenblicke seines Entstehens. Dann aber müßte es zugleich seiend und nichtseiend sein, was unmöglich ist. Wenn das Bestehende aber durch eine neuauftretende Ursache vernichtet würde, ergäbe sich ebenfalls eine Unmöglichkeit. Die Antwort, daß das Bestehende das werdende verhindert, in die Existenz zu treten, ist nicht zuzugeben; denn könnte das Bestehende diese verhindernde

Wirkung ausüben, dann wäre es machtvoller als das Werdende. Der Einwand, das Sein des Werdenden könne eine größere Zahl darstellen als das des bereits Bestehenden, und die Antwort, die besagt, zwei wesensverwandte Dinge können nicht zu gleicher Zeit an einem Substrate existieren, ist nicht die eigentliche Lehre des Rázi. Die Antwort auf den zweiten Punkt, die besagt, die Tätigkeit des Vernichtens sei unmöglich, ist zu vervollständigen: sie vollzieht sich dadurch, daß das Kontrarium hinzutritt. Die Kontrarietät besteht ferner in beiden Fällen in gleicher Weise, indem es möglich ist, daß das Werdende machtvoller wird als das bereits Vorhandene, da ja das schöpferische Prinzip die Übermacht hat über das Erhaltende. Rázi widerlegt ferner, daß die Tätigkeit des Vernichtens dadurch vor sich gehe, daß die *conditio sine qua non* für die Existenz des Dinges entfernt werde, und er behauptet, daß diese Bedingung nur ein äußeres Akzidens sei. Dies ist jedoch eine durchaus unbewiesene Behauptung; denn es kann eine Bedingung vorhanden sein, die kein äußeres Akzidens darstellt. In dieser Weise ist z. B. die Substanz, also das Substrat, eine Bedingung für das Erschaffenwerden ihrer Akzidenzien. Ferner ist es möglich, daß die Bedingung weder eine Substanz noch ein Akzidens, sondern etwas Negatives sei. Daß dieses möglich sei, wurde bereits dargelegt. Wenn nun diese negative Bedingung nicht bestehen bleibt, ergibt sich notwendig, daß das Bedingte vernichtet werden muß. Wenn Rázi ausführt, daß das äußere Akzidens eine Bedingung für die Vernichtung der Substanz sein kann, indem das Akzidens seinerseits nicht bestehen bleibt, während die Substanz ihrerseits nicht entblößt von ihm sein kann und daher die Substanz vernichtet wird, wenn das Akzidens nicht mehr besteht, so ist diese Ausführung gegenstandslos, wenn sie sich gegen die genannten Opponenten richtet; denn die Anhänger des Karrám stellen diese Thesis nicht in dem Sinne auf wie die Mutaziliten. Sie argumentieren sodann, daß sich ein *circulus vitiosus* ergebe, indem die Substanz das Akzidens voraussetzt und umgekehrt das Akzidens die

Substanz. Diese Argumentation ist unzutreffend; denn ein *circulus vitiosus* findet dann statt, wenn das Ding auf sich selbst notwendig hingeordnet ist und zwar *secundum idem*. Im gegebenen Falle findet dies aber nicht statt; denn die Substanz ist auf irgend ein unbestimmtes Akzidens hingeordnet und zwar nicht auf Grund ihrer Individualität, noch auf ein determiniertes Akzidens. Das individuelle Akzidens ist jedoch seinerseits auf eine bestimmte körperliche Substanz hingeordnet. Daraus ergibt sich also kein *circulus vitiosus*. Die Antwort des Rázi, die besagt: Substanz und Akzidens können Korrelativa sein ohne daß das eine von beiden auf das andere hingeordnet wäre, ist für den vorliegenden Fall gegenstandslos; denn das Akzidens erfordert, um existieren zu können, eine körperliche Substanz. Die Korrelation kann nun allerdings nicht darin bestehen, daß jedes der beiden Korrelativa das andere als Individuum notwendig erfordert (und voraussetzt). Jedoch ist sie begrifflich nicht faßbar ohne daß das eine der beiden Korrelativa auf das andere und das, was mit dem anderen innerlich zusammenhängt, notwendig hingeordnet ist. Denn dieses ist im allgemeinen das notwendige Verbundensein. Aus diesem ergibt sich jedoch nicht, daß eine Trennung beider unmöglich sei. Es ist ferner unzutreffend, das Beispiel der beiden Relativa anzuführen; denn die Relation eines jeden der beiden Termini setzt die Existenz der Substanz des anderen Terminus selbst, nicht etwa nur die seiner Relation voraus. Man führte ferner das Beispiel der beiden Wirkungen einer einzigen Ursache an, von denen jede einzelne die andere voraussetzt. Zwischen diesen beiden besteht jedoch eine Hinordnung im allgemeinen Sinne, ohne daß sich ein *circulus vitiosus* ergäbe. Die erwähnten drei Schwierigkeiten führte Rázi von Seiten der griechischen Philosophen an. Sie besagen, daß das wirkende Agens der Welt (die Gottheit) wie eine notwendig wirkende Ursache funktioniere, daß ferner die Zeit nicht vernichtet werden könne, nachdem sie in die Existenz getreten sei, und daß ferner etwas, das dem Nichtsein verfallen könne, eine Materie voraussetze, die früher liegt, als das Nichtsein.“

Die positive Theologie nach dem Muhassal des Rázi (151 ff).

I. Die Offenbarung. 1. „Das Wunder ist etwas, das den natürlichen d. h. von Gott gewohnheitsmäßig bewirkten Verlauf der Vorgänge in der Welt durchbricht und dem keine natürliche Parallelerscheinung zur Seite gestellt werden kann. 2. Die Propheten sind sündenlos, wenigstens nach ihrer Berufung betreffs der schweren Sünden. 3. Die Wunderzeichen in der Natur sind möglich, was die liberalen Theologen und Isfaráini leugnen. 4. Die Propheten sind den Engeln vorzuziehen, was die liberalen Theologen, Bakilani und die griechische Richtung der Philosophen bestreiten.

II. Das Jenseits. 1. Die Muslime nehmen eine leibliche und geistige Auferstehung an, wie die Christen, die Philosophen nur eine geistige; die Dahriten leugnen beide. Galenus vertritt beide Ansichten. 2. Einige lehren, Gott vernichte den Körper und bringe ihn dann wieder ins Dasein zurück, andere, Gott trenne die Atome desselben und vereinige sie dann wieder.¹⁾ 3. Die Wiederkehr des Vergangenen ist möglich (169), was die griechischen Philosophen, Karrám und Báhili bestreiten. 4. Die Strafen für die schweren Sünden werden für die Muslime ein Ende nehmen, während die „liberalen“ Theologen sie ewig dauern lassen. 5. Der Ungläubige, der sich redlich Mühe gegeben hat, um zum Glauben zu gelangen, wird nach Gáhiz und Antari Verzeihung erlangen.

III. Bezeichnungen (asmá) und gesetzmäßige Verhältnisse (des religiösen Lebens; ahkám).

Glaube ist das Fürwahrhalten der Dogmen, nach den Liberalen Fürwahrhalten, Geständnis und Handeln nach dem Glauben. Er kann weder vermehrt noch vermindert werden. Unglaube ist die Leugnung der Offenbarung.

¹⁾ Dies ist gemeinsame Lehre der Muslime (170), betreffs der Auferweckung der Toten.

IV. Das Imamat. Vier Sekten sind zu nennen: Imamiya, Kaisaniya, Zaidiya und Extreme (Gulát).

„Das Wort Gottes (der Koran; 133, 7) ist ewig, was die liberalen Theologen und Karrám bestreiten.“ „Es ist (134, 7) eine Eigenschaft, und zwar eine einzige, entgegen der Lehre einiger unserer Schule, die fünf Worte Gottes aufstellen: Befehl, Verbot, Nachricht, Frage und Rufen. Nach unserer (Rázi) Ansicht ist das eigentliche Wesen des Wortes die Nachricht.“ „Ob das göttliche (unkörperliche) Wort aber gehört werden kann, scheint mir (Rázi 136) nicht wahrscheinlich zu sein.“

Die spekulativen Theologen lehrten, die Engel, Genien und Teufel seien dünne Leiber und imstande, verschiedene Gestaltungen anzunehmen. Die griechischen Philosophen und die älteren Vertreter der liberalen Theologie leugneten dieselben. Sie lehrten: Wenn sie dünne Leiber besäßen wie die Luft, dann könnte ihnen nicht die Fähigkeit zukommen, irgend eine Handlung auszuführen. Die Zusammensetzung ihrer Konstitution müßte ferner durch die geringste Ursache zerstört werden. Besäßen sie aber dichte Leiber, dann müßten wir sie wahrnehmen können, sonst müßte es notwendig sein, daß in unserer Gegenwart feste Körper so groß wie Berge sich befänden, ohne daß wir dieselben sehen könnten. Darauf antworte ich (Rázi Muhassal 102): Weshalb sollten sie nicht dünne Körper besitzen können in dem Sinne, daß dieselben farblos seien, nicht in dem, daß ihre Konstitution eine feine wäre? Wenn wir aber auch zugeben, daß sie dichte Leiber besitzen, so ist doch unzweifelhaft, daß die optische Wahrnehmung des Dichten, das dem Auge präsent ist, nicht unbedingt notwendig erfolgen muß.¹⁾

¹⁾ Tusi: Rázi berichtet von den liberalen Theologen die Lehre: Engel, Genien und Teufel gehören zu einer Art und seien nur verschieden durch ihre Tätigkeit. Diejenigen Geister, die nur das Gute vollbringen, sind die Engel, die nur das Böse vollbringen, die Teufel; die manchmal das Gute und manchmal das Böse vollbringen, die Genien, die Gespenster. Aus diesem Grunde zählte man den Iblis (diabolus) manchmal zu den Engeln und manchmal zu den Genien.

Die Pflicht, philosophische Spekulationen zu treiben (26, 4), wird damit bewiesen, daß 1. die Erkenntnis Gottes eine ethische Pflicht ist, die ohne Spekulation unerfüllt bleibt; 2. die ethischen Pflichten im allgemeinen (philosophische Ethik) erkannt werden müssen.

Objektionen: 1. „Wir (Rázi 26, 6) geben nicht zu, daß man die Wissenschaft zu einer ethischen Pflicht machen könne; denn das Urteil setzt die begriffliche Erkenntnis der beiden termini (maior und minor) voraus. Die Begriffsbildung kann man sich jedoch nicht wie eine freie Handlung „aneignen“. Wenn sodann die beiden termini erkannt sind, und wenn die Prädikation sich aus deren notwendigen Bestimmungen ergibt, wie in den ersten Prinzipien, dann ist auch diese Prädikation keine freie Handlung (wörtl. keine Aneignung). Ist sie aber nicht innerlich notwendig, so ist die Vermittlung einer anderen Prämisse erforderlich, bis man zu den ersten Denkprinzipien gelangt, deren Anerkennung ebenfalls keine freie Handlung darstellt.¹⁾ Daraus ist ersichtlich, daß die Wissenschaften nicht Gegenstand unseres freien Wollens sein können.“

2. „Wenn wir aber auch zugeben, die Wissenschaft könne Gegenstand des göttlichen Befehles sein, so bestreiten wir doch, daß die Erkenntnis Gottes ein göttliches Gebot sei; denn die Kenntnis des Gebotes setzt die Erkenntnis des Gebietenden (Gottes) voraus. Vorher ist sie unmöglich. Das Gebot also, den Gebietenden zu erkennen, ist ein unmögliches.“

3. Die Möglichkeit, daß Gott die Wissenschaft zur Pflicht macht, könnten wir zugeben; die Tatsächlichkeit leugnen wir aber. Gott befahl vielmehr nur den Glauben.²⁾

¹⁾ Tusi kritisiert: „Die Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat in den ersten Prinzipien ist Gegenstand des freien Willens (d. h. der Aneignung; — wohl in dem Sinne, daß wir unser Denken frei betätigen, nicht aber so, daß wir, wenn wir denken, die Zustimmung verweigern können).“

²⁾ Tusi: „Die Sunniten (extreme Orthodoxen) halten an dem Befehle Gottes, ihn spekulativ — wissenschaftlich zu erkennen, fest. Je-

„Eine Pflicht bindet, auch ohne, daß man dieselbe erkannt hat (28, 13); sonst ergäbe sich ein *circulus vitiosus* (indem das Erkennen der Pflicht wiederum Pflicht wäre und das Erkennen dieser ebenso usw.). Es genügt vielmehr die Möglichkeit, dieselbe zu erkennen.“ Tusi kritisiert: „Dann würden manche zu Handlungen verpflichtet sein, die sie nicht kennen. Richtig ist es vielmehr, zu lehren: Die Möglichkeit, die Gebote Gottes zu erkennen, hat die Pflicht zur Folge, sich um diese Erkenntnis zu bemühen.“

„Darüber, welches nun die erste Pflicht sei, war man verschiedener Ansicht ob 1. die Spekulation, die zur Gotteserkenntnis führt, oder 2. die Absicht zu spekulieren, oder 3. die Gotteserkenntnis selbst.“

Praeambula fidei.

„Alle religiösen Traditionen stützen sich auf die Wahrhaftigkeit der Propheten. Die Erkenntnis der *praeambula fidei*, auf die sich nun die Erkenntnis von der Wahrhaftigkeit der Propheten stützt, kann nicht durch die Tradition (und die Wahrhaftigkeit der Propheten) bewiesen werden; sonst ergäbe sich ein *circulus vitiosus*. Jede Tradition also von etwas, das nicht verstandesmäßig erwiesen werden kann, können wir nur durch die Tradition erfahren. Solche Inhalte sind entweder allgemeiner Natur z. B. Gewohnheiten, oder solche besonderer Natur z. B. Koran und Tradition (über den Propheten). Andere Dinge können im allgemeinen zugleich durch Verstand und Tradition erwiesen werden.“ Zu diesen gehören nach Tusi die Einheit Gottes, die Unfehlbarkeit der Propheten, die allgemeine, religiöse Tradition z. B. die Gewohnheiten (die sich auch naturgemäß ergeben) usw.

doch diskutiert man darüber, ob diese Pflicht der Gemeinde kollektiv oder distributiv, sodaß sie jeden Einzelnen trifft, auferlegt sei.“ (27 ad 2.)

Muhammad ist der Fürsprecher (— eine christliche Idee und zugleich ascharitische Lehre; vgl. Mehren: Exposé 47 und 114 —) für die sündigen Muslime.

Gott kann (Rázi 137) in unkörperlicher Weise angeschaut werden; denn für das Sehen ist die Räumlichkeit und Präsenz des Objektes nicht erforderlich.

Die Religionsprinzipien¹⁾.

I. Wissenschaft und Spekulation (3 ff.).

1. Wissen ist entweder Begriff oder Urteil. Beide sind entweder evident oder erworben. Ein evidenter Begriff ist z. B. der der Hitze (als unmittelbarer Wahrnehmungsinhalt), ein erworbener der der Herrschaft und des Gespenstes. Ein evidentes Urteil ist das Gesetz des Widerspruches, ein erworbenes, daß die Welt zeitlich entstanden ist.

Das Urteil ist I. ein sicheres 1. ohne Korrelat in der Außenwelt — der Irrtum, 2. mit Korrelat und zwar a) der Autoritätsglaube, b) die Urteile über Wahrnehmungsinhalte (das Feuer ist heiß), c) die evidenten, ersten Prinzipien (nicht die durch Beweis erkannten Wahrheiten). — II. ein unsicheres 1. die Wahrscheinlichkeit, 2. die Unwahrscheinlichkeit im Erkennen, 3. der Zweifel, in dem beide Möglichkeiten des Für und Wider sich gleichstehen.

2. Es müssen absolut erste Erkenntnisse angenommen werden, sonst stellt unser Wissen eine unendliche Kette oder einen *circulus vitiosus* dar. Die Wissenschaft braucht nach unserer Ansicht nicht definiert zu werden; denn „jeder weiß denkwortwendig, daß er erkennt, das Feuer

¹⁾ Das Folgende ist eine Inhaltsangabe der Religionsprinzipien (*maálim usul eddín*) des Rázi, die am Rande des *Muhassal* in Kairo 1323 = 1905 gedruckt wurden. In der Einleitung sagt Rázi: „Dieses Werk umfaßt fünf Wissenschaften: die 1. der Religionsprinzipien, 2. der Rechtsprinzipien, 3. des Rechtes, 4. des Kalifates und 5. der Logik.“ Um ein möglichst getreues Bild des Originals zu geben, soll die Einteilung desselben beibehalten werden.

sei heiß“. Wenn nun die Erkenntnis des wahren Wesens des Wissens keine denknotwendige wäre, könnte diese partikuläre Erkenntnis nicht denknotwendig sein.

Rázi verwechselt hier das Bewußtsein von dem Erkenntnisvorgange mit dem theoretischen und philosophischen Erfassen desselben und ferner die logische Voraussetzung des Allgemeinen für das Besondere und die reale Ableitung des letzteren aus dem ersten.

3. „Spekulation und Denken (Syllogismus) bedeuten eine Aneinanderreihung von sicheren oder hypothetischen Prämissen, um dadurch zu einer neuen sicheren oder hypothetischen Erkenntnis zu gelangen.“

4. Die Spekulation verleiht uns vielfach in denknotwendiger Weise ein neues, sicheres Wissen.

5. Der Beweis ist dasjenige, was aus zwei Erkenntnissen (den Prämissen) eine dritte notwendig verursacht. Er schließt von der Wirkung auf die Ursache oder der Ursache auf die Wirkung oder einer Wirkung auf eine andere parallele der gleichen Ursache.

6. Wenn die Verbindung eines Prädikates mit einem Subjekte unbekannt ist, so muß ein Mittelbegriff aufgefunden werden, der zwischen beiden die Verbindung herstellt. Daher sind also zwei Erkenntnisse erforderlich, um eine dritte zu deduzieren. Die Konklusion folgt aber immer dem schwächeren Teile.

7. Die Spekulation ist sowohl mit dem Wissen als auch dem Irrtum betreffs desselben Objektes unvereinbar.

8. Die eigentliche Wirkursache des Erkennens ist jedoch nur Gott, nicht das Nachdenken.

9. Die Prämissen können nicht beide Berichte (von Zeugen) über Einzeltatsachen sein. Eine Prämisse muß ein universelles Prinzip darstellen.

10. Die auf Berichten sich stützenden Beweise führen nur zu Vermutungen, nicht zu sicherem Wissen, das nur die Verstandesbeweise geben können.

II. Die gesetzmäßigen Verhältnisse der Erkenntnisobjekte.

1. Das Objekt des Erkennens ist entweder seiend oder nichtseiend. Der Begriff des Seins ist ein in sich evidenter. Das Nichtseiende ist erkennbar.

2. Das Sein ist ein für alle seienden Dinge (die kontingenten und notwendigen) universeller Begriff.

3. Das Dasein ist real von der Wesenheit verschieden und tritt zu ihr von außen hinzu.

4. Das Nichtseiende ist (entgegen der Lehre der Vaiśeṣika) nichts Wirkliches.

5. Das aus sich Notwendige kann nicht a se et ab alio simul notwendig, noch zusammengesetzt, noch ein reiner, positiver Begriff sein (sondern ist eine Substanz). Das aus sich Kontingente a) verhält sich indifferent zum Sein und Nichtsein. b) Nur durch ein ausschlaggebendes Prinzip erhält die eine dieser beiden Möglichkeiten das Übergewicht über die andere. c) Das Kontingente erfordert auf Grund seiner Kontingenz, nicht seines zeitlichen Entstehens eine Wirkursache.

6. Das Kontingente subsistiert entweder in sich selbst (als Substanz) oder in einem andern (als Akzidens). Die Substanz ist entweder räumlich und unteilbar (das Atom) oder teilbar (der Körper) — oder unräumlich noch einem Räumlichen anhaftend (als Teilsubstanz): der Geist.

7. Die Akzidenzien sind I. Relationen: 1. a) Die Bewegung („Das Werden“) (das Eintreten des Dinges an seinen Ort), b) die eigentliche Bewegung von einem Orte zum anderen, c) die Ruhe „das Eintreten des zweiten Augenblickes an dem ersten Orte, während die Bewegung das Eintreten des ersten Augenblickes an dem zweiten Orte ist“, d) die Trennung, e) die Vereinigung. 2. Das Wann der Substanz in der Zeit. 3. Die reziproke Beziehung, wie Vaterschaft und Sohnschaft, die eigentliche Relation. 4. Das Wirken. 5. Das Leiden. 6. Die Lage, die darin

besteht, daß ein Ding von einem anderen umgeben ist (superficies ambientis est locus). 7. Das se habere der Teile zueinander z. B. sitzen und stehen. „Einige bestritten die Realität dieser Beziehungen, weil sich aus ihr ergäbe, daß das Inhärenzverhältnis selbst wiederum eine andere Beziehung (zweiter Ordnung) sein müßte, woraus sich eine unendliche Kette ergebe (vgl. die Lehre von der Inhärenz bei Muammar und den Vaischesika).“ II. Andere Akzidenzien bewirken die Teilbarkeit: 1. Die Zahl „d. h. eine Teilung mit gemeinsamer Grenze der Teile (die diskrete Größe).“ 2. Die Ausdehnung als eine Linie, Fläche oder Körper. III. Ohne Teilbarkeit und Beziehung sind: 1. Durch das Lebensprinzip hervorgerufen, a) das Erkennen und zwar der Einzeldinge (die sinnliche Wahrnehmung) oder das der Universalialia (die Wissenschaften, Spekulationen, Hypothesen und Irrtümer), b) das sich Bewegen (durch Willen, Fähigkeit des Handelns, Begierde und Abneigung) — 2. nicht durch das Lebensprinzip erzeugt, die Sinnesqualitäten a) Helligkeit und Farbe, b) Schall und gesprochene Laute, c) Geschmacksarten — bitter, süß, herb, salzig, fettig, sauer, gallartig, zusammenziehend, faul —, d) Geruch, e) Objekt des Tastens. „Dies ist die Summe der kontingenten Dinge.“

8. Da Zeit und Bewegung atomistisch zusammengesetzt sind, muß auch die Körperwelt aus Atomen bestehen.

9. Das Eintreten der Substanz an den Ort ist eine ihr inhärierende, von dem Wesen verschiedene Eigenschaft.

10. Nach meiner (Rázis) persönlichen¹⁾ Ansicht können die Akzidenzien kontinuierlich bestehen.

¹⁾ Die übrigen Theologen behaupteten fast allgemein die diskontinuierliche, nur momentweise Existenz der Akzidenzien.

III. Gottesbeweis (21 ff).

1. „Die Körper sind, entgegen der Lehre der griechischen Philosophen, zeitlich entstanden.“
2. Man beweist sowohl durch die Kontingenz als auch das zeitliche Entstehen der a) Körper und b) Akzidenzien, daß eine erste Ursache existiert.
3. Gott ist kein Körper.
4. Gott ist keine räumliche Substanz noch ein Atom, wohl aber eine Substanz, insofern er keinem Substrate inhärieren kann.
5. Gott ist nicht in einem Raume (wie ein räumliches Ding).
6. Gott kann sich in keinem Dinge inkarnieren.
7. Gott ist, entgegen der Lehre des Karrám, nicht das Substrat zeitlich entstehender Akzidenzien.
8. Gott kann sich mit keinem Dinge vereinigen.
9. Gott kann weder Schmerz noch Lust empfinden.
10. Unrichtig ist die Lehre Avicennas: Gott besitzt, abgesehen von dem substanzialen Sein, keine besondere Wesenheit.
11. Gott unterscheidet sich von den übrigen Dingen durch sich selbst, nicht durch ein Inhärens.

IV. Die göttlichen Eigenschaften.

1. Gott wirkt als ein frei Wählender und Handelnder.
2. Gott ist allwissend.
3. Unrichtig ist die Lehre der griechischen Philosophen, daß Gott die materiellen Individua nicht erkenne.
4. Alle erkennbaren Dinge weiß Gott und
5. alle ausführbaren Dinge stehen in seiner freien Macht.
6. Alle kontingenten Dinge entstehen durch Gott.
7. Gott ist lebend d. h. er kann sich durch Wissen und Wirken betätigen.

8. Gott besitzt einen freien Willen, der seine Tätigkeiten auf einzelne Fälle determiniert.

9. Gott ist hörend und sehend in unkörperlicher Weise, ferner

10. redend und

11. steht durch sein Wissen mit den Dingen in Relation,

12. wodurch besondere Eigenschaften Gottes gegeben sind.

13. Gott ist, entgegen der liberal-theologischen Lehre, nicht durch einen zeitlich entstehenden, substratlos außer Gott existierenden Willen wollend.

14. Einige Rechtsgelehrte Transoxaniens unterschieden die freie Macht von dem Erschaffen, was wir nicht billigen.

15. Das Wort Gottes ist von den individuellen menschlichen Worten des Koranlesers verschieden.

16. Ersteres ist ewig.

17. Die letzteren sind aber zeitlich entstanden.

18. Gottes Wort ist ein einfaches, und nur in bestimmten Beziehungen vielfältig (als Befehl, Frage, Verbot, Nachricht).

19. Gott besitzt ewige Dauer durch sich selbst, was Aschari leugnet.

20. Es kann nicht bewiesen werden, daß Gott nur diese Eigenschaften besitzt.

V. Nachtrag zur Lehre von den Eigenschaften.

1. Die Anschauung Gottes ist in geistiger Weise möglich, was die liberalen Theologen und Philosophen leugnen.

2. Gottes eigentliches Wesen ist unerkannt.

3. Gott ist nur einer.

4. Die Lehren der Polytheisten (71) und Götzendiener sind unrichtig.

VI. Prädestination und Willensfreiheit.

1. „Unter der freien Wahl (73) verstehen wir, daß die Handlung sich notwendig ergibt, wenn die Fähigkeit, frei zu handeln, und das auf ein individuelles Objekt gerichtete Motiv vorhanden sind.“

2. Die Macht, zu handeln oder nicht, ist kein besonderes Inhärens des Menschen, verschieden von der Integrität der Glieder, was Aschari und die liberalen Theologen bestreiten.

3. Die Fähigkeit besteht vor der Handlung. Das Motiv ist aber gleichzeitig mit ihr, wie es Aschari betreffs der Macht lehrte.

4. Die Macht, zu handeln, erstreckt sich auf Kontraria, entgegen der Lehre des Aschari.

5. Die Unfähigkeit ist, entgegen der Lehre des Aschari, keine positive Eigenschaft.

6. Die Macht erstreckt sich auf die kontradiktorischen Gegensätze.

7. Gott kann zu Unmöglichem verpflichten.

8. Lust und Unlust werden ihrer selbst wegen erstrebt resp. verabscheut.

9. Von der Sittlichkeit der Handlungen Gottes kann der Mensch nicht reden.

10. Gott will alle Dinge (auch die bösen Handlungen), die ins Dasein treten.

VII. Die Offenbarung.

1. Muhammad ist der Gesandte Gottes, was er durch Wunder bewies.

2. Die Bedenken gegen diese Wunder können beseitigt werden.

3. Die Propheten stehen höher als die Heiligen.

4. Nach meiner (Rázi 106) Ansicht ist der König vorzüglicher als die übrigen Menschen.

5. Die Propheten sind für die Dauer ihrer göttlichen Sendung sündenlos.

6. Muhammad ist vorzüglicher als die übrigen Propheten.

7. Muhammad lebte nach keinem der früher offenbarten Kulte vor seiner Offenbarung.

8. Muhammad machte die Himmelfahrt von Mekka nach (dem himmlischen) Jerusalem.

9. Er ist Prophet für alle Menschen.

VIII. Die vernünftigen Seelen.

1. Der Mensch besitzt neben seinem Körper noch eine andere Substanz, die Seele.

2. Diese ist eine körperliche, lichtartige, edle Gestalt (entgegen der Lehre der Philosophen), die durch körperliche Organe wirkt.

3. Die Seelen entstehen zeitlich.

4. Vor der Verbindung mit den jetzigen Körpern befanden sich die Seelen nicht in anderen.

5. und 6. Die Seelen können dauernd bestehen (123).

7. Galenus lehrte: Die Seelen bestehen aus drei Teilen: die begehrende in der Leber, die zornmütige im Herzen und die vernünftige im Gehirn. Die wahren Forscher lehren jedoch: Die Seele ist einfach.

8. Etwas muß aus sich Objekt der Liebe sein, nämlich das Gute, das die Menschen im Jenseits erst ganz erreichen.

9. Die Seelen der höchsten Stufe erkennen mit Sicherheit die göttlichen Wahrheiten, die der zweiten sind subjektiv von ihnen überzeugt, die der dritten besitzen weder wahre noch falsche, die der vierten nur falsche Überzeugungen. Ebenso bestehen betreffs der Handlungen vier Stufen der Seele.

10. Die Seelen sind substanziell und wesentlich verschieden.

IX. Die Auferstehung.

1. Die Wiederkehr des Vergangenen ist, entgegen der Lehre aller griechisch gerichteten Philosophen, des Karrám und einer Gruppe der liberalen Theologen, möglich.

2. Die Körper können vernichtet werden.

3. Die Leiber werden auferstehen.

4. Die Grabesstrafe tritt wahrhaftig ein.

5. Himmel und Hölle sind bereits erschaffen.

6. Gott wird Himmel und Erde vernichten.

7. Das Dogma von dem Abwiegen der guten und bösen Handlungen ist wahr.

8. Himmel und Hölle dauern ewig.

9. Die gute Handlung ist nicht die adäquate Ursache des Anspruches auf ewigen Lohn, was die liberalen Theologen bestreiten.

10. Vielfach stellt man die Thesis auf, die Lehre von den Höllenstrafen habe nur den Wert einer Drohung.

11. Die Bestrafung der Ungläubigen ist sittlich erlaubt, die der Muslime nicht.

12. Die Heuchler werden nach einigen ewig bestraft, nach anderen nicht.

13. Der Prophet legt für die Heuchler (die sündigen Muslime) Fürbitte ein, was die liberalen Theologen bestreiten.

14. Unter Glaube versteht man die innere Überzeugung, die man durch die Rede bekundet.

15. Die Werke gehören nach der (unrichtigen) Lehre anderer zum Wesen des Glaubens.

16. Ibn Masúd lehrte: Ich bin, so Gott will, ein Gläubiger — abu Hanifa bestritt die Richtigkeit dieser Bedingung. Zwischen beiden Ansichten besteht keine sachliche Verschiedenheit.

17. Eine Handlung entsteht, indem im Herzen eine Überzeugung vom Nutzen oder Schaden derselben auftritt. Daraus entsteht eine Hinneigung zu dieser Handlung, weshalb die Fähigkeit des Handelns zu ihrer kausalen Wirkung

übergeht. Darauf beruht auch die Bekehrung von Sünden.

19. Eine teilweise Bekehrung ist auch eine wahre.

20. Nur auf Grund eines besonderen Beweises darf ein Muslim als Ungläubiger bezeichnet werden.

X. Das Imamát.

1. und 2. Es muß ein Imam (Kalife) vorhanden sein.

3. Die Sündenlosigkeit ist nicht erforderlich.

4. Streitigkeiten bestanden betreffs des Titels des Imams (158) und

5. und 6. Der Person (159 und 163).

7. Der vorzüglichste Mensch nach dem Propheten ist abu Bakr (176).

Die philosophischen Ansichten Tusi.

I. Die Propädeutik zur Philosophie.

Logik.

Die Wissenschaft von den universellen Prinzipien eines Wissensgebietes enthält die Beweise für die Thesen der partikulären Wissenschaften in diesem Bereiche. So enthält die Wissenschaft von den Religionsprinzipien die Beweise für den Bereich des religiösen Rechtes und der Kasuistik (3).¹⁾

Begriff und Urteil (3) sind streng zu scheiden. Das Urteil liegt nur in der Prädikation des Prädikates vom Subjekte. In seine Definition darf die Begriffsbildung nicht hineingezogen werden. Letzteres ist das einfache direkte Erkennen. Die Einteilung unserer Bewußtseinsinhalte in Begriff und Urteil besagt also, wenn sie vollständig sein soll, eine Gruppierung in 1. direktes Erkennen und in 2. alles, was sich daran anschließt und zwar a) was wahr und falsch sein kann (das eigentliche, logische Urteil), b) und was dies nicht sein kann (Befehl, Verbot, Frage, Wunsch)²⁾.

¹⁾ Einfache Zahlen hinter philosophischen Thesen beziehen sich auf den Kommentar zum „Kompendium der spekulativen Theologie“ des Rázi ed. Kairo 1323.

²⁾ Tusi verwechselt hier das Objekt der Psychologie (die Bewußtseinsvorgänge) mit dem der Logik (der Denkkakt, sein Verlauf und seine Gesetzmäßigkeiten), ferner das eigentliche Objekt der Logik (der Denkkakt insofern er zum Erkennen führt) mit dem uneigentlichen (materiellen): Der Denkkakt als Bewußtseinsvorgang und psychische Funktion. Als solcher gehört er in die Psychologie, nicht in die Logik. Eine vielfach sich findende Verwechslung zieht die Erkenntnistheorie in die Logik hinein. Auch hier liegt eine Verkennung

Die Definition und Beschreibung.

Da die Wesenheit nicht einfachhin identisch ist mit der Summe ihrer Teile, so ist es möglich, daß die Teile eines Dinges für seine Definition belanglos sind (4). Andererseits können sie die Erkenntnis eines Dinges sehr wohl vermitteln (ib. ad 4).

Die Definition eines Objektes muß so beschaffen sein, daß die definierende Bestimmung den Geist zu dem Begriffe des zu definierenden Objektes hinüberleitet (von Bekanntem zu Unbekanntem fortschreitend 4 ad 5).

Daß eine Bestimmung einem Objekte zukommt, erkennen wir daran, daß die Bestimmung entweder gleichen (z. B. Mensch und risibiles, γελαστόν) oder geringeren Umfang hat als das Objekt (z. B. Mensch und schreibend). Die Verbindung zwischen beiden ist dann eine notwendige, sodaß der Geist eine denotwendige Verbindung zwischen beiden vorfindet, und daß beide Größen im ersten Falle konvertibel sind, im zweiten Falle widerspruchlos zusammengehörig.

Die vollkommene Beschreibung scheidet ein Objekt von allen anderen Gegenständen, die unvollkommene nur von einigen (5 ad 5), sodaß eine Verwechslung noch möglich bleibt.

Die Privationen werden durch die ihnen konträren Habitus definiert (6 ad 2).

„Das Universellere ist früher als das Partikuläre nur in den vollkommenen Definitionen; denn das Universellere ist in ihnen das Genus, und dies ist etwas Unbestimmtes, das aktualisiert (und bestimmt) wird durch das Partikuläre, nämlich die Differenz“ (6 ad 3).

des formellen Objektes der Logik vor: Der intrasubjektive Denkvorgang, insofern er zu subjektiv evidenten Erkenntnissen d. h. Konklusionen führt. Ob diese Konklusionen mit der Außenwelt übereinstimmen, ist eine rein metaphysische Frage, die aus dem Bereiche der Logik, d. h. des subjektiven Denkens herausfällt.

Das Urteil.

Die Notwendigkeit des Urteiles (44 ad 2) ist kein Teil ihrer Prädikate oder Subjekte, sondern eine rein logische Qualität, die darauf beruht, daß die Prädikate auf die Subjekte bezogen werden. Die logische Qualität kann ferner keine realen Dinge auf sich folgen lassen, sondern folgt vielmehr auf diese. Wenn diese an sich kontingent sind, folgt nicht, daß auch ihre realen Objekte kontingent seien.

Die Arten des Syllogismus.

Der Syllogismus zerfällt in den konditionalen (33, 12) und nichtkonditionalen (wörtlich: der eine Ausnahme bedeutet und der eine Koordination enthält). Der konditionale ist aus zwei Prämissen zusammengesetzt, deren erste eine konditionale ist und deren zweite mit „jedoch“ eingeleitet wird und einen der beiden Fälle der Bedingung oder dessen kontradiktorisches Gegenteil enthält. Der nichtkonditionale ist derjenige, der sich anders verhält. Der konditionale ist entweder ein vollkommener oder ein getrennter. In dem verbundenen ist es möglich, daß der folgende Satz, d. h. die Folgerung, universelleren Umfang hat als das Prinzip der Folgerung z. B. Wissen und Leben. (Von dem ersten schließt man auf das universellere zweite.) Man schließt also 1. aus der Existenz (l. wugud statt gair) des Prinzipes, 2. aus der Nichtexistenz der Folgerung. Man deduziert aber nicht 1. aus der Existenz der Folgerung noch 2. aus der Nichtexistenz des Prinzipes. Die richtige und unrichtige Folgerung haben wir in dem Werke: „Wenige Worte“ (kalimat kalila) auseinandergesetzt. Der getrennte konditionale Schluß schließt von jedem einzelnen Teile selbst auf das kontradiktorische Gegenteil des anderen und umgekehrt. Daraus ergeben sich vier Folgerungen. Der nichtkonditionale Schluß muß in seinen

beiden Prämissen ein gemeinsames Moment und ein trennendes, besonderes haben. Beide entsprechen sich dann. Trifft nun das Gemeinsame ein, so bejaht man die Folgerung aus den beiden sich ausschließenden Prämissen, und dies ist der Schlußsatz. Dieser Syllogismus zerfällt in vier Arten. Der Mittelbegriff ist 1. und 4. in einer der beiden Prämissen Prädikat, in der anderen Subjekt, 2. in beiden Prädikat, 3. in beiden Subjekt. Die erste Art verhält sich entweder so, daß das Gemeinsame (der Mittelbegriff) in der Prämisse Prädikat ist, aus der die Folgerung einen Teil nimmt und zwar als Subjekt des Schlußsatzes. (Caius ist ein Mensch. Folglich ist Caius sterblich.) Diese wird erste Figur genannt. Oder es verhält sich umgekehrt, und dies ist die vierte (galenische) Figur, die in den meisten Büchern nicht aufgeführt wird, weil sie sich von der eigentlichen Natur (des Syllogismus) entfernt. Ist aber das Gemeinsame in beiden Prädikat, so haben wir die zweite Figur; ist es in beiden Subjekt, die dritte. Die Säule des Deduzierens ist die erste Figur. Aus ihr ergeben sich vier Formen, je nachdem die Prämisse, die das Subjekt des Schlußsatzes enthält, affirmativ und universell oder affirmativ und partikulär und die andere universell und affirmativ und universell und negativ ist. Die Folgerungen sind ebenfalls vierfach: affirmativ und universell, affirmativ und partikulär, negativ und universell und negativ und partikulär. In einem kurzen Merksatze wird dies zusammengefaßt. Die Folgerungen der zweiten Figur sind ebenfalls vier. Sie muß aus einer affirmativen und einer negativen Prämisse zusammengesetzt sein, und diejenige, die das Subjekt der Folgerung enthält, muß universell sein, negativ, getrennt in Bezug auf die beiden anderen Termini (d. h. diese müssen sich ausschließen) und das Urteil darf nicht auf eine gewisse Zeit beschränkt sein, sondern muß immer gültig bleiben, sodaß die beiden sich ausschließenden Termini sich wie kontradiktorische Gegensätze verhalten. Die Konklusionen sind dann entweder negativ und universell oder negativ und partikulär. In der dritten Figur ist erforderlich, daß die Prämisse, die das

Subjekt der Konklusio enthält, affirmativ ist. Wenigstens eine der beiden Prämissen muß universell sein. Die Folgerung ist dann sechsfach, und zwar alle partikulär, teils affirmativ, teils negativ."

"Die Prämisse ist (30 ad 3) ein Urteil, das einen Teil des Syllogismus bildet. Die Einordnung einer Prämisse unter die andere ist selbst keine besondere Prämisse, sondern ein formeller Teil des Syllogismus, der in beiden Prämissen liegt, nachdem sie zusammengestellt worden sind. Der formelle Teil ist nun aber keine selbständige Prämisse. Die Einordnung der minor unter die maior ist die Erkenntnis, daß die minor einen Teil der partikulären Dinge des Mittelbegriffes darstellt, über deren Summe (den Unterbegriff) das Urteil (in der Folgerung) meistens lautet. Diese Erkenntnis (auf der die Konsequenz des Syllogismus beruht) ist von den beiden Prämissen verschieden, und es ist bekannt, daß die beiden Prämissen nur nach Klarstellung dieser Erkenntnis die Schlußfolgerung ergeben."

Das Negative (43 ad 2) ist entweder die Negierung eines Dinges von einem anderen oder die des Dinges von dem Sein. Dies ist aber nicht identisch mit der Prädikation des Nichtseins von ihm."

II. Die eigentliche Philosophie.

A. Die Metaphysik.

1. Die Erkenntnistheorie.

Die angeborenen Ideen.

"Die meisten der höchsten Genera (d. h. der allgemeinsten metaphysischen Begriffe) werden weder durch sinnliche Wahrnehmung erkannt, noch durch reflexives Erkennen in uns selbst (als bewußte) vorgefunden, noch durch intuitives Erkennen oder Kombination erster Begriffe erfaßt, sondern sind einfache, im Verstande vorhandene

Inhalte (auch wenn sie uns nicht bewußt sind. Sie sind uns von Natur angeboren). Wir werden uns ihrer in begrifflicher Erkenntnis bewußt durch 1. Beschreibung (nicht Definition) und 2. Analyse der Arten, die unter jenen Genera stehen“ (5). Damit nimmt Tusi die Lehre seines Gegners Rázi von den angeborenen Ideen an und bildet sie in dem Sinne weiter, daß er sie als unbewußte, in unserem Geiste ruhende Inhalte bezeichnet. (vgl. S. 202).

Man kann nicht behaupten (45 ad 1), das aus sich Notwendige sei nur der universelle Begriff; denn dieser existiert in seiner Universalität nicht in der Außenwelt, wenn er keine Determination erhält, die seine Universalität beseitigt.

Die Vorstellung von der Zukunft ist für den jetzigen Augenblick ein rein logischer Begriff (ohne Korrelat in der Außenwelt). Die Wesenheit aber, insofern sie als seiend oder nichtseiend aufgefaßt wird, richtet sich nicht auf die Existenz oder Nichtexistenz ihres Objektes in der Zukunft. Trotzdem kann sie begrifflich gefaßt werden. Der Gedanke, daß die Möglichkeit des Nichtseins jetzt oder in der Zukunft wirklich wird, ist kein Gedanke, der sich auf die Möglichkeit (Kontingenz) als solche richtet, sondern nur, insofern sie ein logischer Begriff ist. Als Begriff ist sie zur Zeit des Denkens aktuell und richtet sich auf die Zukunft, insofern diese möglich ist.

Wenn man behauptet, die Kontingenz sei eine Relation, die nur dann wirklich wird, wenn ihre beiden Termini vorhanden sind, so ist einleuchtend, daß ihr Terminus als Begriff aktuell ist und sich auf die Zukunft richtet.

Die Voraussetzungen der Erkenntnis.

„Spekulation und wissenschaftliche Untersuchung können sich nicht eher entfalten, bis eine Erkenntnis oder einstimmige Annahme von Voraussetzungen, die erste Prinzipien sind, zustande gekommen ist, oder wenigstens eine Einigung über die Aufstellung solcher Prinzipien.

Wenn letztere nicht erkannt oder aufgestellt sind, kann keine (deduktive) Spekulation noch eine (empirische) Untersuchung stattfinden; denn diese beiden geistigen Betätigungen beruhen in einem Vorgehen des Geistes von einem aktuell erkannten Prinzipie aus zu Ableitungen, die erkannt werden sollen. Ist nun das Prinzip (die Wurzel) nicht vorhanden, dann ist ein Vorrücken von dem nicht Vorhandenen zu dem Vorhandenen nicht möglich. Aus diesem Grunde ist eine wissenschaftliche Untersuchung ausgeschlossen mit Leuten, die die Daten der Sinneswahrnehmung (Phänomenalisten) und die ersten Prinzipien des Denkens (Sophisten) leugnen. Wer mit ihnen disputiert, muß bestrebt sein, sie richtig zu leiten, sie aufmerksam zu machen oder ihnen durch einen Kunstgriff ein Geständnis zu entlocken, sodaß sie disponiert werden, über irgend etwas zu spekulieren, oder das Verlangen bekommen und geeignet werden, eine Wahrheit zu untersuchen. Eine eigentliche Antwort verdienen die Sophisten nicht. Man antwortet nur solchen, die die ersten Denkprinzipien und die Daten der Sinneswahrnehmung als gültig anerkennen, indem sie die Ursachen des Irrtums und der Verkehrung des Wahren und Falschen in ihr Gegenteil nachweisen und aus den Beengungen des Irrtums zu der klaren Erkenntnis des logisch geschulten Verstandes vordringen (7).“

Auf die Zweifel, die auf Grund von Sinnestäuschungen gegen die Gültigkeit des Erkennens und die Richtigkeit der Sinneswahrnehmung erhoben werden, erwidert Tusi (7 ad 1 und 2): „Wenn der Gesichtssinn manchmal einen kleinen Gegenstand als groß ansieht, so läßt sich dies wie folgt erklären: Das Auge sieht denselben Gegenstand nicht zu gleicher Zeit klein und groß. (Eine illusive Vorstellung läge nur dann vor, wenn derselbe Gegenstand unter denselben Umständen verschieden gesehen würde, sodaß man nicht nach Maßgabe verschiedener Umstände eine Korrektur des Wahrnehmungsinhaltes vornehmen könnte.) Das urteilende Prinzip in uns, das besagt: Der in beiden Lagen gesehene Gegenstand ist ein und derselbe — kann nicht der Gesichtssinn selbst sein; denn es urteilt nur nach

Wahrnehmung des Gegenstandes in beiden Lagen zugleich. (Es muß also aus der Erinnerung schöpfen. Das Auge nimmt nur präsenle Einzeldinge wahr.) Daher ist dieses urteilende Prinzip der Verstand, der durch Vermittelung der vorstellenden Phantasie (die das Gedächtnis des Gemeinsinnes ist) sich betätigt. Der genannte Irrtum (das Kleine sei groß) ist also nur eine Vermutung des Verstandes, nicht des Gesichtssinnes. Der Verstand urteilt nämlich über den Gegenstand, der sich in der vorstellenden Phantasie einzeichnet, er sei klein, da das Auge dies wahrnimmt. Dann erfährt der Verstand, daß der Blick ihn auch als groß wahrnahm. Nun urteilt er: Der Gesichtssinn hat sich geirrt, ohne daß jedoch der Irrtum in der Gesichtswahrnehmung enthalten ist. (Er liegt vielmehr im voreiligen Urteil des Verstandes.)“

Die innere Gewißheit der Wahrnehmung.

Die Sinneswahrnehmung trägt den Beweis für ihre Richtigkeit in sich selbst (12 ad 2). „Die Richtigkeit der sinnlichen Wahrnehmung beweisen wir niemals durch ein unreales Ding (d. h. durch den Beweis, daß keine Fehlerquelle vorhanden ist). Unsere Zuversicht auf die Daten der sinnlichen Wahrnehmung stützen wir überhaupt auf keinen Beweis, sondern lehren: Der gesunde Verstand erfordert dieselbe. Die Behauptung von der Möglichkeit des Irrtums in der Sinneswahrnehmung der gesunden Menschen widerlegen wir also durch das evidente Urteil des Verstandes, ohne über die Ursache der Sinnestäuschungen, ihre vollständige Aufzählung und ihr Nichtvorhandensein zu spekulieren.“

Die ersten Prinzipien des Denkens.

Als erste, in sich evidente Prinzipien des Denkens führt man vier an: 1. das des Widerspruches und des ausgeschlossenen Dritten; 2. das Ganze ist größer als der

Teil; 3. Dinge, die ein und derselben Größe gleich sind, sind unter sich gleich; 4. ein und derselbe Körper kann nicht an zwei Orten zugleich sein. Die Gruppe der Skeptiker, die die ersten Prinzipien leugnen, behaupten nun, die drei letzten seien Ableitungen aus dem ersten. Dann aber müßten sie spekulativ deduzierte, nicht in sich evidente Sätze sein (13 ad 4). Als erste Prinzipien tragen sie ihre Evidenz in sich.

Die Konsequenz.

„Die Kenntnis von der Art und Weise, wie der Beweis die Thesis begründet (der Konsequenz der Thesis aus dem Beweise), die ihrerseits von beiden (Beweis und Thesis) verschieden ist, stellt eine rein logische Betrachtungsweise dar, die in der Außenwelt nicht existiert (31 ad 1).“ Darin verhält sie sich wie die Relation. „Ergibt sich die notwendige Konsequenz von den beiden Seiten (der Ursache und der Wirkung, der Bedingung und dem Bedingten), so besteht kein Zweifel darüber, daß die beiden Seiten notwendig zusammengehören.“

Die Deduktion.

„Die Definition (24 ad 1) der Deduktion, die alle Arten umfaßt, lautet: Sie ist ein Fortschreiten des Verstandes von „Dingen“ (Inhalten), die im Geiste actualiter vorhanden sind, zu Inhalten, die aktuell in ihm auftreten sollen. Dies sind die Ziele der Deduktion. Der zugrunde liegende Gedanke (Erkennen der Konsequenz) ist etwas, das auf die Deduktion folgt.“

Beweis (31 ad 2) ist derjenige geistige Inhalt, aus dessen philosophischer Betrachtung sich die Erkenntnis der zu beweisenden Thesis ergibt. Manche zu beweisenden Objekte existieren nun aber nicht und trotzdem sind sie beweisbar z. B. das Nichtsein des Wissens, das man aus

dem Nichtsein des Lebens deduziert. Ebenso verhält sich der eigentliche Beweis (der zu positiven Erkenntnissen führt). Der topische Beweis ist derjenige Inhalt, aus dessen philosophischer Betrachtung sich die Vermutung des zu Beweisenden ergibt."

Der Analogieschluß.

Der Analogieschluß (33, 4), wie ihn die Juristen anwenden, hat nur den Wert einer Vermutung; denn wenn das Urteil für eine der beiden Wesensformen (zwei typische Fälle des Rechtslebens) gilt, so beweist dies noch nicht, daß die Ursache dieser Tatsache (der Inhärenz des Prädikates in dem einen Subjekte) dasjenige ist, was beide Fälle gemeinsam haben.¹⁾ Wenn man aber feststellen könnte, daß das beiden Gemeinsame die Ursache jener Behauptung (daß das Prädikat dem Subjekte zukommt) ist, dann ist es möglich, daß sie auch die spezielle Ursache für diese (die andere) Wesensform (d. h. den anderen juristischen Fall, von dem dasselbe wie von dem ersten gelten soll) ist d. h. die besondere Eigentümlichkeit dieser speziellen Wesensform ist eine Bedingung dafür, daß sie sich wie eine Ursache verhält (und das in Frage kommende Prädikat auch an sich hervorbringt, ebenso wie es im ersten Falle der anderen Wesensform inhärierte).

Wenn man aber konstatiert, daß die ursächliche Wirkung, die das Urteil begründet (d. h. die Ursache, die bewirkt, daß das Prädikat dem Subjekte zukommt, nicht etwas Singuläres, sondern) etwas Universelles²⁾ ist, wo

¹⁾ In dem Analogieschluß induziert man aus einer empirischen Tatsache die Ursache derselben als allgemeines Gesetz. Aus diesem Universale deduziert man sodann dasselbe Vorkommnis für einen anderen, ähnlichen Fall, daß also in ihm dasselbe Prädikat dem Subjekte zukommt. Wenn daher die Ursache beiden Fällen nicht gemeinsam ist, wenn sie also im zweiten Falle nicht ebenso wirkt wie im ersten, ist die Deduktion ungültig.

²⁾ Unter dem Universellen ist hier das notwendig Universelle verstanden, dessen Umfang weit über die engen Grenzen der Empirie

es auch immer auftritt, dann ist diese Art der Beweisführung der eigentliche Syllogismus d. h. ein Schließen vom Universellen auf die singulären Fälle. Die Erwähnung der Wesensform (des typischen Falles), in der das Urteil sich bewahrheitet, ist dann eine bedeutungslose Tautologie. Diese Form des Schließens ist den Juristen eigen; denn sie begnügen sich mit einer Vermutung. Ferner wenden auch alle Juristen diesen Schluß nicht an.

Die Induktion.

„Die Induktion (32 ad 2) ist das Urteil über alle Verhältnisse, die in ihren individuellen Erscheinungen empirisch konstatiert wurden. Sind die empirischen Tatsachen nur in beschränkter Zahl möglich (sodaß sie alle konstatiert werden können), so ergibt sich die vollständige Induktion und der Syllogismus mit vollständiger Disjunktion (deren Glieder den ganzen Umfang eines Begriffes aufteilen). So sagen wir: Die Zahl ist entweder eine gerade oder ungerade. Jede gerade und jede ungerade sind nun durch eins zählbar. Daher ist jede Zahl durch eins zählbar (vollständige Induktion). Sind aber die Einzeltatsachen in unbeschränkter Zahl vorhanden, so ist das Urteil (das das betreffende Prädikat dem Subjekte allgemein zuspricht) eine reine Vermutung, weil es möglich bleibt, daß eine Einzeltatsache anders ist, als das Urteil besagt, ja sogar wesentlich verschieden von ihm. Das Schulbeispiel lautet: Jedes Tier bewegt seinen Unterkiefer beim Kauen; denn sowohl die Menschen als auch alle zahmen und wilden

hinausreicht und das eine Deduktion auf einzelne Fälle gestattet, weil es notwendig und a priori alle Einzelfälle in sich begreift. Es handelt sich nicht um das rein statistisch Allgemeine, das nur von den konstatierten Fällen gilt und jede Deduktion auf andere Fälle ausschließt. Eine solche Deduktion würde einen *circulus vitiosus* bedeuten, da der Umfang des Universale von der Wahrheit der Folgerung abhängt und zugleich die Richtigkeit der Folgerung aus dem Umfang des Universale deduziert wird.

Tiere verhalten sich so. Dieses Urteil ist nun aber kein sicheres. Vielleicht findet sich nämlich eine Einzeltatsache, die von den erwähnten wesentlich verschieden ist. Das Krokodil bewegt z. B. den oberen Kiefer beim Kauen.

Wenn Rázi bemerkt: In Wahrheit ist der Analogieschluß aus Induktion und Deduktion zusammengesetzt, so liegt der Grund dafür darin, weil man in der Analogie von einem Partikulären auf ein Universelles (die Ursache des partikulären Vorkommens) genau wie in der Induktion schließt. Der einzige Unterschied ist nur, daß die Induktion nicht auf Grund einer einzigen Tatsache geführt werden kann. Aus diesem Universale deduziert man das andere Partikuläre, ein Schluß, der ebenfalls nicht sicher ist. Daher ist also die Analogie aus Schlüssen zusammengesetzt, die der Induktion und Deduktion gleichen, ohne jedoch zu ihnen zu gehören.“

2. Die allgemeinsten Begriffe.

Das Sein.

„Das zeitliche Entstehen ist dadurch gegeben, daß dem Sein das Nichtsein vorausgeht. Als Eigenschaft ist es der Natur nach später als ihr Träger. Es ist später als die Kausalwirkung des Hervorbringers in der Weise, wie die Wirkung später ist als die Ursache. Die Kausalwirkung ist nun aber der Natur nach (nicht der Zeit nach) später als das Bedürfnis der Wirkung nach einer Ursache, und dies ist wiederum dem Wesen nach später als seine Ursache. Hier liegen also vier Aufeinanderfolgen vor, zwei der Natur nach (Eigenschaft und Träger, Potenz des Substrates und Kausalwirkung) und zwei dem Wesen nach (Ursache und Wirkung). Daraus folgt, daß das Kontingente nicht auf Grund seines Entstehens einer Ursache bedarf, sondern auf Grund der Kontingenz. Letzteres lehren die (griechischen) Philosophen und die späteren Theologen des Islam, ersteres die älteren Theologen.“

„Die Lehre, daß das Kontingente auch während seines Bestehens die Einwirkung einer Ursache (zu seiner Erhaltung) erfordert, ist Lehre der weltlichen Gelehrten (die die Emanation behaupten) und der späteren Theologen. Einige von ihnen unterscheiden dabei das Prinzip des Erschaffens von dem des Erhaltens.“

„Notwendigkeit, Möglichkeit und Unmöglichkeit sind logische Begriffe, sie deshalb im Verstande wirklich werden, weil die Begriffe auf die Existenz außer uns hinweisen. In sich sind sie Wirkungen des Verstandes unter Voraussetzung der Beziehung zur Außenwelt. Sie sind keine realen Dinge der Außenwelt selbst, sodaß sie Ursachen oder Wirkungen realer Dinge werden könnten. Der Begriff des Zaid ist z. B. verursacht von seinem Objekte, kann aber nicht umgekehrt dieses Objekt hervorbringen. Daß ein Ding also in der Außenwelt notwendig ist, bedeutet, daß es sich so verhält, daß der Verstand den Begriff der Notwendigkeit denkt, wenn er dieses Ding erfaßt (42 ad 3).“

Daß ein Ding gedacht wird (48 ad 1), kann Objekt des (reflexiven) Denkens werden. Der Geist überlegt dessen Existenz oder Nichtexistenz, abgesehen von dem Umstande, daß das äußere Objekt Instrument des Denkenden ist. Den psychischen Vorgang des Erkennens betrachtet der Mensch aber nicht, wenn er das Instrument des Denkens ins Auge faßt. Er denkt vielmehr nur durch denselben. Man denkt z. B. den Himmel, ohne über ihn ein Urteil zu sprechen. Man denkt vielmehr nur, daß das Objekt dieses Begriffes der Himmel ist, d. h. eine bestimmte Substanz (der Sphäre). Betrachtet man sodann jenen Begriff, indem man auch ihn begrifflich faßt, so daß er nicht nur Instrument ist, durch das man etwas anderes denkt, so findet man, daß er ein Akzidens ist, das einem Substrate (der Seelensubstanz) inhäriert. Dadurch erfaßt man ihn zugleich als kontingent. Diese (rein logische) Weise der Betrachtung ist die Kontingenz. Sie verhält sich also wie ein Instrument des Denkenden, durch das er das Mögliche erfaßt, wie nämlich seine Existenz zur Wesenheit hinzutritt. Ob nun diese Kontingenz seiend

oder nichtseiend, Substanz oder Akzidens, notwendig oder möglich ist, erwägt er dabei nicht. Betrachtet er diese Objekte, so tritt in ihm die Idee der Kontingenz nicht auf. Seine Erkenntnis (die Idee der Kontingenz) ist vielmehr als Akzidens eines Substrates, des Geistes, in sich kontingent. Seine Wesenheit ist von seinem Dasein verschieden. In diesem Sinne kann man von der Kontingenz nicht aussagen, sie existiere oder nicht, sei kontingent oder nicht (da sie ein *ens logicum* darstellt). Legt man ihr aber (als einem psychischen Vorgange) eines dieser Prädikate bei, so ist sie selbst keine Kontingenz, sondern besitzt (als Idee) eine andere Kontingenz (als diejenige, die ihr Inhalt ausdrückt).“

„Wären Notwendigsein und Nichtnotwendigsein Kontradiktoria d. h. würden sie das ganze Gebiet der Möglichkeiten restlos aufteilen (sodaß kein Mittelding übrig blieb), so verhielten sich Sein und Nichtsein ebenso. Das Nichtsein müßte also von dem Nichtnotwendigsein prädiiziert werden. Dann aber könnte das Sein nicht in universeller Prädikation von dem Notwendigsein ausgesagt werden; denn es bliebe die Möglichkeit bestehen, daß etwas aus dem Bereiche des Notwendigen nichtseiend wäre. Ferner sind das universelle Mögliche und das Unmögliche kontradiktorische Gegensätze. Das Unmögliche ist nun aber negativ. Daraus folgt aber nicht, daß alles im universellen Sinne Mögliche real sein müsse. Ein Teil von ihm ist vielmehr real, ein anderer nichtseiend.“

Das Nichtsein.

„Ich gestehe ein (34 ad 3), daß das Nichtsein etwas dem Unmöglichen und Möglichen Gemeinsames sei. Daher haftet ihm die Universalität des ihm entgegenstehenden Begriffes (des Seins) an, der das Notwendige und Kontingente umfaßt.“

„Das in der Außenwelt Nichtseiende (Tusi zu Rázi 72 ad 1) ist positiv im Geiste, insofern es das Nichtsein

als Inhalt und daher als Eigenschaft besitzt. Von ihm sagt man die als *ens logicum* bekannte Beziehung aus. Ohne diese Beziehung kann dasselbe kein Subjekt für das Prädikat des Positivseins darstellen. Im Gegenteil wird dieses manchmal von ihm verneint. Zwischen diesen beiden Urteilen besteht keine Kontradiktion; denn ihr Subjekt ist nicht ein und dasselbe. Ebenso verhält sich das Nichtpositive im absoluten Sinne, das das Reale der Außenwelt und der logischen Ordnung umfaßt. Von ihm kann man in dieser logischen Hinsicht das Positivsein aussagen und es, ohne diese logische Hinsicht in Rücksicht zu nehmen (als Ding der Außenwelt), verneinen."

Die Kontingen.

„Die auf dem Wesen beruhende Kontingen (Tusi zu Rázi S. 90, Z. 11 v. u.) und die Unmöglichkeit, die durch einen anderen begründet wird (durch Nichtexistenz der Ursachen), sind keine kontradiktorischen Gegensätze. Unmöglich ist nur, daß die Welt von Ewigkeit besteht, obwohl sie kontingent ist (Leugnung der anfangslosen Schöpfung), weil sie zurückgeht auf eine freiwählende Ursache und auch auf Grund anderer Bestimmungen, die ein zeitliches Entstehen zur Folge haben,“

Einheit und Verschiedenheit.

„Zwei verschiedene Dinge (103 ad 2) verhalten sich entweder so, daß das eine von dem anderen in irgend einer Weise getrennt werden kann oder nicht. Das erste ist die Gruppe der wesensverwandten und wesensverschiedenen Paare. Bezeichnet man aber die verschiedenen Dinge einfach als zwei Dinge (wie es die liberalen Theologen aufstellen), dann ist die genannte dreifache Teilung deutlich. Bezeichnet man sie aber als Dinge, die von einander getrennt werden können, dann fällt eine Gruppe

aus diesem Kreise heraus, nämlich das Paar der Dinge, die nicht von einander getrennt werden können. Diese erste Kategorie wird aufgestellt nach der Lehre derjenigen, die behaupten: Die Eigenschaften Gottes sind weder identisch mit Gott, noch verschieden von ihm. In diesem Falle ist das Subjekt der Eigenschaft und die Eigenschaft selbst nicht in dem Umfange der Definition der Verschiedenheit einbegriffen, die an zweiter Stelle angeführt wurde. In der Frage, ob das Paar zweier verschiedener Gegenstände zwei Dinge genannt werden könne, oder nicht, war man verschiedener Meinung. Aschari (abul Hasan) erlaubte diese Prädikation. Seine Anhänger bestritten die Berechtigung dazu.“

Die Summe der Teile einer Wesenheit ist nicht identisch mit dieser; denn der Teil ist von Natur früher als das Ganze, und das natura Frühere kann nicht gleich sein dem natura Späteren, und es ist möglich, daß die Wesenheit erst entsteht durch das Zusammentreten, sodaß also die Summe eine durchaus verschiedene Wesenheit besitzt von der der Teile. Die Wesenheit wird aber durch Vermittelung ihrer Teile erkannt (da man in den Teilen auch das erfaßt, was durch das Zusammenwirken der Teile neu entsteht). Parallel diesem Verlaufe des Werdens in der realen Ordnung ist in der logischen der Verlauf des Erkennens: die Erkenntnis der Teile (Genus, Differenz und determinierende Zusammensetzung) geht der des Ganzen (des durch die Differenz determinierten Genus) voraus (4).

Der Mangel einer Unterscheidung zweier Dinge ist noch nicht gleichbedeutend mit ihrer Identität. Zwei in jeder Beziehung ähnliche Dinge unterscheiden sich z. B. nicht, und trotzdem sind sie nicht ein und dasselbe.

Dasein und Wesenheit.

„Von vielen Dingen erkennen wir mit absoluter Sicherheit die Existenz, obwohl ihre Wesenheit

(wenigstens für viele Menschen) unerkennbar bleibt z. B. Bewegung, Zeit, Raum usw. So besitzen wir z. B. auch eine Wortdefinition des Geistes und erkennen mit Sicherheit seine Existenz. Dabei sind aber die Gelehrten in der Definition seiner Wesenheit verschiedener Ansicht. (Das eigentliche Wesen des Geistes ist also noch nicht unbestritten festgestellt 5 ad 2.)“

„Wäre das Dasein (34 ad 1) ein äußeres Akzidens und zugleich sein Substrat nichtexistierend, so würde man zum Zweifel an der Existenz der körperlichen Substanzen gelangen (da man behaupten könnte, alle außergöttlichen Substanzen existieren in sich nicht). Jedoch verhält es sich in Wahrheit nicht so; denn das Substrat des Daseins ist etwas rein Begriffliches (Ansatz zum Kritizismus), das ohne die logische Beziehung des Seins und auch ohne die des Nichtseins gedacht wird. Nimmt man dies Ding nun zusammen mit dem Sein, dann muß zwischen beiden notwendigerweise eine individuelle Verschiedenheit eintreten. Daraus folgt nun aber nicht, daß das eine (das Sein) ein Inhärens, das andere (die Wesenheit) ein Substrat sein müsse.“

„Unter Universalität (34 ad 2) des Seins verstehen wir nur die universelle Bestätigung (Affirmation) der Dinge, nicht eine individuelle.“ Sie ist also eine logische Funktion, die das Wirklichsein allgemein prädiziert.

„Die Wesenheit (44 ad 1) ist als solche Ursache für eine ihr inhärierende, nur begrifflich faßbare, rein logische Eigenschaft, wie z. B. die Wesenheit der zwei Ursache für das Paarsein ist. Daß sie als solche aber Ursache für die Existenz oder ein Existierendes sein könnte, ist unmöglich; denn der Verstand erkennt als evident, daß die Ursache eines Realen auch selbst real sein muß (was bei der Wesenheit in sich betrachtet nicht gilt). Anders verhält es sich bei dem Aufnehmen der Existenz; denn was die Existenz erst aufnehmen soll, kann vorher noch nicht existieren.“

Wären die Kategorien (des Wo, Wann usw. — 59 ad 1) eigentliche Beziehungen, dann wären sie Arten des höchsten

Genus d. h. der Relation, und könnten selbst keine höchsten Genera darstellen. Die Theologen bezeichnen daher auch die Kategorien, abgesehen von der Relation, nicht als solche, von deren Wesen die Beziehung einen Teil bildet, sondern als solche, zu denen die Beziehung äußerlich hinzutritt.

Wenn die Relation ein Akzidens eines Substrates ist, so ist ihr Inhärenzverhältnis nicht wiederum eine Relation (zweiter Ordnung), sondern ist eine rein logische Annahme zwischen Inhärens und Substrat. In der Außenwelt entspricht ihr nur, daß ein reales Ding so beschaffen sein muß, daß bei seinem Begriffe im Verstande die Idee der Relation auftritt. Die Erzeugung ist z. B. ein reales Ding der Außenwelt. Bildet sich der Denkende von ihr einen Begriff, so denkt er sich auf der einen Seite die Relation der Vaterschaft, auf der anderen die der Sohnschaft, rein logische Begriffe.

Das Akzidens des sich Verhaltens (60 ad 3), auch Gestalt genannt, tritt erst auf, wenn die Teile zu einer Summe geworden sind und inhäriert den Teilen. Das Gleiche gilt von der mathematischen Figur. Dies bedeutet jedoch kein Inhären eines einzigen Akzidens in mehreren Substraten, sondern nur die Inhärenz eines einzigen Akzidens in einem Substrate, das in rein logischer Weise durch die Beachtung anderer Momente als das seiner Einheit geteilt wird. Daß dies unmöglich sei, ist nicht nachweisbar. Das Akzidens der Einheit ist dasjenige, das die Summe zu einer einheitlichen macht. Beachtet man nun in ihm das Nichtsein einer Teilung z. B. in der Zehnzahl, so ist sie als solche (als Summe) nicht geteilt. Teilt man sie aber, insofern sie aus Einheiten besteht, so sind dies die Einheiten der Zehnzahl (nicht diese als solche). Das Substrat der ersten (realen) Einheit — die zweite ist die logische, die wir der Einheit selbst beilegen, wenn wir sagen eine Einheit — ist das Ding, von dem man das Prädikat: Einheit aussagt. Das Substrat der zweiten Einheit ist die erste. Wenn nun die Substrate auf einer und derselben Stufe (dem *ordo realis*) sich nicht wiederholen, entsteht keine Vielheit von Einheiten.

Die Fläche (61 ad 1) ist nicht nur das Aufhören des Körpers; denn das Aufhören (Nichtsein) kann nicht Gegenstand eines sinnlichen Hinweises sein, die Fläche aber wohl. Die genauere Erforschung ergibt hier drei Dinge: 1. das Aufhören des Körpers in einer determinierten Richtung, 2. eine Ausdehnung nur in die Länge und Breite und 3. eine Relation, die dem Aufhören anhaftet, sodaß der Gegenstand auf Grund dieses Endes ein begrenzter Körper genannt wird. Auf Grund des Körpers existiert die Ausdehnung real, auf die man als diese bestimmte hinweisen kann. Das Aufhören ist ferner kein reines Nichtsein, sondern das Nichtsein nur einer der Dimensionen des Körpers, der Dicke. Die Relation ist ihr Akzidens und folgt auf dieselben. Manchmal betrachtet man die Fläche für sich allein als Ausdehnung. Dann ist sie Objekt der Geometrie.

Daraus, daß Linie, Fläche, Punkt, Einheit, sich Verhalten einem teilbaren Substrate inhärieren, folgt nicht, daß sie ebenso wie ihr Substrat teilbar seien; denn sie durchdringen nicht den Körper.

Unter räumlicher Übertragung (Tusi zu Rázi 79 ad 1) versteht man, daß etwas an einen Ort gelangt, nachdem es früher an einem anderen war. Daß dieses von den Akzidenzien zu leugnen ist, bedarf keines besonderen Beweises; denn der verständige Mensch kann sich dieses nicht einmal vorstellen, geschweige denn, daß er dasselbe als Thesis aufstellte. Eine andere Thesis besagt: Die räumliche Übertragung bedeutet, daß etwas (ein Akzidens) in ein Substrat gelangt, nachdem es vorher einem andern inhärierte. Diese Thesis berührt in keiner Weise die erste. Der Beweis für die Möglichkeit der letzteren lautet: Ein Akzidens ist ein real Existierendes, dessen individuelle Existenz nur durch dasjenige konstituiert wird, dem es inhäriert. Dasjenige Ding aber, das zu seiner individuellen Existenz eine besondere Ursache erfordert (für das Akzidens das Substrat), kann keine unbestimmte (universelle) Ursache benötigen; denn das Unbestimmte (Universelle)

kann als solches nicht in der Außenwelt existieren und es ist evident, daß es kein reales Sein der Außenwelt verleihen kann, wenn es selbst nicht real existiert. Die Existenz des Akzidens wird also in ihrer Individualität nur durch ein Substrat konstituiert, das sein individuelles Sein begründet und dieses verliert, wenn jenes Sein (das Substrat) sich verändert. Aus diesem Grunde ist die Übertragung eines Akzidens von einem Substrat auf ein anderes unmöglich. Das Ding aber, das zu einer Bestimmung, die nicht das Sein ist, ein anderes erfordert und zwar auf Grund der Natur jenes anderen, verhält sich wie der Körper, der, um an einem Orte zu sein, nicht um in das Dasein einzutreten, irgend eines Ortes, der nicht determiniert ist, bedarf. Daher ist es nicht unmöglich, daß er von einem bestimmten Orte zu einem anderen sich hinbewegt. Ebenso verhält es sich, wenn der Ort einer Substanz, die durch die Art determiniert ist, bestimmt werden soll. Das als Individuum Determinierte gehört dann in den Umfang jener Art, indem es einen einzelnen Ort, nicht irgend einen bestimmten, sondern jeden beliebigen, aus dem Umfange jeder Art erfordert. Aus diesem Grunde kann es sich räumlich an einen anderen Ort begeben. Nach dem gleichen Grundsatz kann auch die individuelle Existenz, die von einer realen, mit ihr verbundenen Ursache her stammt, in ihren Bedingungen sich verschieden verhalten entsprechend den verschiedenen Zeiten. So verhält sich die erste Materie, die irgend einer Wesensform, nicht etwa einer bestimmten, bedarf.

„Daß ein Akzidens (Tusi zu Rázi 68 ad 3) mehreren Substraten zugleich inhäriert, ist nach den meisten Theologen unrichtig, widerspricht aber nicht dem Verstande.“

Der Ort ist nach der Lehre einiger (Tusi zu Rázi 65 ad 3) dasjenige Wirkliche, das aufnahmefähig ist für die (drei) Dimensionen und in sich (nach Art einer Substanz) besteht, ohne die Körper am Eindringen zu hindern. Nach anderen ist er ein Akzidens, nämlich die Oberfläche des

Körpers, der den an dem Orte befindlichen umgibt. Dies ist evident.

Die Wesenheit des wo (ubi) ist nicht leicht zu definieren."

Das Kausalproblem.

1. „Es ist unmöglich, daß die Wirkung eintritt, wenn die Ursachen nicht vorhanden sind. Dies Gesetz und ähnliche können durch scharfsinnige Deduktion erwiesen werden. (Es ist nicht ein in sich evidentes erstes Prinzip; 12 ad 2.)“

2. „Die Beseitigung einer einzigen Ursache hebt noch nicht das Naturgesetz auf (das sich eventuell noch auf andere Ursachen stützt; 12 ad 2.)“

3. „Daraus (109, 6), daß das Nichtseiende nicht Ursache für ein Seiendes sein kann, folgt noch nicht, daß das Nichtseiende nicht eine Bedingung für ein Wirkliches werden kann. So ist z. B. die Nichtexistenz des Nebels eine Bedingung für das Erleuchtetwerden der Erde durch die Sonne.“

4. „Die notwendige Konsequenz eines Dinges aus einem anderen (109, 12) ist ohne Vorhandensein von Ursache und Wirkung undenkbar.“

„Einige spekulative Theologen lehren (Tusi zu Rázi 53): Die Ursache wirkt zur Zeit des Entstehens der Wirkung, nicht zur Zeit der Nichtexistenz, noch der fertigen Existenz derselben (was Widersprüche zur Folge hätte).“

Die späteren Theologen lehren: Ursache und Wirkung sind (nicht) gleichzeitig. Sie lehren: Was im zweiten Augenblicke fertig existiert, geht aus seinem kausal wirkenden Prinzip in dem vorhergehenden Augenblicke hervor. Die Kausalwirkung geht also um einen Augenblick der Wirkung voraus. Im Augenblicke der Kausalwirkung existiert also die Wirkung noch nicht. In dem Augenblicke, in dem sie zur Existenz gelangt, ist sie nicht mehr gleichzeitig mit dem Nichtsein.“

„Das Nichtsein (Tusi zu Rázi 76 ad 1) kann keine Ursache für ein Seiendes sein. Ein bestimmtes Nichtseiendes kann jedoch manchmal eine solche Ursache sein z. B. das Nichtsein der Bewegung in einem solchen Substrate, das sich bewegen müßte. Dieses Nichtsein ist nämlich Ursache für eine der Seinsweisen, nämlich die Ruhe. Das Nichtsein des Hörens ist ebenso Ursache für die Taubheit, das Nichtsein der Nahrung in dem gesunden Tiere Ursache für den Hunger.“

3. Die spekulative Theologie.

a) Der Gottesbeweis.

Jedes existierende Ding außerhalb der Gottheit muß von ihr die Existenz empfangen, um Realität zu erlangen. In sich und aus sich besitzen die Dinge nicht die Existenz; sie sind kontingent. Gott ist dagegen seinem Wesen nach Existenz und daher Quelle alles Seienden (2).

b) Der Gottesbegriff.

Gott ist „der notwendig Seiende“. Das Dasein besitzt er als Wesen.

Jede Vielheit ist seinem Wesen fremd wie auch jeder Mangel. Die göttlichen Eigenschaften begründen keine Vielheit von Realitäten in Gott.

Die Argumentation ist unrichtig (44 ad 1), die besagt: Gottes Dasein muß sich von seiner Wesenheit unterscheiden, da jenes bekannt (erkennbar), diese aber unbekannt (und unerkennbar) sei; denn das erkennbare Dasein Gottes ist das Sein, was er mit den außergöttlichen Dingen gemeinsam besitzt. Es ist ein logisches Ding, das analoge von ihm und anderen ausgesagt wird. Unerkennbar ist jedoch seine reale Existenz, die ihm eigentümlich ist und seinem Wesen inhäriert, ohne von anderen Gegen-

ständen prädiert werden zu können. Der Beweis für die Thesis, daß das Dasein in Gott nicht zu seiner Wesenheit hinzukommen kann, liegt darin, daß dann eine Vielheit in ihm stattfände. Jede Vielheit setzt aber erste Prinzipien voraus. Im allerersten Prinzip ist demnach jede Vielheit absolut ausgeschlossen."

c) Die Eigenschaften Gottes.

Die Einheit Gottes ist vor allem zu betonen, die trotz der Vielheit seiner Eigenschaften und der Vielfältigkeiten seiner Beziehungen (Gottes zur Welt) erhalten bleibt.

„Gott ist ewig (56 Anm.), weil seinem positiven Sein nichts vorausgeht. Sein und Positivsein sind für Gott korrelative Begriffe (die notwendig zusammengehören).“

d) Das Wirken Gottes.

Die Welt Dinge haben im Wesen Gottes ihr letztes Fundament. Gott läßt sie aus sich ausströmen (ifada) nach Maßgabe seiner Macht und Freigebigkeit, ordnet sie harmonisch nach seinem Wissen und stattet sie aus mit Eigenschaften, die er seinem eigenen Wesen entnimmt, nach seiner Vorsehung und seinem Willen (2).

„Das zeitliche Entstehen (der Schöpfung; 118 ad 1) beweist noch nicht die Freiheit des Erschaffens; denn wenn die Wirkung trotz des Vorhandenseins der Macht zu handeln, und des Motives unmöglich wäre, weil z. B. der Anspruch des Motives auf das Sein etwas Unmögliches darstellt, dann wäre die Wirkung bei und trotz eines notwendig wirkenden Agens ebenfalls unmöglich, weil in dem Wirklichwerden der Wirkung eine Unmöglichkeit liegt. Daher ist also die Zeitlichkeit des Entstehens der Wirkung kein genügender Beweis für die Freiheit des wirkenden Prinzipes.“

„Ist das Agens ein notwendig wirkendes, dann ist seine Wirkung, die Welt, entweder ewig oder zeitlich entstanden unter Voraussetzung von zeitlich entstehenden Momenten, die kein erstes Glied in ihrer Kette besitzen (und das Eintreten der Wirkung verhinderten). Nun ist es aber unmöglich, daß die Welt ewig sei oder daß zeitlich entstehende Momente ohne erstes Glied existieren. Daher ist es also ausgeschlossen, daß die erste Ursache eine notwendig wirkende sei. Daher muß sie eine freie Wahl besitzen.“

Ein zwischen Gott und der Welt bestehendes vermittelndes Glied für die Schöpfung ist undenkbar.

„Der Begriff der Freiheit besagt das sich Gleichstehen der beiden Möglichkeiten (des Seins und Nichtseins der Wirkung) in Bezug auf die Macht, zu handeln,“ und diese ist in Gott vorhanden. „In Bezug auf den Willensakt tritt dann eine Notwendigkeit auf (sodaß die Wirkung in sensu composito erfolgen muß).“

Man sagt (Tusi: Komm. zu Rázi 27 ad 5): Die Dinge, deren zukünftiges Sein Gott erkennt, müssen notwendig eintreten. Diese Notwendigkeit haftet jedoch dem Wirklichen (und Werdenden) nur äußerlich an und zwar nur unter der Voraussetzung, daß es wirklich wird (in sensu composito). Dies ist keine solche Notwendigkeit, die das Entstehen zur notwendigen Folge hätte (keine vorausgehende, nicht in sensu diviso); denn das Wissen um ein Ding wird nicht zu einer Ursache für das Ding, insofern es einfach Wissen ist (nur kontemplativ, nicht praktisch). Ferner gilt: Eine Wirkung hat nur eine Ursache. Würde nun das vorausgehende Wissen die freie Wahl aufheben, dann müßte Gott in seinen zeitlich sich verwirklichenden Tätigkeiten unfrei sein, was nach übereinstimmender Lehre unannehmbar ist.“

e) Erkennbarkeit Gottes.

„Auf dem Gebiete der reinen Begriffe (26 ad S. 25, 2) ist der Unterricht zwar nicht notwendig (— der Mensch kann auch ohne Offenbarung Gott erkennen —), wohl aber ist er Unterstützung, rechte Leitung und Ansporn zum Nachdenken. In allen Überlieferungen (positiver Bestimmungen der Religion) ist er aber notwendig.“

B. Der menschliche Geist.**Der Vorgang des Erkennens.**

„Der äußere Sinn, z. B. der Gesichtssinn, erkennt nur das Farbige (also etwas Individuelles und Materielles). Das Urteil ist hingegen eine Zusammensetzung von Inhalten, die durch den Sinn oder auf anderem Wege erlangt werden. Das Wahre und Falsche aber ist der Inhalt eines zweiten Urteils, das sich auf das erste aufbaut, und es urteilt über die Wahrheit in einer Weise, die nicht vergehen kann (d. h. es besagt etwas für alle Zeiten Gültiges, weil Universelles). Der äußere Sinn kann keine Aussage kombinieren; denn seine Funktion ist nur die des direkten Auffassens (der Wahrnehmung. Deren Inhalte zusammzusetzen ist Tätigkeit der kombinierenden Phantasie, aestimativa, ratio particularis und des Verstandes). Der Inhalt der Aussagen ist sinnlich nicht wahrnehmbar. Deshalb weil etwas sinnlich wahrnehmbar ist, darf es also noch nicht als sichere oder unsichere Erkenntnis, wahr oder unwahr, richtig oder falsch bezeichnet werden; denn alle diese Bestimmungen sind Akzidenzien der Urteile.“

„Das ewige Erkennen (Tusi zu Rázi 70 ad 2) erstreckt sich nach der Lehre der traditionstreuen Theologen auf die Objekte des göttlichen Erkennens, obwohl es ein einziges ist. Eine andere ist diese Frage betreffs des Erkennens eines geschöpflichen Subjektes. Bähilí lehrte:

Ein und dasselbe Wissen kann sich auf 'viele Objekte erstrecken. Dieselbe Lehre wird auch von Aschari berichtet. Aijásch (el Ustad abu Ishak) ± 955 leugnete dieselbe. Er führt seine Lehre aus in der Widerlegung dessen, der behauptet, ein und dasselbe Wissen könne sich auf zwei Objekte erstrecken (vielleicht Titel einer Schrift von ihm fil ilzám). Gubbái gab diese Möglichkeit zu. Von Seiten der traditionstreuen Theologen behauptete dieses Bagdádi (abu Mansur) 1037+."

Der Vorgang des Wollens.

Daß alle Willensentschlüsse der Geschöpfe (75 ad 5) auf den Ratschluß und die Macht Gottes zurückgehen, geschieht entweder ohne Vermittlung der Erschaffung des Dinges, oder durch diese Vermittlung. Aus dem ersten ergibt sich, daß alle Willensentschlüsse auf den Willen Gottes zurückgehen. Das zweite widerspricht nicht der freien Wahl Gottes; denn diese bedeutet das Hervorbringen eines Dinges durch Vermittlung der Fähigkeit, zu handeln, und des Wollens, sei es nun direkt oder indirekt. Daher entstehen aus dem Ratschlusse und der Macht Gottes viele menschliche Handlungen, indem diese auf die freie Wahl des handelnden Subjektes folgen. (Gott erschafft also nach dieser Auffassung die gesamte Tätigkeit des Menschen, die dieser zugleich frei wählt.) Dies wird nur widerlegt, indem man beweist, daß das einzige wirkende Agens in der Welt Gott ist (der nicht nur die Handlung, sondern auch die freie Wahl des Menschen erschafft).

„Die Lehre der Alten, daß der zwischen zwei konträren, gleich stark wirkenden Objekten Stehende (der Perplexe) eines der beiden supponierten Objekte ohne ein ausschlaggebendes Prinzip für das eine wähle, ist zu verwerfen; denn jene Philosophen wollten nur besagen, daß ein solches Motiv unbekannt sei. Daraus folgt aber noch nicht, daß es nicht existiere.“

„Die Unschlüssigkeit (75 ad 3) entsteht aus wesentlich verschiedenen Motiven zum Handeln, die ausgehen von geistigen Inhalten, Begierden und Abneigungen. Wenn kein ausschlaggebendes Prinzip für eine bestimmte Möglichkeit eintritt, so entsteht die Perplexität. Ist aber ein ausschlaggebendes Prinzip für eine Möglichkeit vorhanden, dann tritt der feste Entschluß auf. Die Liebe sagt man aequivoce von dem Willen aus, der Prinzip von Handlungen ist. Das Objekt der Liebe Gottes zu den Menschen ist der Wille, ihnen Belohnungen zu erteilen, die des Menschen zu Gott, ihm gehorsam zu sein, und zwar gründet sie sich auf eine Vorstellung von vollendetem Genusse (Glücksempfindung) oder Vorteil oder ähnlichem wie z. B. die Liebe des Verliebten und des Wohltatenspenders, des Vaters zu seinem Kinde und des Freundes. Die Liebe Gottes ist nach den Mystikern die Vorstellung der absoluten Vollkommenheit und des Ratschlusses in ihm (also des Objektes, das er an den Menschen ausführen will und des Willens zur Ausführung).“

C. Die animalische Seele.

Die äußere Sinneswahrnehmung.

„Der äußere Sinn vermag uns nicht die Universalia zu vermitteln noch das Urteil oder die Erkenntnis, daß die Sonne leuchtend und das Feuer heiß ist (ein universale), wenn wir diese Daten nicht individuell (pro hic et nunc) determinieren. Nur der erste Anfang dieser geistigen Erkenntnisse ist vielmehr sinnlich wahrnehmbar. Die beiden Urteile: das Feuer ist heiß, und: das Ganze ist größer als der Teil, stehen sich als rein geistige Urteile (d. h. in ihrer Universalität) gleich. (— Nur die Sinneswahrnehmung, die dieses individuelle Feuer als heiß empfindet, ist nicht universell. —) Ihre ersten Anfänge sind jedoch beiderseits Gegenstände äußerer Sinnes-

wahrnehmung (13 ad 2).“ *Omnis cognitio incipit a sensibus.*

Die Dauer eines Dinges ist kein Objekt der Sinneswahrnehmung: „Die Aussage: ein Ding dauert, ist ein Urteil, daß ein Ding im zweiten Augenblick identisch ist mit ihm im ersten. Dies Urteil gehört nicht in den Bereich der Sinneswahrnehmung; denn der Sinn kann sich die beiden Zeiten nicht vergegenwärtigen und noch viel weniger das in ihnen Existierende. Es ist also der Verstand, der dieses Urteil spricht und er irrt nur dann, wenn er das zweien Dingen Gemeinsame ohne das sie Unterscheidende denkt.“ (Er sieht dann ein Dauerndes, wo nur Veränderung ist; Tusi 11 ad 2.)

Die Gesichtswahrnehmung. Optik.

Die Gesichtswahrnehmung (8) kommt entweder dadurch zustande, daß sich der Umriss des optischen Objektes im Auge abzeichnet, oder dadurch, daß Strahlen aus dem Auge auf das Objekt fallen (*ἀπορροαι*). Das letzte ist das Wahrscheinliche. (— Diese Auffassung Tusi über ein Jahrhundert nach *ibn al Haitam* 1038 bedeutet einen großen Rückschritt. —) Man darf die Einwände zur Widerlegung der Lehre von den Ausstrahlungen des Auges nicht beachten, die besagen: Ist diese Ausstrahlung eine körperliche Substanz, so ergibt sich die Leugnung der Undurchdringlichkeit der Körper; — ist sie ein Akzidens, so ergibt sich, daß ein Akzidens von einem Träger zu einem anderen übergehen kann; denn die Ausstrahlungen z. B. der Sonne, des Mondes und des Feuers existieren sicher real (müssen also entweder Substanzen oder Akzidenzien sein), und die Antwort, die in dem einen Falle die beiden genannten Unmöglichkeiten widerlegt, widerlegt auch die Objectionen gegen die Ausstrahlung des Auges. Ferner: Die Ausstrahlung dehnt sich aus von ihrer Quelle zu dem für die Strahlen aufnahmefähigen Objekte, ohne daß eine Verdünnung (Unterbrechung) oder eine Anhäufung zweier

Strahlen an einem Orte der Strahlenbahn stattfindet. Sie gaben vielmehr die Form des Kegels, dessen Inneres ausgefüllt ist (mit Strahlen), dessen Spitze an der Strahlenquelle (dem Auge), dessen Basis auf der Fläche liegt, die aufnahmefähig für die Strahlen (das Gesichtsfeld) und dicht ist. Ist sie zugleich noch glatt, so werden die Strahlen widergespiegelt auf die gegenüberliegende Seite, so daß Einfallswinkel und Ausfallswinkel gleich sind. Der Strahl dringt dann in den aufnehmenden, durchsichtigen Gegenstand, der eine glatte Fläche besitzt, ein, wird von der spiegelnden Fläche zurückgeworfen und in der dichten Masse derselben umgebogen nach der Seite, wo sich der strahlende Körper befindet. Dies vollzieht sich mit allen Strahlen zu gleicher Zeit, und zwar unter einem Winkel, der dem Einfallswinkel gleich ist.

Der Sehstrahl erfordert bei den meisten Tieren eine ihm gleichartige Unterstützung d. h. den Strahl irgend eines leuchtenden Körpers, durch die er unterstützt wird, so daß man sich seine Verbindung mit den Objekten so denken kann, daß man sich Linien vorstellt, die von der Basis des Sehkegels ausgehen (also den optischen Objekten). Das Sehen entsteht also dadurch, daß sich ein Winkel aus jenen Linien an der Spitze des Sehkegels bildet (Tusi will mit dieser Kombination beide Theorien über das Sehen vereinigen). Je näher daher das Objekt dem Auge ist, um so stumpfer wird jener Winkel. Daher sieht man dasselbe größer. Je entfernter es ist, um so spitzer wird jener Winkel, sodaß man das Objekt kleiner sieht. So nähern sich die Linien, bis sie die Vorstellung hervorrufen, sie fielen zusammen und bildeten eine einzige Linie. Dann sieht man den Gegenstand wie einen Punkt. Entfernt man das Objekt noch weiter, so wird seine Einwirkung auf das Auge verwischt und seine Sichtbarkeit vernichtet.

Nach der anderen Theorie, die ein Sehbild annimmt, das unserem Auge eingeprägt wird, ist die optische Täuschung, wie folgt, zu erklären. Der Winkel, der auf der spiegelnden Fläche der kristallinischen Flüssigkeit im Auge

entsteht, wird größer oder kleiner, je nachdem das Objekt nah oder fern ist, und das Auge sieht dasselbe unter diesem Winkel (also größer oder kleiner).

Kehren wir aber zu der Theorie der Sehstrahlen zurück. Befindet sich Feuer in der Dunkelheit in der Nähe des Sehenden nicht weit von dem Sehstrahle, der vom Auge in der leicht zu durchdringenden Dunkelheit zu der erhellten Luft eilt, die das Feuer umgibt, dann sieht das Auge die Umgebung des Feuers, unterstützt von dem Lichte des Feuers, und unterscheidet beide. Es sieht also das Feuer unter dem bestimmten Sehwinkel. (Sonst könnte es das Feuer und seine Umgebung nicht unterscheiden!) Ist nun das Feuer sehr weit entfernt, dann durchdringt der Sehstrahl des Auges nicht mehr die allzudichte Finsternis. Die Umgebung, die durch das Feuer erleuchtet ist, sieht man dann nicht mehr, sondern nur das Feuer allein und zwar unter einem kleineren Winkel, also auch selbst kleiner nach derselben Gesetzmäßigkeit, die bei allen optischen Gegenständen herrscht. Befindet sich nun das Objekt in mäßiger Entfernung, dann durchdringt der Sehstrahl des Auges, der der Umgebung des Feuers gegenüber ist, die Dunkelheit nicht in vollkommener Weise und unterscheidet daher nicht das Feuer von der erleuchteten, umgebenden Luft, sondern nimmt beides zugleich als ein einziges Objekt wahr. Dies sieht dann das Auge unter einem Winkel, der größer ist als der Winkel, den das gegenüberstehende Objekt allein (das Feuer ohne die beleuchtete Umgebung) im Auge bildet. Dies ist die Ursache der Sinnestäuschung, in der wir das Feuer im Dunkeln größer sehen, als es ist.

Die Ursache, weshalb ein Traubenkorn im Wasser so groß wie eine Birne erscheint, liegt darin, daß das Auge den Gegenstand im Wasser sieht durch den gradlinig sich bewegenden Sehstrahl, der in das Wasser eindringt, und zugleich durch die gebrochenen Sehstrahlen, ohne daß es diese beiden Arten von Strahlen unterscheiden kann, da sie allzunahe an der Fläche des Wassers sind. In der Luft aber sieht das Auge das Traubenkorn durch den direkten

Sehstrahl allein. Die genannte Sinnestäuschung tritt auch nur ein, wenn das Traubenkorn sich nahe unter der Wasserfläche befindet. Ist es weiter von ihr entfernt (tiefer im Wasser), dann sind beide Arten von Strahlen voneinander getrennt, und daher sieht man dasselbe durch den direkten und durch den gebrochenen Sehstrahl zugleich an zwei verschiedenen Orten.

Die Sinnestäuschung, in der wir einen Ring so groß wie eine Halskette sehen, wenn wir ihn dem Auge nähern, entsteht dadurch, daß der am Auge gebildete Winkel des Sehstrahls, dessen Schenkel den Siegelring umschließen, groß ist. Umgekehrt sehen wir entfernte Dinge klein, weil dieser Sehwinkel klein ist (7 ad 1—8).“

„Das Licht (das die Sehstrahlen aus dem Auge entsendet) geht aus vom Gehirn durch zwei hohle Nerven, die sich (im chiasmus nervorum opti-*corum*) scheiden, bevor sie die beiden Augen erreichen. Dann entfernen sie sich wieder von einander und jeder von beiden gelangt zu einem Auge. Sind nun beide Nerven gradlinig, so sehen sie das Objekt als ein einziges zu gleicher Zeit. Ist aber einer von beiden oder sind sie beide gebogen, dann liegt das dem einen Gegenüberstehende auf der Seite von dem, was dem anderen gegenübersteht (ihre gradlinig konstruierten Verlängerungen konvergieren nicht in einem Punkte). Daher sieht das eine Auge einen anderen Gegenstand als das andere, und wenn beide ein einziges Objekt sehen, so denkt der Sehende, es seien zwei, weil das Licht seiner Augen von zwei verschiedenen, dem Objekte gegenüberliegenden Stellungen (in zwei divergierenden Linien) auf dasselbe fällt. Zugleich irrt der Verstand in seinem Urteile (der Gegenstand seien zwei verschiedene Dinge. Der eigentliche Irrtum liegt also nur in dem Urteile des Verstandes). Ähnlich irrt sich der Verstand in seinem Urteile, wenn du den Mittelfinger und Zeigefinger übereinanderlegst und sie ein und dasselbe Ding zugleich betasten läßt. Du glaubst dann, sie betasteten zwei verschiedene Dinge. Der Schielende sieht einigemale, wenn auch selten, ein einziges Objekt nicht doppelt (gegen die

Regel), weil er gewohnt ist, auf das Richtige besonders achtzugeben (seinen Sehfehler zu korrigieren). Das Doppeltsehen erlebt aber regelmäßig derjenige, der sich scheel stellt (8—9).“

Beim Aufgange des Mondes sehen wir, an einem Wasser stehend, zwei Monde. Dies ist keine Sinnes-täuschung, sondern ergibt sich gesetzmäßig „dadurch, daß der Sehstrahl des Auges sowohl direkt zu dem Monde am Himmel gelangt, als auch vom Wasserspiegel zurückgeworfen wird und so nur indirekt zum Monde gelangt. Dann sieht man also den Mond zweimal (nicht zwei Monde!) direkt und indirekt (9 ad 1).“

Erklärung der *fata morgana* (9 ad 3): Die *fata morgana* ist kein reines Nichts (als Vorstellungsinhalt also keine Halluzination). Sie ist vielmehr ein reales Ding, daß sich dem Blicke als Objekt vorspiegelt. Sie entsteht durch Strahlen, die von einem Salzmoore zurückgeworfen werden, wie von einem Wasserspiegel. Daher wird sie für Wasser gehalten. Der Gesichtssinn bewirkt also diesen Irrtum nicht. (Der Irrtum liegt nur im Urteile des Verstandes.)

Die Dinge, die der Taschenspieler uns vorgaukelt, bestehen nur in der Vorstellung, nicht in der realen Außenwelt. Sie entstehen, weil die Seele nicht unterscheidet zwischen dem Dinge und einem ähnlichen, oder weil die Bewegung von einem Dinge zu einem ähnlichen (die Vertauschung) sich allzuschnell vollzieht.

Man erblickt einen fallenden Tropfen als Linie und eine geschwungene Fackel als Feuerkreis, weil die Daten der augenblicklichen optischen Wahrnehmung an dem sich bewegenden Gegenstande sich verbinden mit den Daten, die der Gemein Sinn im selben Augenblicke wahrnimmt und die den Gegenstand wiedergeben, wie er an einem früheren Orte war (denn es muß eine gewisse Zeit verfließen, damit eine Wahrnehmung von dem äußeren Sinne zum inneren übergeht. In diesem Prozesse holt nun die zweite Wahrnehmung die erste ein). In dieser Weise (der

Verbindung der beiden Daten) befestigt sich im Gemeinsinne das Bild des bewegten Gegenstandes, und daher erkennt die Seele die Daten beider Organe zusammen und meint, ihnen entspreche ein einziges, kontinuierliches Ding in der Außenwelt (9 ad 3).“ Der Irrtum liegt also nicht in der Sinneswahrnehmung, sondern im Urteile des Verstandes.

Die inneren Sinne.

„Alles was irgend einer der äußeren Sinne wahrnimmt, gelangt zum Gemeinsinne, dann zur vorstellenden Phantasie. Nimmt daher das Auge eine Farbe wahr und geht dann schnell zu einer anderen über, so findet die Einwirkung der ersten Farbe auf den Gemeinsinn gleichzeitig statt mit der Wahrnehmung der zweiten. Daher muß man beide zugleich sehen, da zwischen beiden Wahrnehmungen nicht die Zeit verfließt, die für die Seele erforderlich ist, um beide Farben zu unterscheiden. (Tusi erkennt also bereits, daß die Sinneswahrnehmung nicht instantan, sondern in einer Zeit verläuft.) Daher nimmt man beide vermischt wahr, wenn auch die äußere Sinnesempfindung getrennt stattfand. Wenn ferner die Farben (einer bunten, rasch sich bewegenden Scheibe) dem Blicke nicht mehr gegenüberstehen und sich dem Gemeinsinne einprägen in schneller Aufeinanderfolge, sodaß der äußere Sinn deren Diskontinuität nicht wahrnehmen kann, dann nimmt die Seele aus den Daten des Gemeinsinnes eine einzige, aus allen Farben der Drehscheibe gemischte Färbung wahr (9 ad 2).

Die Bewegung ist kein Objekt der äußeren Sinne. Ihre Vorstellung entsteht nur durch die Vergleichung des sich bewegenden Gegenstandes mit einem ruhenden (Realität der Bewegung): „Die Bewegung kann nicht direkt gesehen werden. Sieht das Auge den Gegenstand a gegenüber c, nachdem es ihn gegenüber b gesehen hatte, dann urteilt die Seele, wenn sie diese beiden Daten vereinigt: a be-

wegte sich. Ist nun die zurückgelegte Strecke sehr klein, dann unterscheidet das Auge nicht zwischen diesen beiden Daten. Die Seele urteilt dann: Der Gegenstand ruht (z. B. der Schatten steht still, obwohl er sich nach Osten bewegt).“ Der in einem Schiffe Fahrende vermeint, das Ufer bewege sich in der entgegengesetzten Richtung, „weil er an seinem eigenen Leibe keine räumliche Bewegung wahrnimmt“. Sieht er nun, wie Gegenstände seines Gesichtsfeldes (das Schiff) immerfort anderen Punkten des Ufers gegenüber treten (eine gerade Linie mit seinem Auge bildend), so denkt er, das Ufer bewege sich, da er zugleich die Empfindung hat, daß er selbst ruhe. (9 ad 4).

D. Die Körperwelt.

Der Körper und seine Eigenschaften.

„Das Volumen (38 ad 1) ist diejenige Eigenschaft des Atoms, auf Grund deren es einen Raum erfordert. Sie folgt aus der Substantialität unter der Bedingung der Existenz. Das Besitzen einer Seinsweise, das dadurch verursacht wird, daß das Atom einen Raum einnimmt, ist z. B. Bewegtsein, Ruhen, Vereinigtsein, Getrenntsein. Diese Bestimmungen sind verursacht durch die Seinsweisen: Bewegung, Ruhe, Vereinigung, Trennung unter der Voraussetzung der Existenz. (Letztere sind als reale Inhärenzien gedacht, erstere als die Zustände, die durch das Inhärenzien derselben in der Substanz erzeugt werden.) Die Verleihung der Existenz geschieht durch den Wirkenden (Gott). Die Akzidenzien besitzen, abgesehen von dem Volumen und der Raumerfüllung, eine einzige, gemeinsame Bestimmung (das esse inhaerentia), auf Grund deren sie ein subjectum inhaesionis (einen Träger) erfordern. Die Beweise jeder Gruppe der liberalen Theologen für und gegen diese Lehren sind zahlreich, aber fast wertlos.“

Die Bruchstelle des Glases sehen wir weiß, obwohl das Glas durchsichtig ist. „Bei den Naturforschern gilt

es als erwiesen, daß die weiße Farbe nur durch das Entgegenwirken von zwei Lichtstrahlen zustande kommt, die von den Flächen durchsichtiger Körper herkommen. Eis und Glas sind nun aber durchsichtig und deshalb besitzen sie (innere!) Lichtstrahlen (die von ihren Flächen ausgestrahlt werden). Wenn nun die Teile dieser Körper eine einzige Fläche haben, dann entsteht kein Entgegenwirken der Lichtstrahlen. Werden sie aber gebrochen und bilden sie viele Flächen, so entsteht eine Gegenwirkung der Lichtstrahlen und dadurch die Wahrnehmung der weißen Farbe. Entsteht daher kein enger Zusammenhang zwischen den gebrochenen Teilen, so sieht man jeden Teil durchsichtig und farblos, weil in jedem einzelnen Teile keine verschieden gelagerten Flächen vorhanden sind, was doch Voraussetzung dafür ist, daß die Wahrnehmung der weißen Farbe sich bildet. Tritt aber mit dem Zerbröckeln in viele Teile etwas ein, was diese unter sich verbindet (sodaß dennoch ihre Flächen verschieden gelagert sind), dann entsteht ein einziger weißer Körper. Dies ist z. B. auch der Fall beim Eiweiß. Bevor es gekocht wird, besitzt es (innere!) Lichtstrahlen, ohne daß auf der anderen Seite eine aufnehmende Fläche für diese Strahlen vorhanden wäre, wie im Wasser. Nach dem Kochen wird aber der Lichtstrahl, der von der Lichtquelle kommt, von der aufnehmenden Fläche zurückgeworfen, und es entsteht ein Entgegenwirken, wodurch das Weiße erscheint. Ist das Wasser z. B. leichtflüssig und besitzt es nur eine Fläche, so hat es ein eigenes (inneres!) Licht, jedoch keine aufnehmende (und refraktierende) Fläche. Daher entsteht kein Entgegenwirken von Strahlen. Friert das Wasser aber, dann tritt beides zusammen in ihm auf und daher auch die weiße Farbe. Im Eiweiß befindet sich nun neben diesem (den verschieden gelagerten Flächen) etwas, das bindet und zusammenhält, und daher wird ein zusammenhängender weißer Körper. Daß die Teile durchsichtig sind, kann dann nicht mehr gesehen werden, wie auch im Schnee und (zerstückelten) Glase. Es erscheint daher gefärbt, obwohl es in sich farblos ist (12 No. 3—13).“

„Das Weiße entsteht aus der Mischung der Luft mit durchsichtigen Körpern und das Schwarze dadurch, daß dichte Körper ineinander eindringen. Der Beweis dafür ist: Das Vitriol hat im höchsten Sinne die Eigenschaft des Lichtes wegen seiner Schärfe; der Gallapfel bewirkt im höchsten Sinne Zusammenziehung; keines von beiden ist schwarz. Mischt man sie aber, so dringt das Vitriol in die Poren des Gallapfels ein. Dieser erfaßt dasselbe mit einer gewissen Kraft, sodaß das eine in das andere eindringt. Dadurch entsteht das Schwarze. Aus den Zusammensetzungen der Farben werden andere Farben erzeugt z. B. aus gelb und blau das Grün.

Die weltlichen Gelehrten behaupten: Die zwei Kontraria auf dem Gebiete der Farben sind weiß und schwarz. Der Übergang von dem einen zum anderen wird auf verschiedenen Wegen bewerkstelligt z. B. über grau, blau, gelb, rot usw.

Die Qualitäten der Vokale sind nicht die Buchstaben allein, sondern auch das Schwere und Leichte des Tones, das Laute und Dumpfe. Daneben stehen noch andere Qualitäten, durch die der Mensch die Stimme des einen von der des anderen unterscheidet.

Die neun Arten des Geschmackes (herb, bitter, salzig, süß, faul, sauer, gallartig, zusammenziehend und fade) entstehen nach der Lehre einiger aus der Einwirkung von drei Elementen: Hitze, Kälte und den dazwischen liegenden Qualitäten, die auf drei Eigenschaften der Körper wirken, die Dichtigkeit, Düntheit und den dazwischenliegenden Zustand. Daraus ergeben sich, weil drei mal drei neun ist, neun Arten des Geschmackes. Dagegen kann man einwenden: Das gallartige und zusammenziehende sind zwei nach der Intensität wesentlich verschiedene Geschmacksarten. Wenn man nun die verschiedenen Grade der Intensität zu zwei verschiedenen Arten machte, dann könnte man jede einzelne der aufgezählten Arten verdoppeln. Die richtige Lehre besagt: Die Geschmacksarten enthalten viele wesentliche Verschiedenheiten. So befindet

sich eine solche zwischen der Süßigkeit des Honigs, des Zuckers, des Mostes, der Melone usw. Die aus diesen zusammengesetzten Inhalte sind ebenfalls unbestimmt viele.

Die Objekte des Geruchsinnens sind das Konforme oder Nichtkonforme (Angenehme oder Unangenehme). Auch auf diesem Gebiete gibt es unbestimmt viele Verschiedenheiten wie bei den übrigen Sinnesobjekten.

Viele behaupten: Die im leeren Raume verlaufende Bewegung findet notwendigerweise in einer gewissen Zeit statt, im Wasser allerdings in einer längeren Zeit, weil die integralen Bestandteile verschieden sind von dem sich bewegenden Körper, und weil ferner die integralen Bestandteile der Körper eine Vermehrung oder Verminderung zulassen. Nimmt man also einen Körper von geringerer Dichtigkeit als das Wasser an, sodaß die Proportion seines Zusammenhaltes (Widerstandes) zu dem des Wassers sich verhält wie die beiden Zeiten der im Wasser und im Leeren sich bewegenden Körper, so ergibt sich, daß die Bewegung in ihm in einer Zeit stattfindet, die gleich ist der Bewegung im Leeren. Dann ist also die Existenz des trennenden Körpers (des Mediums) und seine Nichtexistenz für die Bewegung vollkommen indifferent. Dies ist jedoch unmöglich. Der leere Raum ist also unmöglich.

Betreffs der Anziehungskraft („der Hinneigung eines Körpers“) lehren viele: Die Bewegung erfordert ohne eine Anziehungskraft (ein Hinstreben des Körpers) eine gewisse Zeit und bei Unterstützung durch die Anziehungskraft eine geringere, als die erste, da die hinstrebende Kraft von ihrem Ziele getrennt ist (und daher zu ihm hinstrebt). Die Anziehung kann ferner mehr oder weniger intensiv sein. Nehmen wir nun einen Körper an, so verhält sich eine bestimmte Anziehungskraft zu der angenommenen wie die Bewegungszeit eines Körpers ohne Anziehung zu der eines Körpers mit der supponierten. Dann also ist seine Bewegungszeit gleich der eines Körpers ohne Anziehung (die immerhin eine gewisse Größe darstellt). Dann also stehen sich Existenz und Nichtexistenz

der Anziehung vollkommen gleich, was widerspruchsvoll ist.

Folglich ist der Körper nicht frei von einer Anziehung, was wir beweisen wollten. Jene Philosophen behaupteten ferner: Man kann den Einwand nicht erheben: Auch ohne Anziehungskraft kann die Bewegung zeitlos stattfinden. Die Zeit ist nämlich in den sich bewegendem Dingen dem geringeren oder größeren Widerstande (des zu durcheilenden Mediums) proportional, oder auch der größeren oder geringeren Intensität der Anziehungskraft. Man kann diesen Einwand nicht erheben; denn das sich Bewegende erfordert auf Grund seiner Selbst eine bestimmte Zeit. Durcheilt dasselbe nur die Hälfte der Strecke, so legt es diese früher zurück als den ganzen Weg. So lautet die Lehre der Philosophen in diesem Punkte. Abul Barakát wandte dagegen ein: Weil die Bewegung auf Grund ihrer selbst (auch abgesehen von anderen Umständen) eine gewisse Zeit erfordert, so differenziert sich die Bewegungszeit nach Maßgabe der Bewegung im Leeren (als Einheit der Messung) oder sie ist ohne Anziehungskraft proportioniert nach der größeren oder geringeren Dichtigkeit (des zu durcheilenden Mediums) oder nach Maßstab der geringeren oder größeren Intensität der Anziehungskraft. Die Bewegungszeit eines jeden Körpers ist also die Summe aus seiner Bewegungszeit, wenn das Medium keinen Widerstand leistete, und wenn keine Anziehung bestände, und der Summe des Widerstandes und der Anziehungskraft, indem diese Summe derjenigen Bewegungszeit gleichsteht, die die letzte Größe (von Widerstand und Anziehung, die sich gegenseitig aufheben) nicht besitzt. Darauf antworte ich (Tusi 96 ad 1): Die Bewegung kann nur existieren, wenn sie die ihr bestimmte Grenze von Schnelligkeit resp. Langsamkeit einhält. Die Zeiten der schnellen und langsamen Bewegung sind nun aber wesentlich verschieden. Wenn daher auch der Bewegung auf Grund ihrer selbst eine gewisse Zeit zukommt, so kann man ihr doch keine bestimmte Zeit zusprechen, weil sie nur Bewegung (im universellen, generischen Sinne) ist; denn jede Bewe-

gung ist eine unkörperliche Realität („Idee“), die für eine größere oder geringere Intensität aufnahmefähig ist. Dann also muß sie (hic et nunc) einen gewissen Grad der Schnelligkeit oder Langsamkeit besitzen, obwohl sie ohne einen solchen angenommen wurde, was einen Widerspruch bedeutet.“

„Die Entfernung (Tusi zu Rázi 83 ad 1) wird in Teile zerlegt, jedoch nicht bis zu einer bestimmten Grenze, bei der die Teilung aufhörte. Das Gleiche gilt von der Zeit der Bewegung und den Abschnitten eines Kontinuums. Sie sind unendlich nur per accidens, wie auch die Zeit, in der jene Entfernung durchmessen wird. Sie ist per accidens nur aufnahmefähig für die Teilung, entsprechend der Teilung der Entfernung selbst. Bestände die Entfernung aus unendlich vielen Abschnitten, dann müßte dasselbe auch von der Zeit gelten, in der sie durchschritten wird.“

Anhang I.

Die griechischen Philosophen in der Vorstellungswelt von Rázi und Tusi.

I. Die Metaphysik.

1. Die Erkenntnistheorie.

Die Richtungen der griechischen Philosophen schildert Rázi (Muh. 6): „Eine Gruppe von Philosophen leugnet die Gewißheit der Sinnestatsachen (innere und äußere Erfahrung). Plato, Aristoteles, Ptolemaeus und Galenus lehrten in diesem Sinne: Das für unser Erkennen sichere sind die geistigen, nicht die sinnlichen Inhalte.¹⁾ Ihr Beweis lautet: Die Aussagen der Sinne erstrecken sich auf individuelle oder universelle Dinge. Im ersten Falle ist das Zeugnis der Sinne, wenigstens schlechthin ohne Korrektur (mugarrad),

¹⁾ Tusi kritisiert: „Die genannten Griechen verstanden dies nicht im Sinne der Privation (von etwas, was vorhanden sein müßte, sondern dem der Negation von etwas, was nicht vorhanden sein kann, aber eventuell durch äußere Verhältnisse, Hinzutreten eines Urteiles, hinzukommt). Die Griechen lehrten nämlich: Erst das Urteil kann wahr oder falsch sein. Die Sinneswahrnehmung ist aber gültige Voraussetzung für das Urteil. — Ferner macht der Sinn keine Aussagen (7 ad 1) und wenn wir wegen der Irrtumsmöglichkeit der Sinne alle ihre Daten verwerfen müßten, dann wäre dasselbe auch in der Verstandeserkenntnis zu tun.“

nicht annehmbar; denn es ist dem Irrtume ausgesetzt. Das Auge sieht z. B. das Kleine groß — das entfernte Feuer in der Dunkelheit wie einen Brand, das Traubenkorn im Wasser wie eine Birne, den Siegelring, wenn wir ihn nahe an das Auge halten, wie eine Halskette — manchmal auch das Große klein z. B. die entfernten Gegenstände — manchmal auch ein einziges Objekt doppelt: 1. schließen wir z. B. ein Auge und blicken dann (mit beiden) zum Monde, so sehen wir zwei Monde. So verhält es sich auch mit dem Schielenden; 2. blicken wir auf das Wasser beim Aufgange des Mondes, so sehen wir zwei Monde, im Wasser einen und am Himmel einen anderen — manchmal auch viele Objekte als ein einziges. Ziehen wir z. B. vom Mittelpunkte der Drehscheibe (des Mühlsteins) zu ihrer Peripherie viele verschieden gefärbte Linien nahe nebeneinander und bewegen die Scheibe schnell im Kreise, so sehen wir nur eine einzige Farbe, die aus allen jenen Farben gemischt erscheint. Das Nichtseiende erscheint uns seiend z. B. *fata morgana*, Taschenspielerkünste, der fallende Wassertropfen, der wie eine Linie erscheint, und die im Kreise schnell bewegte Fackel, die einen Feuerring darstellt (— Farabi, Ringsteine No. 42 Komm. des Farani z. Stelle) — das Bewegte ruhend (z. B. der Schatten), das Ruhende bewegt (z. B. der in einem fahrenden Schiffe Sitzende, dem das feste Ufer sich zu bewegen und das sich bewegende Schiff zu ruhen scheint). Das sich nach einer bestimmten Richtung Bewegende scheint uns sich in der entgegengesetzten Richtung zu bewegen. Wer sich nach einer bestimmten Richtung bewegt, sieht einen Stern sich ebenfalls dorthin bewegen, wenn er ihn zugleich mit einem Nebelstreifen erblickt, der unter dem Sterne herzieht, obwohl der Stern sich tatsächlich in der entgegengesetzten Richtung bewegt. Der Mond scheint häufig auf eine Wolke zuzugehen, obwohl er der entgegengesetzten Richtung zustrebt. Dies

scheint so, wenn die Wolke sich auf ihn zu bewegt.¹⁾ Gerade Linien scheinen vielfach umgekehrt z. B. scheinen die Bäume am Ufer der Flüsse (wenn sie sich im Wasser spiegeln) auf dem Kopfe zu stehen. Blicken wir ferner in einen Spiegel, so sehen wir das Gesicht lang, breit oder krumm, je nach der Form des Spiegels.²⁾ Alles dies beweist daß die Sinneswahrnehmung uns täuscht.

Der Sinn berichtet uns manchmal, daß ein Gegenstand beständig sei, obwohl es sich anders verhält; denn der Sinn unterscheidet nicht zwischen diesem Dinge und einem ähnlichen (das an Stelle des ersten getreten ist). Daraus entsteht Verwechslung von Gegenständen. Wenn ähnliche Dinge in kurzen Abständen aufeinander folgen, so vermeint der Sinn ein einziges, in sich beständiges Wirkliche wahrzunehmen, trotzdem es sich nicht so verhält. Nach Lehre der orthodoxen Theologen sollen auch die Farben keinen Bestand haben, sondern von Gott von Augenblick zu Augenblick neu erschaffen werden, obwohl das Auge ein und dieselbe Farbe in ununterbrochener Existenz vorhanden wähnt. Wenn nun dies möglich ist, dann ließe sich auch behaupten, daß die körperlichen Substanzen selbst (nicht nur die Akzidenzien) keine kontinuierliche Existenz haben, sondern daß sie von Gott jeden Augenblick erneuert werden (die indische Lehre von der Momentaneität des Daseins in muslimischem Gewande). Da die Körper sich jedoch ähnlich sind und in kurzen Abständen aufeinander folgen, so glaubt der Sinn ein einziges Ding wahrzunehmen. Es ist also einleuchtend,

¹⁾ Tusi weist (10 ad 1) nach, daß der Irrtum nicht in der Sinneswahrnehmung, sondern im urteilenden Verstande entsteht. Die Bewegung ist in gewissem Sinne relativ. Wir nehmen sie nur durch Vergleichung mit anderen Gegenständen wahr.

²⁾ Aus den Krümmungen des Spiegels und den Gesetzen, unter denen der aus dem Auge kommende Sehstrahl steht, ergibt sich nach Tusi (11 ad 1) notwendig die genannte Erscheinung, die der Sinn treu wiedergibt. Nur das voreilige Urteil des Verstandes bringt den Irrtum hinein.

daß die Aussage der Sinne von der beständigen Dauer der Gegenstände nicht annehmbar ist.

Ferner (drittens): Der Träumende sieht im Schlafe ein Ding und glaubt es existiere.¹⁾ Im wachen Zustande berichtet er sodann diesen Irrtum. Weshalb sollte es nun keinen dritten Zustand geben, in dem uns alles als Täuschung erscheint, was wir im wachen Zustande gesehen haben.

Der an Pleuresie erkrankte stellt sich vielfach Bilder vor, denen in der realen Außenwelt nichts entspricht. Trotzdem glaubt er sie sinnlich wahrzunehmen, hält sie für existierend und schreit um Hilfe aus Furcht vor ihnen. Dies Vorkommnis beweist, daß dem Menschen ein Zustand zustoßen kann, in dem er un reale Dinge als real sieht (Halluzination). Weshalb sollte es dann nicht möglich sein, daß auch die gesunden Menschen Halluzinationen wahrnehmen? Freilich könnte man entgegenen: Die Krankheit verursacht diesen Zustand. In gesundem Zustande kann er also nicht auftreten. Aber dagegen ist zu bemerken: Wenn eine einzige Ursache entfernt ist, so ist damit noch nicht die allgemeine Gesetzmäßigkeit aufgehoben (daß sich dasselbe in ähnlichen Verhältnissen wiederholen kann). Diese (allgemeine) Möglichkeit ist nur dann widerlegt, wenn man die Ursachen dieser Halluzination einschränkt (auf diese bestimmte Krankheit, so daß nur diese allein die Ursache sein kann). Dies läßt sich aber nur durch scharfsinnige Beweise dartun. Es ergibt sich also, daß die Aussage über die Existenz eines realen Dinges nur dann zulässig ist, wenn wir alle jene Beweise ergründet haben. Dies besagt aber zugleich, daß das einfache Zeugnis der Sinne allein für sich nicht beweiskräftig ist.

¹⁾ Tusi (Komm. z. St.): Der Irrtum entsteht dadurch, daß die äußeren Sinne sich nicht betätigen, die die Korrektur der inneren Sinnestätigkeit bringen würden. Er entsteht nicht durch die Eigenartigkeit eines „Zustandes“, in dem das Subjekt sich befindet.

Fünftens: Der Schnee erscheint uns blendend weiß. Wenn wir ihn dann aber aufmerksam betrachten, so sehen wir, daß er aus kleinen, festen Körpern zusammengesetzt ist, von denen jedes einzelne durchsichtig und farblos ist. Daher ist also der Schnee in sich farblos, obwohl er uns weiß erscheint. Man könnte dagegen einwenden: Die weiße Farbe wird dadurch hervorgerufen, daß die Lichtstrahlen von den Flächen einiger dieser festen Teilchen gegen andere zurückgeworfen werden. Doch dieser Einwand entkräftigt nicht unsere Thesis; denn er weist nur die Ursache nach, auf Grund deren wir den Schnee weiß sehen, obwohl er in sich nicht weiß ist. Auch das zerstoßene Glas sehen wir weiß, obwohl jedes einzelne der Teilchen diaphan und farblos ist, und obwohl zwischen ihnen keine aus einer Mischung entstehende Qualität entsteht (die ihrem Wesen nach weiß wäre); denn diese Teilchen sind hart und trocken, sodaß zwischen ihnen keine Aktion und Reaktion (also keine Mischung) entstehen kann. Ferner sehen wir die Bruchstelle des dichten und durchsichtigen Glases weiß, obwohl an der Bruchstelle nur eingeschlossene Luft vorhanden ist, die ebenfalls, wie das Glas, farblos ist, und dennoch die Wahrnehmung des Weißen in uns hervorruft. Aus diesen Beweisen geht hervor, daß die Aussage der Sinne manchmal richtig, manchmal falsch ist, daß sie also kein unbedingtes Vertrauen verdient. Der Angeklagte kann ja in eigener Sache kein gültiges Zeugnis ablegen. Es muß vielmehr einen höher stehenden Richter geben, der zwischen wahr und falsch entscheidet. Der Sinn kann nun nicht dieser erste Richter sein, was doch erforderlich wäre (wenn seine Aussage gelten sollte).

Die Universalia ferner kann die Sinneswahrnehmung uns nicht vermitteln; denn der Sinn nimmt nur diese individuelle Summe oder diesen Teil wahr (*hic et nunc*). Die Bestimmung eines Gegenstandes aber, größer als ein anderer zu sein, ist kein Objekt der Sinneswahrnehmung — wenn diese Bestimmung als Objekt der sinnlichen Wahrnehmung in Betracht kommt. (Sie bedeutet kein

einzelnes Objekt, sondern einen Vergleich von wenigstens zwei sinnlichen Objekten, gehört also in den Bereich des inneren Sinnes oder als abstrakter Begriff des Größerseins in den des Intellektes.) Das sinnlich Wahrnehmbare ist vielmehr nur, daß dieses bestimmte Ganze größer ist als dieser bestimmte Teil (*hic et nunc*). Daß aber jedes Ganze größer ist als sein Teil, ist sinnlich nicht erkennbar, selbst wenn der Sinn alle Ganze und alle Teile in der Welt wahrnehmen würde. Denn wenn wir sagen: jedes so beschaffene Ding (z. B. jedes Haus), so bezeichnen wir damit nicht nur jedes Individuum dieser Wesenheit (Haus), das wirklich existiert, sondern auch jedes mögliche Individuum derselben. Dies aber kann nie Objekt sinnlicher Wahrnehmung werden. (Muhassal 13.)

„Die griechischen Philosophen (Plato, Aristoteles¹⁾, Ptolemaeus und Galenus) lehrten nach Tusi (Kom. z. Muhassal 8): Die Prinzipien der sicheren Erkenntnisse sind 1. die ersten Prinzipien des Denkens, 2. die sinnlich wahrnehmbaren Dinge, 3. die Tatsachen des Experimentes, 4. Berichte, die sich auf eine ununterbrochene Kette von Zeugen stützen (— auf diese Autorität hin müssen von den orthodoxen Muslimen die Traditionen über Muhammad angenommen werden. Tusi projiziert dieses Prinzip in das griechische Altertum —) und 5. Hypothesen. Sie nannten diese die fünf Urteile, die angenommen werden müssen. (— Von ihnen gehen die Argumentationen aus; sie sind also Voraussetzungen für dieselben. —) Die Ausgangspunkte für die Experimente, Berichte und Hypothesen sind sinnliche Wahrnehmungen individueller Dinge. Die ersten Prinzipien aber erwerben sich bereits die Knaben (mit dem ersten Gebrauche des Verstandes) durch eine Disposition (zum Denken), die in ihrem Geiste wirklich wird infolge der Wahrnehmung individueller Dinge. (— Angeboren ist daher nur die inhaltlose Fähigkeit, zu denken, nicht irgend ein Denkinhalt. —) Daher urteilte auch die große Mehr-

¹⁾ Aristoteles *περί ουράνου καὶ κόσμου; περί γενέσεως καὶ φθορᾶς; μεταωρολογικά* u. s. w.

zahl der griechischen Philosophen: „Wem eine sinnliche Wahrnehmung fehlt, dem fehlt eine Erkenntnis (Wissenschaft)“ und: „Die Prinzipien des größten Teiles der Naturwissenschaft — z. B. die Lehre vom Himmel und der Welt, dem Entstehen und Vergehen, den Vorgängen in der Höhe (Meteorologie), den Pflanzen und Tieren — sind der sinnlichen Wahrnehmung entnommen; die der Sternbeobachtung und -berechnung, die Ptolemaeus vervollkommnete, und die des medizinischen Experimentes bei Galenus sind Gegenstände sinnlicher Wahrnehmung. Ebenso stützen sich die Optik, die Untersuchung der Spiegelung, Mechanik und Statik auf die Sinneswahrnehmung und die Gesetzmäßigkeiten ihrer Objekte. Daher setzt das Vorzüglichste, was die Griechen gelehrt haben, voraus, daß sie auf die Objekte der Sinneswahrnehmung vertrauten (deren Erkenntnis nicht in Zweifel zogen), da diese die Voraussetzungen für alle Wissenschaften sind. Es ist daher unzutreffend, wenn Rāzi von den Griechen behauptet, sie hätten gelehrt: Gegenstände der Sinneswahrnehmung können keine sicheren Erkenntnisse werden. Sie bewiesen vielmehr: Die Aussagen des Verstandes über die sinnlichen Dinge bedeuten manchmal eine sichere Erkenntnis, manchmal nicht. Das Wahre oder Falsche haftet daher nur den Urteilen des Verstandes an, nicht den materiellen Dingen als solchen (der ontologischen Ordnung). Wenn man nun den Aussagen, die dem Irrtume ausgesetzt sind, nicht trauen könnte, dann hätte das Gleiche auch zu gelten von den reinen Begriffen (den metaphysischen), weil die Gelehrten über sie sich geirrt haben. (Deshalb, weil wir dem Irrtume ausgesetzt sind, darf nicht die Möglichkeit der Erkenntnis geleugnet werden.) Ferner hätte man keine besondere Disziplin aufgestellt, die die Quellen (τόποι, Orte) des Irrtums in den Begriffen und sinnlichen Wahrnehmungen aufdecken soll: die Sophistik und Dialektik (Muhassal 7).

Auf die Zweifel an der Gültigkeit der Sinneswahrnehmung antworteten die Griechen, indem sie die Fehlerquellen aufdeckten.

Die Sophisten (Rázi, Muhassal 22 f.) leugneten sowohl die sinnlichen als auch die primären geistigen Erkenntnisse. Sie lehrten: Durch die Argumentation der beiden erwähnten Gruppen von Philosophen¹⁾ ist erwiesen, daß die Urteile der äußeren wie inneren Sinne und des Verstandes mit Unsicherheit behaftet sind. Dann muß es notwendigerweise ein urteilendes Prinzip geben, das über den (drei) genannten Erkenntnissen steht (um in ihnen das Wahre und Falsche zu unterscheiden. Es muß ferner selbst irrtumsfrei sein, wenn unser Erkennen wahr und sicher sein soll). Dies Prinzip kann nun aber nicht der induktive Beweis sein; denn er ist eine Ableitung aus den drei erwähnten Erkenntnissen. Würden wir also die Induktion als Maßstab für die Richtigkeit jener aufstellen, so ergäbe sich ein *circulus vitiosus*. Ferner finden wir kein anderes urteilendes Prinzip höherer Ordnung als jene drei. Folglich gibt es keine Möglichkeit, zu absolut ersten Erkenntnissen zu gelangen, bei denen die Analyse stehen bleibt (*lies illa statt illa*).

Man könnte den Einwand erheben: Wenn diese Argumentation dir die Erkenntnis gibt, daß die Erkenntnisse der Sinne und des Verstandes ungültig sind, dann ist deine Thesis widerlegt.²⁾ Im anderen Falle gestehst du selbst ein, daß die Schwierigkeiten hinfällig sind. — Darauf erwidern wir: Deine Argumentation beansprucht, eine sichere Erkenntnis zu bringen, meine (skeptische) aber nur eine unsichere. Es ist nur der Zweifel, der aus

¹⁾ Vorher wurden eine griechische und eine indische Richtung erwähnt. Die hier als Sophisten (— mit dem griechischen Worte —) bezeichneten Philosophen kannten demnach die genannte indische Richtung. Es handelt sich also um eine unter dem Einflusse der griechischen Sophisten stehende, islamische Richtung der Zeit Rázis 1209+ oder wenigstens um Ideen, die zur Zeit Rázis in Umlauf waren, wenn sie sich auch nicht zu einer besonderen Schule verdichtet hatten.

²⁾ Der extreme Skeptizismus befindet sich in der Lage, daß er *affirmando negatur*. Da er selbst eine Erkenntnis darstellt oder darstellen will, ist also die Möglichkeit des Erkennens an und für sich nicht ausgeschlossen, ja sogar vom Sophisten vorausgesetzt.

den angeführten Objektionen resultiert; denn wir zweifeln und zweifeln auch an diesem Zweifel usw. Sodann ist zu beachten, daß wir (Skeptiker) unser Ziel auch dann schon erreicht haben, wenn unsere Gegner sich um eine Antwort bemühen auf Grund der von ihnen selbst aufgestellten Prinzipien.¹⁾

Daher, so schließt Rázi, ist es das Angebrachte, daß wir uns nicht um die Auffindung einer Antwort auf diese Schwierigkeiten bemühen; denn wir wissen, daß unsere Erkenntnis, die besagt: eins ist die Hälfte von zwei; das Feuer ist heiß und die Sonne leuchtet²⁾ — nicht durch die sophistischen Gegengründe als nichtig erwiesen werden. Der eigentliche Weg der Widerlegung besteht darin, die Sophisten zu peinigen, sodaß sie die sinnlich wahrnehmbaren Erkenntnisse zugeben. Wenn sie aber diese nicht

¹⁾ Tusi: „Manche vermuten, die Sophisten seien eine (philosophische) Sekte, die in drei Schulen zerfalle. Diese sind a) die Nichtwisser (Gorgias). Sie lehren: Wir zweifeln an allem, auch an unserem Zweifel. b) Die Extremen. Sie behaupten: Es gibt kein primäres oder sekundäres Urteil, dem nicht ein an Überzeugungskraft und Gültigkeit gleichstehendes gegenüberstehe (Karneades). c) Die Subjektivisten (Protagoras). Ihre Thesis lautet: Jedes System ist wahr für seine Anhänger, falsch für seine Gegner. Die beiden Urteile der kontradiktorischen Opposition sind vielfach gleichzeitig wahr für zwei verschiedene Individuen. In sich objektiv betrachtet, ist nichts wahr. Die wahren Philosophen gaben folgende weitere Erklärung: Das Wort Sophist ist ein griechisches Wort: „soph“ bedeutet das Wissen oder die Philosophie: „ist“ den Irrtum, sodaß Sophist die Wissenschaft des Irrtums ist. Ferner behauptete man: Eine Schule, die den Sophismus vertritt, kann es nicht geben. Vielmehr ist jeder Irrende in Bezug auf seinen Irrtum ein Sophist. Manche Leute, die keiner bestimmten Schule angehören, stellen in ihrer Perplexität Fragen auf. Dieselben wurden in ein System gebracht, das man Sophismus nannte (das aber als Ganzes nie aufgetreten ist). Die von Rázi erwähnte Peinigung des Sophisten beabsichtigt, ihm ein Geständnis zu entlocken, auf welches aufbauend man den Sophisten dann auf den rechten Weg und zur wissenschaftlichen Untersuchung leiten will. Auch ich (Tusi) billige diese Methode.“

²⁾ Der erste Satz besagt eine primäre Erkenntnis, die zwei anderen Tatsachen der sinnlichen Erfahrung. Diese beiden Erkenntnisgebiete wurden angefochten.

mehr leugnen, dann müßten sie auch die ersten Denkprinzipien konzederen d. h. den Unterschied zwischen dem Sein und dem Nichtsein des Schmerzes.

„Farkurnus, einer der alten Philosophen (Tusi z. Rázi 112 ad 3), lehrte: Wenn der Verstand ein Ding denkt, vereinigt er sich mit ihm. Indem er also die Dinge denkt, vereinigt sich (sic) mit dem Verstande ein Leiden, das mit dem Verstande zusammen eine einzige Passivität wird.“

2. Die allgemeinsten Prinzipien.

„Die griechischen Philosophen (Rázi: Muhassal 37, 13) lehrten einstimmig: Die Wesenheiten der kontingenten Dinge sind verschieden von ihrer Existenz — und: Diese Wesenheiten können von der realen Existenz frei sein; denn wir denken das Dreieck, auch wenn es in der realen Welt keine Existenz besitzt. Kann die Wesenheit aber auch von beiden Existenzarten, der logischen und der ontologischen, frei sein? Avicenna (Metaphysik I 6 und 7. Übersetzung 63 und 71) hält dies für möglich, andere für unmöglich. Gemeinsam lehren sie ferner, daß jene Wesenheiten weder als Einheit noch als Vielheit bezeichnet werden können; denn der Begriff des Einen und Vielen ist von dem des Schwarzen (d. h. der Wesenheit) verschieden. Betrachten wir daher das Schwarze allein, so kann von ihm in diesem Zustande (als Wesensbegriff) weder die Vielheit noch die Einheit ausgesagt werden. Anderenfalls betrachten wir mit der Wesenheit noch etwas anderes (das nicht zu ihr gehört, ihr Dasein). Dies widerspricht aber der ersten Annahme, daß wir nur die Wesenheit betrachten wollten. Die Wesenheiten sind vielmehr von der Einheit und Vielheit trennbar (la = nicht, zu streichen).

Die Griechen (Rázi 37, 18) stimmten ferner darin überein, daß die Wesenheiten nicht durch einen anderen gebildet (sondern von Ewigkeit aus sich) seien. Ihr Prinzip ist: Alles, was durch einen anderen notwendig verursacht

wird, wird vernichtet, wenn dieser andere vernichtet ist. Wenn daher das Schwarze durch einen anderen zum Schwarzen würde (also eine *Wesenheit* erhielte), dann könnte es kein Schwarzes bleiben, wenn dieser andere nicht existiert. Die Lehre, daß das Schwarze nicht ewig schwarz bliebe, ist jedoch unmöglich; denn in diesem Falle ist das Subjekt das Schwarze und das Prädikat, daß dies nicht schwarz sei. Das Subjekt einer Prädikation muß nun aber real konstituiert sein, wenn das Prädikat von ihm ausgesagt wird. Es muß daher ein Schwarzes sein, wenn es kein Schwarzes ist, eine *contradictio in adiecto*..

3. Die Gottheit.

„Die Frage, ob die Gottheit in jeder Beziehung notwendig sei (Tusi zu Rázi 46 ad 1), ist der Zankapfel zwischen den spekulativen Theologen und den (griechischen) Philosophen; denn aus ihrer Bejahung folgt, daß Gott auch in seinem Wirken notwendig (d. h. unfrei) sei. Dann muß es auch ewig sein (wie auch dessen Objekt, die Welt). Die Theologen geben dies nicht zu.“

„Die Gelehrten (ib. ad 3 u. 129, 17) behaupten: Das Eine kann als solches nicht Prinzip einer Vielheit sein.“ Die erste Wirkung Gottes muß also (146, 1) eine unkörperliche, einfache Substanz sein.

„Die griechischen Philosophen (Rázi 57, 4) lehrten: Jedem zeitlich Entstandenen geht Materie und Zeit voraus, — Materie, insofern ihm die *Kontingenz* vorausgeht. Diese ist eine reale Eigenschaft, verschieden von der Möglichkeit des Einwirkens eines Mächtigen und begründet in dem Kontingentsein des Wesens selbst. Bestände die Kontingenz nur in der äußeren Möglichkeit des Einwirkens eines Mächtigen (die ihrerseits voraussetzt, daß das Objekt dieses Einwirkens kontingent ist), dann würde das Ding Voraussetzung seiner selbst sein (ein *circulus vitiosus*). Somit wurde also bewiesen, daß die *Kontingenz* eine reale Eigenschaft darstellt, die der Existenz des Kontingenten

vorausgeht und daher ein Substrat erfordert. Dieses ist die Materie. Die Antwort auf diese Thesis ist die Widerlegung der Realität des Nichtseienden.¹⁾ Jedem Entstehenden geht aber auch eine Zeit voraus; denn bei jedem Entstehenden liegt vor der realen Existenz das Nichtsein. Dieses Vorausgehen ist nicht identisch mit dem Nichtsein. Denn das Nichtsein liegt sowohl früher wie auch später.“

Das Früher ist nun aber nicht das Später. Das Vorausgehen ist also eine reale Eigenschaft, die folglich einen realen Träger erfordert. Deshalb muß vor diesem Entstehenden etwas existieren, von dem man das Früher aussagt und so ohne Ende fort. Es besteht also eine Kette von diesem Früher, die kein erstes Glied besitzt. Es ist nun aber die Zeit, der das Früher wesentlich anhaftet. Also besteht eine Zeit, die kein erstes Glied besitzt (das aevum). Antwort: Ginge das Nichtsein dem Entstehenden voraus, sodaß dies auf der Zeit beruhen müßte, dann müßte jeder einzelne Teil der Zeit seiner Existenz auch auf Grund der Zeit vorausgehen und ebenso Gott diesem Teile der Zeit. Dann ist also die Existenz Gottes und die der Zeit selbst (durch eine Zeit zweiter Ordnung) zeitlich, was zwei Unmöglichkeiten bedeutet.²⁾

¹⁾ Tusi: „Diese besagt: Das Kontingente kann im Nichtsein nicht positiv sein; denn die nichtseienden Wesenheiten sind unveränderlich und können die Wesenheit nicht verlieren, besitzen also keine Potenz für die Veränderung (d. h. keine Kontingenz). Die Kontingenz wird nach der Terminologie jener von zwei Begriffen aequivoce ausgesagt: 1. von dem, was der Unmöglichkeit gegenübersteht — dies ist eine logische Eigenschaft, die allem beigelegt wird, was weder notwendig noch unmöglich ist —, 2. von dem, was ein Ding zu etwas disponiert. Diese Disposition ist nach ihrer (der Griechen) Ansicht real (nicht rein logisch) und wird zu einer der (vier) Arten der Qualität gezählt. Ist sie nun aber real und ein Akzidens, zugleich nicht bestehen bleibend, wenn die Aktualität eingetreten ist (statt akl lies fi'l), so erfordert sie vordem notwendigerweise ein Substrat, und dies ist die Materie.“

²⁾ Tusi: „Die Philosophen lehren: Das Früher und Später haftet der Zeit auf Grund ihres Wesens an und einem andern auf Grund der Zeit. Da nun die Zeit keinen Bestandteil des Begriffes von Sein und Nichtsein bildet, so erfordern die Dinge zu ihrem Werden vorher und nach-

„Die ältesten griechischen Philosophen (Tusi zu Rázi 120 ad 1) lehrten: Wissen ist das Aktuellwerden der Form des Erkennbaren in dem Erkennenden. Darin liegt eine Relation zwischen Subjekt und Objekt. Wenn nun beide verschieden sind, muß der Wissende mit der Erkenntnisform des Gewußten ausgestattet werden. Man kann also nicht behaupten, das erste Prinzip (Gott) erkenne etwas Außergöttliches. Wenn dies auch nur ein einziges Ding wäre, dann müßte in Gott eine Verschiedenheit von (wenigstens) zwei Betrachtungsweisen entstehen, sodaß man die Relation zwischen beiden herstellen kann. Nun ist aber in Gott jede Vielheit ausgeschlossen. Daher kann ihm kein Wissen von irgend etwas Außergöttlichem beigelegt werden. Er stellt vielmehr das kontradiktorische Gegenteil des Wissens dar, aber er läßt das Wissen auf die geschöpflichen Dinge emanieren, ebenso wie die Existenz. Dies ist das System der Griechen. Die übrigen Philosophen unserer (Tusi repräsentiert die Orthodoxen) Richtung und aller Sekten bezeichnen Gott jedoch als wissend.“

„Die griechischen Philosophen (Tusi zu Rázi 137 ad 2) lehren: Das Wissen Gottes ist ein Wirken nach außen, durch das alles erschaffen wird, was aus Gott hervorgeht. Wissen, Macht des Handelns und Wille sind nach ihrer Lehre in Wirklichkeit ein und dasselbe und nur durch die logische Betrachtung verschieden.“

4. Die reinen Geister.

„Die reinen Geister (102) sind solche Wesen, die weder selbst räumlich sind, noch einem räumlichen Sub-

her der Zeit. Die Teile der Zeit aber setzen nichts anderes als ihr eigenes Wesen voraus, nicht etwa das Nichtsein, um früher oder später als andere Teile zu sein. Gott selbst und alles was Ursache oder Bedingung der Zeit ist, kann selbst nicht innerhalb der Zeit stehen. Auch mit der Zeit bestehen diese Dinge nur in der Einbildung, indem die Phantasie diese Dinge nach Analogie zeitlicher Gegenstände beurteilt.“

strate inhärieren. Die griechischen Philosophen stellen bekanntlich die Lehre von diesen Wesen auf. Ihre Widerlegung ist einleuchtend. Wir behaupten also: Die Ausführung betreffs der Hyle (— die erste Materie wird also zu den rein geistigen Dingen gezählt! —) wurde bereits abgeschlossen, die betreffs der menschlichen Geister wird später folgen (s. Psychologie nach Rázi) und die betreffs der himmlischen Seelen und Geister ist identisch mit der über die Engel.“¹⁾

„Die griechischen Philosophen lehrten: Die Engel, Genien und Teufel seien weder räumlich, noch auch Realitäten, die einem räumlichen Dinge inhärieren. In weiteren Fragen waren sie verschiedener Meinung. Die meisten lehrten, sie seien der Art nach verschieden von den menschlichen Geistern. Andere lehrten: Diejenigen menschlichen Geister, die in bösen Leibern vorhanden sind, fühlen sich stark zu denjenigen anderen menschlichen Seelen hingezogen, die ihnen gleichen. Sie vereinigen sich dann in irgend einer Weise mit deren Leibern und leisten ihnen Beistand zu bösen Handlungen. Dies sind die Teufel. Die guten menschlichen Geister verhalten sich umgekehrt (Rázi 102).“

II. Psychologie.

„Die Ärzte lehren (Rázi 164, 1): Das Ich (der atman) ist der feine Lebensgeist im linken Teile des Herzens, andere: Es ist der Geist im Gehirne, andere: die vier Elemente oder besonders das Blut, andere: die Mischung des Körpers und ihr Ebenmaß, andere: die Gestalt des

¹⁾ Tusi: „Kabi und seine Anhänger berichten von den griechischen Philosophen die Thesis: Der menschliche Geist stellt eine Substanz dar, die unräumlich ist (l. tahaijuz statt tamaijuz). Daß Rázi hier die Hyle als eine von den rein geistigen Substanzen anführt, ist nicht nach der Lehre derjenigen zu billigen, die ihre Existenz annehmen. Daß Rázi nicht über die himmlischen Seelen und Geister in diesem Buche redet, zeigt, daß er deren Existenz annimmt.“

Leibes, seine Umrisse und die Zusammensetzungen seiner Atome, andere: das Lebensprinzip. Die griechischen Philosophen hielten das Ich für unkörperlich. Ihnen stimmte Muammar und Gazáli bei."

„Aristoteles (165) lehrte: Die menschlichen Seelen sind eins der Art nach. Sie haben eine und dieselbe Wesenheit; sonst müßten sie aus einem Generischen und einem Spezifischen zusammengesetzt sein.“ „Er lehrte ferner gegen Plato (166), sie seien zeitlich entstanden, nicht ewig.“

„Die griechischen Philosophen (167, 4) stimmten darin überein, daß die Lebensgeister und Seelen nicht vernichtet werden können, und daß die zur Erkenntnis gelangten Seelen im Jenseits glücklich sein werden.“

„Die griechischen Philosophen (Tusi zu Rázi 167 ad 2) unterscheiden zwischen den Seelen und den Lebensgeistern. Die Seelen sind nach ihrer Ansicht einfache, unkörperliche Substanzen, die mit den Körpern in (einer lösbaren) Verbindung stehen. Die Lebensgeister hingegen sind Körper, die sich aus dem Dampf und dem Rauche zusammensetzen, der aus dem Blute aufsteigt, das in den Adern gefangen gehalten wird. Die Seelen können nicht vergehen, wohl aber die Körper. Wenn — dies hat als Prinzip zu gelten — das für das Nichtsein aufnahmefähige Ding ein Substrat erfordert, so ist es deshalb noch nicht notwendig aus Materie und Wesensform zusammengesetzt, wenn es z. B. ein Akzidens darstellt.“

Nach dem Tode (168) erkennt die denkende Seele die unkörperlichen Substanzen und genießt dadurch die höchste Seligkeit.

„Das, was wir unser Ich nennen, ist die körperliche Mischung“ (Rázi: Muhassal 25 ad 1). „Das Gleiche lehren viele Ärzte.“

III. Die Körperwelt.

1. Die Einteilung der körperlichen Substanzen (98).

„Die körperliche Substanz ist entweder einfach oder zusammengesetzt. Die einfache verhält sich so, daß jeder einzelne ihrer Teile dem Ganzen in seiner vollständigen Wesenheit gleichsteht, die zusammengesetzte so, daß in diesem Punkte eine Ungleichheit besteht. Die einfache Substanz ist entweder die des Himmels oder die der Elemente. Betreffs der ersteren lehrten die griechischen Philosophen, sie sei weder schwer noch leicht, weder heiß noch kalt, weder feucht noch trocken. Sie könne weder zerteilt noch zusammengesetzt werden und unterliege nicht dem Werden noch dem Vergehen. Sie argumentierten: Die Richtung ist das Ziel des sich Bewegenden und das Objekt des Hinweises. Daher muß sie real existieren; denn das Negative enthält keine innere Unterscheidung (die man als Ziel einer Bewegung bezeichnen könnte). Die Richtung (das Ziel) ist ferner unteilbar; sonst träte folgender Fall ein: Gelänge das sich Bewegende zu einer der beiden Hälften des Weges und bliebe zugleich in Bewegung, dann würde es entweder nicht durch das Streben nach seinem Ziele in Bewegung gesetzt — das Ziel müßte dann die bereits erwähnte Grenze sein, nicht das, was hinter ihr liegt — oder es strebte zu jenem Ziele hin. Dann könnte diese Grenze nicht das Ziel sein. Das Ziel wäre vielmehr das, was hinter dieser Grenze liegt. Daraus ist klar, daß das Ziel eine unteilbare Grenze (der Bewegung) darstellt. Die griechischen Philosophen führten ferner aus: Ein begrenztes, kreisförmiges Prinzip muß existieren, durch dessen Peripherie und Zentrum das Untere und Obere umgrenzt wird.¹⁾ Dieses Prinzip kann nun aber nach

¹⁾ Tusi: „Die griechischen Philosophen stützen ihre Lehre von den Richtungen der Bewegungen und den diese begrenzenden Prinzipien ausschließlich auf die These von der Endlichkeit der Dimensionen. Da diese, so behaupteten sie, endlich sind, kann der materielle Hinweis (zu

ihrer Lehre nicht aufnahmefähig für die geradlinige Bewegung sein. Sonst müßten die beiden Ziele (Richtungen) derselben d. h. der terminus a quo und ad quem aktuell (getrennt) existieren (während sie in der kreisförmigen Bewegung zusammenfallen. Diese allein ermöglicht also eine konstante Wiederkehr der Bewegungen im Weltall). Ist dieses Prinzip (der Himmel) aber nicht aufnahmefähig für die geradlinige Bewegung, dann kann es weder schwer noch leicht sein; denn schwer ist dasjenige, von dem aus andere Körper höher steigen. Dieser Vorgang stellt aber

unterscheiden von dem geistigen, abstrakten) nicht ins Unendliche gehen, ebensowenig der sich bewegende Körper, der eine bestimmte Richtung verfolgt. Weil ferner das Objekt eines materiellen Hinweises real existieren muß, muß auch das Ziel wirklich sein. Jedes Wirkliche kann nun aber Gegenstand eines Hinweises sein. Es ist also entweder ein Körper oder etwas Körperliches. Die Richtung kann nun aber nicht in einem Körper bestehen; denn jeder Körper ist teilbar, während kein Teil der Richtung (des Zieles) teilbar ist, wie Rázi ausführt. Daher muß also die Richtung etwas Körperliches sein, jedoch nicht aufnahmefähig für die Teilung. Jede Richtung bedeutet ferner etwas Doppeltes (je nachdem man sie nach dem terminus a quo oder a quem bestimmt). Der Körper, durch den die Richtung umgrenzt wird, kann sodann nicht aus wesentlich verschiedenen Teilen zusammengesetzt sein, weil diese in ihren Richtungen verschieden sind und weil die Richtungen den Teilen und dann auch sich selbst vorausgehen müßten. (Das Ziel und die Hinordnung auf dasselbe geht logisch dem auf das Ziel gerichteten Gegenstände voraus und bestimmt seine Konstitution.) Daher muß das umgrenzende Prinzip (der Himmel) in sich einfach sein und in seiner Gestalt aus wesensgleichen Teilen bestehen. Es gibt nun aber keine andere, aus wesensgleichen Teilen bestehende Figur als die Kugel. Alles was außerhalb des Himmels liegt, kann in seinen Grenzen nicht bestimmt werden; denn um von dem abhängig zu sein, was außerhalb liegt, wäre die Richtung erforderlich (nach der die Bestimmung getroffen wird und), die (logisch) früher wäre als die Kugelgestalt des Himmels (?). Daher läßt sich nur dasjenige in seinen Grenzen bestimmen, was innerhalb des Himmels liegt. In diesen Gebieten wird nun aber die räumliche Bestimmung nur nach dem Zentrum und der Peripherie getroffen. Wenn daher in dieser Weise zwei Richtungen abgegrenzt werden, so bedeuten diese nur eine einzige Ausdehnung, nämlich das Obere und Untere. Alles übrige besitzt keine natürliche, wesentliche Unterscheidung, sondern nur eine akzidentelle, wenn überhaupt eine solche statt hat z. B. rechts und links."

eine geradlinige Bewegung dar. Es kann ferner weder zerteilt noch zusammengesetzt werden¹⁾; denn auch darin läge eine geradlinige Bewegung. Weil es aber nicht zerteilt werden kann, muß es einfach sein, da jedes Zusammengesetzte in seine Bestandteile aufgelöst werden kann. Jedes Einfache verhält sich ferner so, daß ein beliebiger seiner Teile die Lage einnehmen kann, die der andere inne hat. Ein solcher Gegenstand ist ferner in jedem Falle aufnahmefähig für die Bewegung. In ihm muß also eine Anziehungskraft vorhanden sein, die die Bewegung herbeiführt und er muß sich konsequenterweise kreisförmig bewegen.²⁾ Seine Bewegung kann also keine aus der Naturanlage (Physis) sich ergebende sein; sonst müßte er sich aus Naturdrang von dem wegbewegen, von dem ihn seine Natur fortreibt. Dann ergäbe sich also (für die kreisförmige Bewegung), daß ein und dieselbe Naturkraft dasselbe Ding erstrebt und vor ihm flieht (weil die Bewegung auf der Peripherie eines Kreises zu demselben Punkte zurückkehrt, von dem sie sich entfernt hatte). Dies

¹⁾ Tusi: „Die Einfachheit des Himmels kann durch das oben erwähnte bewiesen werden. Die Begründung durch die Unmöglichkeit des Zerteiltwerdens ist freilich auch annehmbar.“

²⁾ Tusi: „Der Beweis, der die Notwendigkeit der Bewegung des das Weltall umgrenzenden Himmels dartun soll, stützt sich notwendigerweise auf zwei Prämissen: 1. Der Körper besitzt immer eine gewisse Anziehungskraft; 2. in dem einfachen Körper können nicht zwei nach verschiedenen Richtungen orientierte Anziehungskräfte vorhanden sein. Nun muß sich die umgebende Himmelskugel aber in einer kreisförmigen Bewegung bewegen. Folglich muß sie eine auf diese Art der Bewegung gerichtete Anziehungskraft besitzen und dabei kein Hindernis enthalten; denn dieses muß eine auf die entgegengesetzte Richtung orientierte Anziehung besitzen (durch die sie die erste Bewegung hindert). Eine andere Richtung existiert nun aber (in der kreisförmigen Bewegung) nicht. Zudem bewirkt jede Anziehungskraft, der kein Hemmnis entgegensteht, notwendigerweise eine Bewegung. Daher muß sich die das Weltall umgrenzende Kugel kreisförmig bewegen. Dies sind also die Prämissen, die das, was Rázi wollte und was wir wollen, erweisen.“ Die griechische Lehre wird von den genannten beiden Theologen mit diesen Worten noch nicht angenommen. Sie soll nur klar entwickelt werden.

ist aber unmöglich. Ebenso wenig ist diese Bewegung eine von außen aufgezwungene; denn dann müßte sie dem Naturdrange konträr sein. In der Himmelsphäre ist nun aber kein Naturdrang vorhanden, folglich auch keine erzwungene Bewegung. Die kreisförmige Bewegung muß also von einem Willen ausgehen. Der Himmel ist demnach ein Lebewesen, das sich durch sein voluntarium bewegt. Die Widerlegung dieser universellen Thesen der Griechen wird in den Werken der spekulativen Theologie und Philosophie in endgültiger Weise geführt."

„Betreffs der körperlichen Elemente lehrten die Griechen (100): „Die Erde wird vom Wasser umgeben, das Wasser von der Luft, die Luft vom Feuer. Sie bilden Kugeln, von denen die eine die andere umgibt, angenommen das Wasser. Ferner behaupteten sie, die Bewegung erzeuge Hitze. Daher muß der Körper, der die Himmelsphäre berührt, den höchsten Grad der Hitze und daher auch der Leichtigkeit (Dünnheit) besitzen. Dieses ist das Feuer. Derjenige Körper, der am weitesten von der Umgebungssphäre entfernt ist, muß daher am kältesten und dichtesten sein. Dieser ist die Erde. Derjenige Körper, der sich in der Nähe des Feuers befindet, nämlich die Luft, steht dem Feuer an Undichte nahe, und derjenige, der sich in der Nähe der Erde befindet, ist der Erde an Dichtigkeit verwandt (das Wasser). Dieses ist die Summe der Bestimmungen, die von den Elementen ausgesagt werden.¹⁾

¹⁾ Tusi bemerkt dazu: Die Philosophen sind nicht der Ansicht, die Hitze des Feuers ergebe sich notwendig aus der Bewegung der Himmelsphäre. Sie lehrten vielmehr, die Hitze ergebe sich notwendig aus der Form des Feuers, die sein Wesen ausmacht. Die Hitze, die die Himmelsphäre mitteilt, ist weit entfernt. Dieses berichtet Rāzi von der Lehre des Kubairi und anderen. Auch ibn Sina berichtet dieses von ihm. Er lehrte: Das Feuer bewegt sich intensiv hin und her. Dementsprechend lautet auch die Lehre darüber, wie die Kälte und Dichtigkeit der Erde durch ihre Entfernung von der Sphäre verursacht wird. Wenn Rāzi behauptet: Diese Lehre hat zur Konsequenz, daß die Erde kälter ist als das Wasser, so widerspricht dieses der Lehre jener Philosophen. In derselben ist eine weitere Schwierigkeit enthalten; denn sie begründen die Kälte nicht mit der Entfernung von der Sphäre.

Diese Darlegung ergibt jedoch, daß die Erde kälter sein muß als die Luft, was aber der Lehre der griechischen Philosophen widerspricht; ferner daß das Feuer im höchsten Maße feucht sei, weil nach der Lehre jener Philosophen die Feuchtigkeit darin besteht, daß die feuchte Substanz leicht und schnell andere Gestaltungen annimmt; jedoch nicht in der Weise, daß sie örtlich an dem Volumen haftet, sonst könnte die Luft nicht feucht sein.¹⁾

Ferner lehrten die griechischen Philosophen, diese vier Elemente seien aufnahmefähig für das Entstehen und Vergehen; denn das Feuer wird nach ihrer Lehre beim Erlöschen in Luft verwandelt, die Luft aber, wenn sie kälter wird, in Wasser. Aus diesem Grunde schlagen zahlreiche Wassertropfen auf den Rand des Gefäßes nieder, das man der Kälte aussetzt. Das Wasser wird sodann in Erde verwandelt, wie es die Hersteller des Lebenselixiers vollbringen.²⁾

Ebensowenig lehren sie, die Erde sei nicht kälter als das Wasser. Sie behaupten vielmehr nur, das Wasser sei für unsere Sinnesempfindung kälter als die Erde. Weil sie aber zugleich die Thesis aufstellen, die Dichtigkeit ergebe sich notwendig aus der Kälte des Körpers, behaupteten sie damit zugleich, die Erde sei in sich kälter als das Wasser; denn sie sei dichter als dasselbe. Der Umstand, daß die Sinneswahrnehmung die Kälte aber weniger empfindet, beruht darauf, daß die Erde nicht in die Poren des Sinnesorgans eindringt, weil sie zu dicht ist.

¹⁾ Tusi: „Wenn man die Feuchtigkeit so definiert, dann ist die Widerlegung treffend. Wenn aber die genannte Definition ein Prädikat ist, das vom Feuer ausgesagt wird, dann enthält diese Behauptung keine Widerlegung der Philosophen; denn das Prädikat kann einen größeren Umfang haben als das Subjekt. Richtig ist zu behaupten, das Feuer sei ausgedörrt, jedoch nicht trocken in dem Sinne, der dem Begriffe der Feuchtigkeit des Wassers konträr gegenübersteht.“

²⁾ Tusi: „Diese Darstellung gibt die Auffassungsweise Avicennas wieder. Manchmal lösen sich feste, steinartige Körper in fließendes Wasser auf. Die Taschenkünstler sind mit diesen Vorgängen bekannt. Ebenso wird manchmal fließendes Wasser in feste Steine verwandelt. Es ist unzweifelhaft, daß die Hersteller des Lebenselixiers feste Körper zu Wasser auflösen. Den entgegengesetzten Vorgang bewirkt aber die Naturkraft. Nach diesem Gesetze fügen sich die meisten Wasser der Quellen zu Steinen zusammen.“

Betreffs der zusammengesetzten Körper lehrten die griechischen Philosophen: Mischen sich die genannten Elemente, so wird die feste Masse jedes einzelnen derselben durch die des anderen und seine Qualität gebrochen (d. h. gemildert). Dadurch entsteht eine mittlere Qualität und diese stellt die Mischung dar. Die spekulativen Theologen des Islam lehrten: Die Ursache steht in gewissem Gegensatz zur Wirkung. Wenn nun dasjenige Prinzip, das die feste Masse jedes einzelnen Elementes der Mischung zerbricht, die Masse des anderen Elementes ist, und wenn dieser Vorgang sich in einem Augenblicke vollzieht, so ergibt sich, daß die beiden Prinzipien in dieser selben Zeit aktuell wirken. Dann also ist in jedem Augenblicke jede einzelne der genannten Qualitäten durch die andere geschwächt (wörtlich: zerbrochen) und zugleich nicht geschwächt, was ein Widerspruch bedeutet. Wenn aber beide Qualitäten nicht zu gleicher Zeit existieren, tritt ebenfalls ein Widerspruch ein. Man möge nicht erwidern: Das abschwächende Prinzip ist die Wesensform, die einen integralen Bestandteil des Dinges bildet. Sie bleibt dauernd bestehen, ohne daß sie gebrochen wird. Was durch die Mischung gemildert wird, ist nur die Qualität, und diese ist für eine größere oder geringere Intensität aufnahmefähig.¹⁾ Darauf entgegnen wir: Die Wesensform übt nur durch Vermittelung der Qualität, die überströmt, eine mildernde Wirkung aus. Damit wird aber die Schwierigkeit von neuem gestellt. Betreffs der körperlichen Substanzen besteht dieselbe Lehre.“

¹⁾ Tusi: „Die Lehre der Philosophen besagt im vorliegenden Falle: Das mildernde Prinzip ist die Wesensform, das gemilderte (wörtlich: gebrochene) die Qualität, indem die Wesensform durch Vermittelung der Qualität die mildernde Wirkung ausübt. Dadurch wird die Schwierigkeit gehoben; denn wenn Wesensform und Qualität zugleich existieren, kann die Summe beider nicht zugleich gemildert werden und mildernd wirken. Ebensowenig ist dies bei zwei selbständigen Qualitäten möglich. In Wahrheit ist aber das mildernde Prinzip die Qualität, das gemilderte ihr Substrat (die Substanz des Elementes). Aus diesem Grunde tritt durch die Mischung ein mittlerer Zustand ein zwischen dem heißen und kalten Wasser.“

Die Akzidenzien der Körper.

Über das zeitliche Entstehen der Körper (84 f.) war man verschiedener Ansicht. Die hier vorhandenen Möglichkeiten sind vier. Die Welt ist entweder 1. der Substanz und den Eigenschaften nach zeitlich entstanden oder 2. in beiden Beziehungen ewig oder 3. der Substanz nach ewig, den Eigenschaften nach zeitlich oder 4. umgekehrt.

Das erste ist die Lehre aller Muslime, Christen, Juden und Magier, das zweite die des Aristoteles, Theophrast, Themistius und Proklus und von den späteren¹⁾ Philosophen des Farabi und Avicenna. Nach ihrer Lehre sind die Himmelssphären ihrem Wesen und ihren individuellen Eigenschaften nach ewig, abgesehen von den Bewegungen und astronomischen Konstellationen (den Lagen). Jeder einzelne dieser Vorgänge entsteht zeitlich, und ihm geht jedesmal ein anderer voraus ohne erstes Glied in der Kette. Die Elemente und die erste Materie sind jedoch ewig in ihrer Individualität. Ebenso ist die körperliche Natur nach ihrer Spezies und die übrigen Wesensformen nach ihrem Genus ewig d. h. vor jeder einzelnen Wesensform bestand eine andere, ohne daß diese Kette einen Anfang besäße. Die dritte Lehre ist die der griechischen Philosophen, die dem Aristoteles der Zeit nach vorausgingen z. B. Thales, Anaxagoras und Sokrates, ebenso aller Dualisten wie der Manichäer, der Anhänger des Bardesanes und Markion und der Mahanija. Es sind dieses zwei Richtungen. Die erste lehrt: Jene erste Materie ist eine körperliche Substanz. Thales lehrte, sie sei das Wasser; denn dieses ist aufnahmefähig für alle Wesensformen. Wird es fest, so bildet sich aus ihm die Erde; wird es dünn, dann die Luft. Aus der Reinheit der Luft entsteht sodann das Feuer und aus

¹⁾ Die arabischen Philosophen griechischer Denkrichtung werden mit den Griechen als zu einer Kulturgemeinschaft gehörig aufgefaßt. In derselben Linie der Entwicklung bilden die Griechen die ältere, die Araber die jüngere Phase.

dem Rauche die himmlischen Sphären. Man behauptet, er habe seine Lehre aus der Thora entnommen; denn in dem ersten Buche derselben wird erzählt: Gott erschuf eine Substanz und sah auf dieselbe mit einem Blicke voll Besorgnis. Da zerfloß die Substanz, zerging in Teile und wurde Wasser. Darauf stieg aus derselben Dampf auf wie Rauch. Aus diesem erschuf er die himmlischen Sphären. Auf der Oberfläche des Wassers bildete sich sodann ein Schaum, aus dem Gott die Erde erschuf. Diese befestigte er dann mit den Bergen. Anaximenes lehrte, der erste Körper sei die Luft. Aus der Feinheit der Luft entstand das Feuer; aus der Dichtigkeit derselben das Wasser und die Erde. Abilites (Heraklit) lehrte, der erste Körper sei das Feuer, und aus ihm seien durch Verdichtung die Körper entstanden. Andere lehrten, der erste Körper sei die Erde, und aus ihr seien die anderen Körper durch Verdünnung entstanden; wieder andere, er sei der Dampf, und aus ihm sei Luft und Feuer durch Verdünnung und Erde und Wasser durch Verdichtung gebildet worden. Nach Anaxagoras ist er die Mischung (das Chaos), die grenzenlos ist. Sie besteht aus unendlichen Körpern. Kleine Teile jeder Art der Körper begegnen sich in ihr mit anderen Teilen manchmal nach der Natur fester Glieder, manchmal nach der des Fleisches. Wenn aus diesen Teilen sich dann ein großes Gebilde zusammenfügt, so beginnt dieses sinnlich zu empfinden und zu sehen, und er glaubte, daß so der Mensch entstände. Auf diese Prinzipien baute Anaxagoras seine Lehre von der Leugnung der Mischung und der Veränderung auf und begründete seine Lehre von der Verborgenheit (kumun) und dem Sichtbarwerden (vergl. dazu meinen Aufsatz: Die Lehre vom Kumun bei Nazzám Z. D. M. G. Bd. 63. S. 774). Einige jener Philosophen lehrten: Dieses Chaos war von Ewigkeit in Ruhe, dann setzte Gott es in Bewegung und bildete aus ihm diese Welt. Demokrit war der Ansicht, das Urprinzip der Welt seien kleine Teile (Atome) von kugelförmiger Gestalt, aufnahmefähig nur für die Teilung in der Einbildung, nicht für die reale Zerteilung und auf

Grund ihres Wesens in ewigen Bewegungen befindlich. Er gelangte dann betreffs der Atome zu der Einsicht, daß sie in einer bestimmten Weise aufeinanderstießen. Aus diesem Zusammenstoße sei unsere jetzige Welt in dieser bestimmten Gestalt entstanden, also die Himmel und die Elemente und sodann auf Grund des Einflusses der Bewegungen der Himmelskörper die Mischungen dieser (irdischen Elemente, Prinzip der Astrologie) und aus diesen ferner die zusammengesetzten Körper, die uns umgeben.

Tusi ergänzt diesen Bericht: Der Verfasser des Buches der Religionsparteien (Schahrastáni) berichtet von Thales von Milet die Lehre: Das erste Prinzip brachte in anfangslosem Wirken das Element hervor, in dem die Wesensformen aller existierenden und nichtexistierenden Dinge enthalten sind. Aus jeder Wesensform entstand ein reales Ding im Weltall nach Maßgabe des Vorbildes in jenem ersten Elemente. Das Substrat der Wesensformen und der Ausgangspunkt der existierenden Dinge ist jenes Element, und alles, was in der Geisterwelt oder der Sinneswelt real existiert, besitzt in diesem Elemente eine Wesensform und ein Vorbild. Die große Menge der Philosophen dachte sich nun, die Wesensformen und die Erkenntnisinhalte seien im ersten Prinzip d. h. vielmehr, sie seien in dem anfangslos erschaffenden Prinzip, nämlich der Gottheit in ihrer Einzigkeit, und sie besäßen die Eigenschaften, die das erste schöpferische Prinzip besitzt. Es nimmt sodann wunder, daß Thales das erste schöpferische Prinzip als das Wasser bezeichnete, aus dem alle Substanzen im Himmel und auf der Erde und in dem Zwischenraum zwischen beiden entstanden sind. Wird das Wasser fest, so entsteht aus ihm die Erde, verflüchtigt es sich, dann die Luft. Aus der Reinheit der Luft entsteht sodann das Feuer, aus dem Rauche und dem Dunste der Himmel. Dann kreiste dieser um das Zentrum, sowie die Wirkung um ihre Ursache kreist, getrieben von aktuellem Verlangen. Thales entnahm seine Lehre aus dem genannten Teile des prophetischen Buches. Nach der zweiten Lehre gleicht das Wasser (das erstes Prinzip der Dinge ist) durchaus

jenem Wasser, auf das der himmlische Thron aufgerichtet ist. Ankimas (Anaximenes) von Milet nahm viele Bestandteile aus dem Systeme des Thales betreffs der Lehre von der Existenz und Einheit Gottes und der Erschaffung der Dinge. Ferner entnahm er auch von ihm, daß das erste Prinzip der entstandenen Dinge die Luft sei. Auch dieses ist aus dem Buche der Prophetie (der Thora) entnommen. Plutarch berichtet, daß Heraklit lehrte, die Dinge seien nur durch eine Prüfung in Ordnung gebracht worden. Die Substanz dieser „Prüfung“ ist eine rein geistige Spekulation, die von dem ersten Prinzip auf die universelle Substanz ausgeht. Die Lehre des Anaxagoras besagt: Das erste Prinzip der realen Dinge besteht aus gleichen Teilen (es sind also die Homöomerien). Diese sind dünne Körper, die die sinnliche Wahrnehmung nicht erkennen kann, ebensowenig der rein geistige Verstand. Er ist der erste, der die Lehre von der Verborgensein (Kumun) und dem Sichtbarwerden der Dinge aufstellte. Die Lehre vom Chaos wird nicht von ihm berichtet. Asadaflas, sein Nachfolger, stellte ebenfalls die Lehre vom Verborgensein und dem Sichtbarwerden der Dinge auf, obwohl er zugleich die Lehre von den vier Elementen vertrat. Dies berichtet Schahrastáni. Daraus ist ersichtlich, daß ein Zweifel bei manchen dieser Angaben besteht, besonders darin, daß man sie auf die Thora zurückführen will. Rázi berichtet in anderen seiner Schriften: Demokrit lehrte: Die einfachen Substanzen, aus denen die Körper zusammengesetzt sind, haben kugelförmige Gestalt. Der Altmeister erwähnt in dem Buche der Genesung der Seele im dritten Buche der Naturwissenschaften, die griechischen Philosophen (Atomisten) lehrten: Die ersten Bestandteile der Körper sind nicht wesentlich verschieden. Sie unterscheiden sich nur durch die äußere Gestalt von einander. Ihre Substanz ist auf Grund der Natur ein und dieselbe. Aus ihr gehen die verschiedenen Wirkungen aus auf Grund der verschiedenen äußeren Gestalten. Andere identifizierten mit den Gestalten des Himmels und der Elemente die fünf

(stereometrischen) Figuren, die in dem Buche des Euklid erwähnt sind."

Tusi fährt sodann fort (85): Die Dualisten lehrten, das Prinzip der Welt sei das Licht und die Finsternis.

Die zweite Richtung der Philosophen lehrte, das Prinzip der Welt sei keine körperliche Substanz. In dieser Richtung unterscheidet man zwei Schulen: Die erste sind die Garmanija. Sie behaupteten die Existenz der fünf ewigen Wesen: Gott, Seele, Hyle, Aevum und leerer Raum. Gott ist der Sitz des Wissens und der Weisheit. Kein Vergessen und Vernachlässigen kann sich seiner bemächtigen. Aus ihm emaniert der reine Geist wie das Licht aus der Sonnenscheibe. Er erkennt die Dinge in einem vollkommenen Wissen. Aus der Seele emaniert das Leben ebenfalls wie das Licht aus der Sonnenscheibe; jedoch ist sie (die Weltseele) unwissend und erkennt die Dinge nicht, solange sie sich mit derselben nicht abgibt. Gott der Schöpfer wußte, daß die Seele eine Hinneigung und Liebe zur Hyle besitze, die sinnliche Lust erstrebe und die Trennung von den Körpern verabscheue, sich selbst vergessend. Da nun Gott die vollkommene Weisheit eigen ist, so richtete er sich auf die erste Materie, nachdem die Seele sich mit ihr verbunden hatte. Er setzte dieselbe dann in verschiedenen Arten zusammen z. B. die Himmelsphären und die Elemente. Die Körper der Lebewesen fügte er in der vollendetsten Weise zusammen. Wenn in ihnen noch Unvollkommenes und Verderbliches enthalten ist, so beruht dies nur darauf, daß es sich nicht erlernen läßt. Sodann ließ Gott auf die Seele einen reinen Geist emanieren und ebenso eine sinnliche Wahrnehmung. Auf Grund dieser Emanation erinnerte sich die Seele ihrer ursprünglichen Welt und sie erlangte eine Erkenntnis davon, daß sie beständig Schmerzen zu erleiden habe, solange sie in der Welt der Hyle verweile. Nachdem die Seele dies erkannt hatte und einsah, daß ihr in der ihrer Natur entsprechenden Welt Genüsse harrten, die frei sind von Schmerzen, verlangte sie nach jener Welt und stieg zu ihr empor, nachdem sie sich von ihr entfernt hatte. Sie blieb dann in

derselben für alle Ewigkeiten in der höchsten Seligkeit und Freude. So lehrten jene Philosophen und durch diese Theorie wurden die Schwierigkeiten betreffs der Ewigkeit und des Entstehens der Welt, die unter den Philosophen umgingen, gelöst.

Die Anhänger der Lehre von der Ewigkeit der Welt behaupteten: Wäre die Welt zeitlich entstanden, weshalb erschuf dann Gott die Welt gerade in diesem bestimmten Augenblicke, nicht früher oder später? Wenn der Schöpfer weise war, weshalb erfüllte er dann die Welt mit Bösem (Schädigungen)?

Die Verteidiger der Lehre von dem zeitlichen Entstehen der Welt behaupten: Wäre die Welt ewig, dann könnte sie der Wirkursache (Gottes) entbehren. Dies ist jedoch durchaus unrichtig; denn wir sehen die Spuren der göttlichen Weisheit offenbar. Beide Richtungen gerieten deshalb in Unsicherheit ob ihrer Lehre. Nach dieser Auffassung sind jedoch die Schwierigkeiten entfernt; denn wenn wir die Existenz eines weisen Schöpfers annehmen, dann geben wir gerne die zeitliche Entstehung der Welt zu. Wenn man daher einwendet: Weshalb erschuf Gott die Welt gerade in diesem bestimmten Augenblicke? so erwidern wir: Als die Seele sich mit der Hyle in dieser bestimmten Zeit verband und als Gott erkannte, daß diese Verbindung die Ursache der Verderbnis sei, wandte er die Seele, nachdem das Verhängnis eingetreten war, zu der höheren Vollkommenheit hin, soweit dies möglich war. Die noch bestehenden Bestandteile des Bösen blieben aber bestehen, weil die Ordnung der Dinge nicht von denselben befreit werden kann. So bleiben also noch zwei Probleme bestehen: 1. Weshalb verband sich die Seele mit der Materie, nachdem sie von ihr frei war. Wenn nun diese Verbindung ohne eine äußere Ursache eintritt, dann müßte das Entstehen der ganzen Welt ohne eine äußere Ursache möglich sein (was unmöglich ist). 2. Die zweite Frage lautet: Weshalb hindert Gott nicht die Seele, sich mit der Materie zu verbinden?

Auf die erste Frage antwortete man: Dieselbe ist bei den Theologen nicht annehmbar; denn sie lehren: Der Mächtige und Freiwillende gibt einer der beiden Möglichkeiten (seines Wirkens, dem Sein oder Nichtsein der Geschöpfe) vor der anderen das Übergewicht, ohne daß ein besonderes determinierendes Prinzip bestände. Weshalb geben sie diese Möglichkeit nicht für die Seele zu? Auch für die Philosophen ist diese Frage nicht annehmbar; denn sie geben die Möglichkeit zu, daß das Vorhergehende die Ursache des ihm Anhaftenden (Folgenden) sei. Erklären sie es dann aber nicht für möglich, daß die Seele ewig sei, aber beständig sich erneuernde Begriffe ohne Ende an Zahl besitze? Jedes Vorhergehende ist dann immer die Ursache des Folgenden, sodaß man zu jenem Begriffe gelangt, der die genannte Verbindung notwendig verursacht.

Auf die zweite Frage antwortete man: Gott wußte, es sei das Ersprößlichste für die Seele, daß sie sich ihre Welt vorstelle im Gegensatz zu jener Verbindung, sodaß sie aus sich selbst jener Verbindung widerstrebte. Ferner: Die Seele erwirbt dadurch, daß sie sich mit der Hyle verbindet, rein geistige Tugenden, solange sie noch nicht für die Hyle existiert (d. h. in ihr aufgeht und das Streben nach Höherem, Geistigem, verliert). Aus diesen beiden Annahmen hinderte Gott die Seele nicht daran, sich mit der Hyle zu verbinden.¹⁾

Die zweite Schule sind die Anhänger des Pythagoras. Sie lehrten: Die ersten Prinzipien der Dinge sind die Zahlen, die aus den Einheiten entstehen. Als Grund gaben sie an: Die zusammengesetzten Dinge bestehen aus den einfachen. Diese sind nun aber Dinge, von denen jedes

¹⁾ Tusi: „Schahrastáni berichtet von Adimun, der auch Schaít ibn Adam genannt wird: Die ersten ewigen Wesen sind fünf, Gott, die Seele, die Hyle, die Zeit und der leere Raum. Auf sie folgt die Existenz der zusammengesetzten Dinge. Einige der genannten Fragen und Antworten verhalten sich wie die Diskussionen der späteren Philosophen, und Rázi führt dieses System im zweiten Teile an d. h. die Lehre derjenigen, die behaupten, das Prinzip der Körper sei selbst kein Körper, weil sie lehren, die Hyle sei ewig.

einzelne in sich eine Einheit bildet. Dieselben besitzen nun entweder besondere Wesenheiten, abgesehen davon, daß sie Einheiten sind, oder nicht. Im ersten Falle sind sie zusammengesetzt; denn es besteht dann diese Wesenheit zugleich mit dieser Einheit. Unsere Diskussion erstreckt sich aber nicht auf die zusammengesetzten Dinge, sondern auf ihre Prinzipien. Im zweiten Falle sind sie reine Einheiten. Diese müssen aber notwendigerweise in sich selbständig sein, sonst erforderten sie einen anderen (als Ursache oder Substrat), und dann ist jener andere früher als sie. Unsere Diskussion aber erstreckt sich auf die absolut ersten Prinzipien. Daher sind also die Einheiten Dinge, die in sich selbst bestehen. Wenn nun das Akzidens der Lage (se habere) zur Einheit hinzutritt, dann wird sie ein Punkt. Wenn aber zwei Punkte zusammentreten, dann entsteht eine Linie, wenn zwei Linien, dann eine Fläche, wenn zwei Flächen, dann ein Körper. Daraus ist ersichtlich, daß das erste Prinzip der Körper die Einheiten sind.¹⁾

Die vierte Gruppe von Philosophen lehren, die Welt sei ewig in ihren Eigenschaften, zeitlich in ihrem Wesen. Dies ist eine Lehre, die kein vernünftiger Mensch behauptet. Galenus nahm dieselbe im allgemeinen an. Als Beweis unserer Thesis ist anzuführen: Wären die Körper ewig, dann müßten sie in der Ewigkeit entweder in Ruhe oder in Bewegung sein. Beide Fälle sind unmöglich. Daher ist also auch die Lehre von der Ewigkeit der Körper unannehmbar. Daß es keine anderen als die genannten beiden Möglichkeiten gibt, zeigt folgendes: Befindet sich

¹⁾ Tusi: „Es wurde von Pythagoras berichtet: Die Einheit zerfällt in eine Einheit dem Wesen nach, die nicht von einem anderen Prinzipie her stammt. Ihr steht keine Vielheit gegenüber. Dies ist das erste Prinzip. Ferner teilt man die Einheit in eine solche, die von einem ersten Prinzipie her stammt. Sie ist das Prinzip der Vielheit und existiert innerhalb derselben. Ja, ihr steht sogar eine Vielheit gegenüber. Aus dieser sind sodann die Zahlen zusammengesetzt. Diese sind die ersten Prinzipien der existierenden Dinge. Dieselben sind in ihren Naturen deshalb wesentlich verschieden, weil die Zahlen nach ihren Eigentümlichkeiten ebenfalls wesentlich verschieden sind.“

der Körper an einem einzigen Orte länger als eine Zeiteinheit, so befindet er sich in Ruhe, sonst in Bewegung. Wir behaupten nun aber, daß er aus zwei Gründen nicht in Bewegung sein kann. Der erste besagt: Das Wesen der Bewegung besteht darin, daß ein Ding eintritt nach dem Nichtsein eines anderen. Ihr Wesen bedingt also, daß dem Dinge ein anderes vorausgehen muß. Das Wesen der Ewigkeit (Anfangslosigkeit) bedingt jedoch, daß dem Dinge kein anderes vorausgeht. Die Vereinigung dieser beiden kontradiktorischen Gegensätze ist nun aber unmöglich. Der zweite Beweis lautet: Jede einzelne Bewegung entsteht zeitlich. Sie erfordert daher ein real existierendes Ding. Jede Summe, deren einzelne Teile aber ein reales Ding erfordern, (führen zu einem ersten). Daher müssen alle Bewegungen auf ein erstes Seiendes und frei Wählendes zurückgehen. Jede Handlung eines frei wählenden Subjektes muß ferner ein erstes Prinzip haben. Daher müssen also alle Bewegungen auf ein erstes Prinzip gehen, was wir beweisen wollen. Aus zwei Gründen behaupten wir, daß ewige Körper sich nicht im Zustande der Ruhe befinden können: 1. sie müßten in diesem Falle entweder aufnahmefähig für die Bewegung sein, oder nicht. Das erste ist nun aber unannehmbar; denn die Möglichkeit der Bewegung in ihnen setzt die Möglichkeit der Existenz der Bewegung in sich voraus. Wir haben nun aber bewiesen, daß die Existenz einer ewigen Bewegung widerspruchsvoll ist. Daher ist also bewiesen, daß anfangslose Körper sich nicht bewegen können. Haftet diese Unmöglichkeit nun aber als proprium dem Wesen an, dann kann sie niemals aufhören (solange ihr Substrat besteht). Für alle Dauer ist dann also die Bewegung der Körper unmöglich. Gehört nun aber diese Bestimmung (der Unmöglichkeit der Bewegung) nicht zu den notwendigen Akzidenzien der Wesenheit, dann kann sie aufhören. Die Bewegung ist dann möglich. Diese Annahme haben wir jedoch bereits als unrichtig erwiesen. 2. Die Ruhe ist etwas Positives. Wenn dieselbe nun ewig ist, kann sie nie aufhören. Nun hört sie aber auf; deshalb

ist sie nicht ewig. Der Beweis dieser Konsequenz lautet: Ist das Ewige auf Grund seines Wesens notwendig, dann ist sein Nichtsein unmöglich; ist es aber nicht notwendig, dann erfordert es ein wirkendes Agens. Man muß also zu einem aus sich notwendigen Prinzipie gelangen, um einer unendlichen Kette auszuweichen. Dies notwendige Prinzip ist nun aber frei wählend oder notwendig wirkend. Daß es frei wählend sei, ist jedoch unmöglich; denn die Tätigkeit des frei Wählenden ist zeitlich entstanden, weil es unmöglich ist, daß man ein bereits Existierendes zur Existenz bringe. Das Ewige ist aber nicht zeitlich entstanden. Daraus ergibt sich, daß das erste Prinzip ein notwendig Wirkendes ist. Wenn nun aber seine Kausalwirkung keine Bedingung voraussetzt, dann ergibt sich aus der Notwendigkeit des Agens die Notwendigkeit der Wirkung. Wenn es aber eine solche Wirkung voraussetzt, dann kehrt die Einteilung wieder zu dem Erfordernis einer weiteren Ursache zurück, wenn die Ursache kontingent ist. Ist sie aber notwendig, so ergibt sich aus der Notwendigkeit der Ursache und zugleich der Bedingung daß jenes Ewige (die Ruhe) niemals aufhören kann. Daß nun aber die Ruhe tatsächlich aufhört, ist etwas empirisch Konstatierbares in den Bewegungen der Sphären und der Elemente. Außer diesen beiden gibt es keine anderen Körper. Wer nun aber den Beweis universeller gestalten will, der muß beweisen, daß die Körper alle wesensgleich sind (damit er auf Grund dieser gemeinsamen Natur einen neuen Beweis aufstellen kann). Da es nun also bewiesen ist, daß der Körper von Ewigkeit her weder in Bewegung noch in Ruhe sein kann, so kann er unmöglich als ewig angenommen werden.

Man könnte dagegen den Einwand erheben: Diese Thesis ist aus zwei Gründen widerspruchsvoll. 1. Die Möglichkeit der Existenz der Welt ist nicht durch das erste Prinzip (d. h. eine äußere Ursache) begründet; denn sonst wäre dieselbe vorher auf Grund ihres Wesens unmöglich gewesen und dann möglich geworden. Dies ist jedoch unannehmbar; denn die Möglichkeit ist für das

Kontingente eine notwendige. Daher ist die Welt in jener Zeit nicht aufnahmefähig für das Sein (da die Wirkursache fehlt) und zugleich möglich. Dann aber wurde sie auf Grund ihres Wesens notwendig ausgestattet mit ihm. Daraus ergibt sich aber gegen euch die Leugnung des Schöpfers, was unmöglich ist. Wenn aber das auf Grund seines Daseins Unmögliche möglich werden kann, dann ist dies ebenfalls zuzugeben betreffs des zweiten Gottes und der gleichzeitigen Inhärens der Kontraria in einem Subjekte. Dies aber entfernt die Sicherheit von den ersten Prinzipien des Denkens. Wenn es daher feststeht, daß für die Möglichkeit der Existenz des Weltalls kein erstes Prinzip existiert, dann ist die Thesis, daß dieselbe in der Ewigkeit unmöglich wäre, diesem widersprechend und unrichtig. 2. Entweder faßt ihr das zeitlich Entstehende auf als dasjenige, dem das Nichtsein seiner selbst vorausgeht, oder als dasjenige, das durch das Sein Gottes existiert oder in einer dritten Auffassungsweise. In dem einen Falle versteht ihr unter demselben entweder, daß das Nichtsein der Welt nach der Art der Ursache oder in der Rangstufe oder nach dem Orte vorausgeht, was nach gemeinsamer Lehre unmöglich ist, oder in dem anderen Falle, daß das Nichtsein ihr der Natur nach vorausgeht. Denn das Kontingente ist dasjenige, dem auf Grund seiner Selbst das Nichtsein zukommt, das Sein nur durch einen anderen (die Wirkursache). Das, was auf sich beruht (id, quod est per se), ist aber früher, als was durch einen anderen besteht; oder ihr versteht unter dem Frühersein das Frühersein der Zeit nach, woraus sich die Ewigkeit der Zeit ergäbe; denn wenn dem Begriffe dieses Früherseins kein erstes Prinzip vorausging, und wenn ferner derselbe die reale Konstitution der Zeit erforderte, dann könnte die Zeit kein erstes Glied haben. Aus der Ewigkeit der Zeit folgt aber dann die Ewigkeit der Bewegung und des Körpers nach den Bestandteilen, die von ihm bekannt sind. Die Thesis erfordert in dieser Weise also die Ewigkeit der Zeit. Erklärt ihr aber das zeitliche Entstehen der Welt damit, daß ihr die Existenz Gottes vor-

ausgeht, und versteht ihr ferner unter dem Frühersein das der Ursache oder der Natur oder der Rangordnung, so sind alle diese Fälle möglich. Das Frühersein dem Raume nach ist aber nach übereinstimmender Lehre ausgeschlossen, das der Zeit nach hat aber die Ewigkeit der Zeit zur Konsequenz. Versteht ihr aber unter dem Begriff des zeitlichen Entstehens einen dritten Inhalt, so möget ihr ihn erklären.

Dieses Problem haben wir nun erledigt. Jedoch geben wir nicht zu, daß der Körper, im Falle er ewig wäre, sich entweder in Bewegung oder in Ruhe befinden müßte. Der Beweis lautet: Die Bewegung besagt, die Übertragung eines Körpers von einem Orte zum anderen, die Ruhe, das Verharren an einem und demselben Orte. Diese beiden Teile sind abgeleitet von dem Begriff des Wirklichwerdens an einem Orte (d. h. sind zwei Arten unter diesem Begriff als Genus). Nach unserer Lehre befindet sich aber das Weltall nicht an einem Orte. Daher kann man es nicht als in Ruhe oder in Bewegung befindlich bezeichnen. Der Beweis lautet: Befände sich das Weltall an einem Orte, dann ist dieser Ort entweder nichtseiend oder seiend. Das erste ist unmöglich; denn es ist ausgeschlossen, daß das Reale in einem Unrealen sei. Existiert der Ort aber real, so kann er entweder Gegenstand eines materiellen Hinweises sein (als dieser da) oder nicht. Ist er also ein Individuum, wie der erste Fall besagt, so ist der Raum selbst entweder räumlich oder wiederum in einem anderen Raume. In beiden Fällen ist dann der Raum eines Körpers selbst ein Körper. Jeder Körper kann sich nun aber bewegen. Vermag sich also der Ort einer sich bewegenden Substanz selbst zu bewegen, dann muß derselbe wiederum einen anderen Ort haben, in dem er sich befindet. Dies führt zu der Annahme von einer unendlichen Zahl von Körpern, was unmöglich ist. Diese Folgerung tritt wirklich ein; denn alle die genannten Gegenstände sind körperliche Substanzen. Sie sind also aufnahmefähig für die Bewegung. Alles in Bewegung befindliche gelangt aber von einem Orte zum anderen. Daher

kommt allen Körpern ein Raum zu. Derselbe ist aber kein Körper; denn dasselbe, was außerhalb aller Körper ist, kann selbst kein Körper sein. Wenn er ferner kein Individuum darstellt, kann er auch wiederum kein Ort für den Körper sein; denn Ort des Körpers ist dasjenige, von dem weg und zu dem hin sich eine Substanz bewegen kann. Dies muß aber unbedingt Gegenstand eines individuellen Hinweises sein.

Wir geben zu, daß die aufgezählten Fälle alle Möglichkeiten erschöpfen. Weshalb ist es aber nicht möglich, zu behaupten, die Dinge hätten sich in Bewegung befunden? Die Thesis des Gegners lautet: Die Bewegung hat zur Folge, daß der Substanz etwas anderes vorausgeht. Wenn sie nun aber die erste ist, so steht dies damit in Widerspruch. Darauf erwidern wir: Daß eine Substanz die erste ist, steht im Widerspruche damit, daß eine individuelle Bewegung existiere. Jedoch habe ich nicht behauptet, daß diese Bewegung im Widerspruch stehe mit der Existenz einer Bewegung, die früher ist als die des zweiten auf ein erstes hin. Der zweite Grund besagt: Die Summe (von Substanz und Bewegung) ist die Tätigkeit eines freiwählenden Subjektes. Dieser Vorgang hat also ein erstes Prinzip. Darauf erwidere ich: Wir geben nicht zu, daß dieser Vorgang die Wirkung eines freiwählenden Subjektes ist; denn manchmal ist die Wirkung später als die notwendig wirkende Ursache und zwar, weil das Verfließen einer bestimmten Zeit Bedingung für die Wirkung ist, oder weil ein Hindernis auftritt. Weshalb ist es dann nicht möglich, zu behaupten: Das wirkende Agens für die Existenz dieser zeitlichen Dinge ist eine aus sich notwendig wirkende Ursache? Jedoch geht jedem zeitlich Entstehenden etwas voraus (die Ursache). Dieses Frühersein ist eine Bedingung dafür, daß aus der notwendig wirkenden Ursache ein anderes Ding zeitlich nach ihm durch eine Vermittlung entstehe.

Wenn wir aber auch zugeben, daß das Entstehen der Dinge Handlung eines freiwählenden Subjektes ist, so konzidieren wir nicht, daß diese Handlung selbst zeitlich entsteht; denn die Existenz eines zeitlich Entstehenden

und die Kausalwirkung eines Agens auf dasselbe sind immer kontingent, sonst müßten sie aus sich unmöglich sein (da sie nicht notwendig sind) und dann zu einem möglichen werden, was widerspruchsvoll ist. Wenn nun jedes von diesen beiden ursprünglich kontingent ist, dann ist die Kausalwirkung des frei handelnden Subjektes auf die Existenz der Wirkung ewig möglich (kontingent).

Wenn wir auch zugeben, daß die Körper nicht ewig bewegt sein können, weshalb ist es dann nicht zulässig, daß sie sich in Ruhe befinden? Seine Behauptung lautet: Die Unmöglichkeit der Bewegung ist entweder ein proprium der Wesenheit oder nicht. (In beiden Fällen können die Körper ewig in Ruhe sein.) Darauf erwidern wir: Die Unmöglichkeit ist ein Nichtsein. Daher kann sie keine Ursache besitzen. Wenn wir aber auch zugeben, daß sie eine solche besitzen könnte, dann ist sie ein notwendiges Akzidens, und dann richtet sich die Schwierigkeit auch gegen euch (da dann die Körper überhaupt nicht in Bewegung kommen können). Denn es ist unmöglich, daß die Welt ewig sei. Ist diese Unmöglichkeit nun aber ein notwendiges Akzidens der Wesenheit, dann muß die Welt ewig unmöglich bleiben. Ist es aber kein notwendiges Akzidens, so gesteht man damit ein, daß die Welt ewig sein könne, was eure Thesis (von dem zeitlichen Entstehen der Welt) widerlegt.

Betreffs des zweiten Beweises lehren wir: Zunächst geben wir nicht zu, daß die Ruhe etwas Positives sei. Wenn wir dieses aber auch konzederen wollten, so ergäbe sich noch nicht, daß dieselbe ein wirkendes Agens erforderte; denn nach eurer Lehre ist der Grund, weshalb eine Substanz eine Ursache erfordert, ihr zeitliches Entstehen. Dann aber könnt ihr nicht beweisen, daß diese Ruhe ein wirkendes Agens erfordere, außer wenn ihr beweist, sie sei zeitlich entstanden. Ihr aber habt das zeitliche Entstehen von jener Prämisse abgeleitet (daß sie eine Ursache habe). Daraus ergibt sich ein *circulus vitiosus*. Ferner geben wir nicht zu, daß das Ewige nicht vernichtet werden könne; denn Gott ist von Ewigkeit zu Ewigkeit

mächtig, die Welt zu erschaffen. Nachdem er sie aber erschaffen hat, bleibt diese Macht (sie zu erschaffen) nicht mehr bestehen; denn das Erschaffen des bereits Vorhandenen ist unmöglich. Dann aber ist diese ewige Beziehung Gottes (auf die zu erschaffende Welt) vernichtet worden. Man könnte den Einwand erheben: Gott vermag die Welt zu erschaffen, sodaß er sie das eine Mal vernichtet, das andere Mal wieder ins Dasein zurückruft. Dagegen antworten wir: Wir befassen uns mit dem Nachweise jener bestimmten Beziehung Gottes zur Welt d. h. der ursprünglichen und ersten Beziehung der Macht Gottes auf das Erschaffen der Welt. Was ihr aber erwähnt, ist eine sekundäre Beziehung. Ferner wird eure Thesis damit widerlegt, daß Gott von Ewigkeit wußte, daß die Welt nicht seiend war. Nachdem er die Welt aber erschaffen hatte, hörte dieses ewige Wissen auf (etwas Ewiges kann also vernichtet werden).

Die Antwort auf das erste lautet: Die Kontingenz der Welt hat keinen Anfang. Daraus ergibt sich aber nicht, daß die Welt ewig sei. Wir nehmen z. B. auch an, daß diesem zeitlich Entstehenden das Nichtsein zeitlich vorausgehe. Die Möglichkeit seiner Existenz besitzt also in dieser Voraussetzung kein erstes Glied. Ferner: die Ewigkeit und das Vorausgehen des Nichtseins in der Zeit können nicht zugleich einem Subjekte inhärieren.

Die Antwort auf das zweite lautet: Daß das Nichtsein der Welt vorausgeht und ebenso die Existenz Gottes der des Weltalls, verhält sich in dem Sinne unserer Lehre ebenso wie nach eurer Lehre, daß einige Teile der Zeit anderen vorausgehen. Wie nun dieses Frühersein nicht der Zeit nach stattfindet — sonst ergäbe sich eine unendliche Kette — so auch jenes nicht.

Auf das dritte antworten wir: Nehmen wir zwei räumlich ausgedehnte Substanzen an, die sich tangieren, so verstehen wir unter Ruhe, daß sie in dieser Lage verharren, und unter Bewegung, daß dieses Tangieren nicht bestehen bleibt, sondern einem anderen Platz macht. In

dieser Interpretation (des Wesens der Bewegung und Ruhe) ist die Aufnahme des Wesens des Raumes in die Definition nicht erforderlich.

Das absolut Einfache kann nicht geteilt werden. Da nun die Welt teilbar ist, wissen wir, daß sie nicht einfach sein kann.

Die griechischen Philosophen lehrten: Jedes zeitlich Entstehende muß vier Ursachen haben: Wirkursache, Materie, Wesensform und Zweckursache. Sie behaupteten: Wir können beweisen, daß nach diesen (vier) Richtungen hin das zeitliche Entstehen der Welt unmöglich ist, und zwar 1. in Hinsicht auf die Wirkursache. Denn wäre die Welt zeitlich entstanden, dann müßte sie ein ewiges wirkendes Agens besitzen. Daß nun dieses zeitliche Wirken durch die Zeit, in der es stattfindet, determiniert wird, beruht entweder auf einem ausschlaggebenden Prinzip oder nicht. Das erste ist unmöglich; denn die reine Negation kann nicht durch irgend eine Unterscheidung gekennzeichnet werden (außerhalb Gottes besteht aber nur die reine Negation; folglich kann ein Außergöttliches kein determinierendes Prinzip sein). Das zweite ist ebenfalls ausgeschlossen, weil das Überwiegen einer der beiden Möglichkeiten des Kontingenten über die andere ohne determinierendes Prinzip unmöglich ist. 2. Auch im Hinblick auf die Materie kann die Welt nicht zeitlich entstanden sein; denn jedes zeitlich Entstandene war vor seinem Entstehen kontingent. Die Kontingenz ist nun aber eine reale Bestimmung des Kontingenten. Daher erfordert sie auch einen realen Träger, und dieser ist die Materie. Wenn nun die Materie selbst zeitlich entstanden ist, dann erfordert sie auch eine (zweite) Materie, woraus sich eine unendliche Kette ergibt; sonst ergibt sich die Ewigkeit der Materie (was bewiesen werden soll). 3. Mit Rücksicht auf die Wesensform ist die Welt anfangslos, weil die Zeit nicht für das zeitliche Nichtsein aufnahmefähig ist; denn jedes zeitlich Entstehende verhält sich so, daß sein Nichtsein seiner Existenz vorausgeht. Der Begriff dieses Früher ist nun verschieden von dem des Nichtseins; denn das Nichtsein

ist manchmal früher, manchmal später. Diese beiden sind aber verschieden. Dieses Frühersein ist daher eine positive Eigenschaft. Vor dem ersten der zeitlich entstehenden Dinge muß also ein anderes existieren u. s. weiter, ohne daß man zu einem ersten gelangt. 4. Mit Rücksicht auf die Zweckursache ist die Welt ebenfalls anfangslos; denn ist der Hervorbringer des Weltalls ein freiwillendes Prinzip, dann muß er bei seinem Hervorbringen einen Zweck verfolgen. Durch das Hervorbringen erreicht er sodann eine Vollkommenheit. Früher war er also seinem Wesen nach unvollkommen. Ist er aber kein freiwillendes Prinzip, dann wirkt er auf Grund seines Wesens notwendig. Aus seiner Ewigkeit ergibt sich also auch die Ewigkeit seiner Wirkung.

Die Antwort auf das erste lautet: Daß das zeitliche Entstehen der Welt durch eine bestimmte Zeit determiniert wird, verhält sich wie die Determination der Sterne durch die bestimmten Orte in den Sphären, obwohl die Sphäre einfach ist. Die wahre Antwort lautet: Dasjenige Prinzip, aus dem sich die Determination ergibt, ist der Wille Gottes, die Welt hervorzubringen. Diese Relation Gottes zur Welt ist eine notwendige. Sie erfordert daher kein ausschlaggebendes Prinzip (das von einer außergöttlichen Welt herkäme).

Eine Zeit kann sich von einer anderen unterscheiden, auch ohne daß die Zeit wiederum in einer anderen Zeit ist. Weshalb sollte es dann nicht möglich sein, daß sich das Nichtsein vom Sein unterscheidet, ohne daß die Zeit real existiert.

Die Antwort auf das zweite lautet: Die Kontingenz ist keine positive Bestimmung. Ferner ist die Materie kontingent. Ihre Kontingenz müßte dann also einer anderen Materie inhärieren (wenn sie etwas Positives wäre). Dies aber ist unmöglich. Existierte die Kontingenz der Materie in dieser selbst, dann bildete die Existenz der Materie eine Voraussetzung für deren Kontingenz; denn die Existenz des Substrates ist eine Bedingung für die Existenz des Inhärens. Das Kontingentsein der Materie

wäre also bedingt durch ihre Existenz. Nun ist aber die Existenz ein äußeres Akzidens, das vom Wesen verschieden und trennbar ist. Was sich nun aber auf ein trennbares Akzidens stützt, ist auch selbst vom Wesen trennbar. Dann also wäre die Kontingenz ein vom Wesen trennbares Akzidens, was unmöglich ist.

Die Antwort auf das dritte lautet: Wenn du behauptest, daß jedem zeitlich Entstehenden das Nichtsein vorausgeht, dann gestehst du auch ein, daß das Nichtseiende ein Träger ist für die Bestimmung des Vorausgehenden. Das Nichtseiende kann nun aber nicht Träger für etwas Reales sein, da das Reale nicht dem Unrealen inhärieren kann. Das Frühersein wäre dann überhaupt keine positive Eigenschaft. Damit ist eure (die der Griechen) Argumentation vollständig widerlegt.

Auf das vierte antworten wir, daß Gott, der die erste Wirkursache ist, ein freiwählendes Prinzip darstellt.¹⁾

¹⁾ Als Nachrichten über die Griechen aus dem XI. Jahrhd. (Bagdádi 1037+) möchte ich noch hinzufügen: „Von Sokrates, Plato und seinen Schülern (Bagdádi 103 b) berichten die Schriftsteller, sie hätten die Seelenwanderung gelehrt mit den Einzelheiten, die ich in meinem Werke über Schulen und Sekten auseinandergelegt habe.“ Plato lehrt die pythagoräische Seelenwanderung. Dem Systeme des Sokrates ist sie aber fremd. Sokrates ist jedoch die redende Person in den platonischen Dialogen und daher werden ihm vielfach die ihm in den Mund gelegten platonischen Lehren beigelegt. Ibn Kils (ein griechischer Philosoph; Bagdádi 134 b viell. Perikles, bn = graphisch br) hat die Existenz eines ewigen Schöpfers und einer ewigen Schöpfung gelehrt. Pythagoras und Theodorus (Ms. Kaodorus) sollen die Existenz Gottes geleugnet haben (Bagdádi 134 b).

Anhang II.

Erläuterungen.

ad 33, 14. Der Gedanke lautet: Ist die Kontingenz etwas Unreales, so ist sie Prädikat des Nichtseienden. Als solches ist sie dann auch selbst nichtseiend. Nichtseiend ist zugleich aber auch die Nichtkontingenz. Nimmt man von diesem wiederum das Kontradiktorium, so ist dieses seiend. Die Kontingenz ist also nach dieser logischen Taschenspielerlei zugleich seiend und nichtseiend, eine unmögliche Schlußfolgerung, die sich aus der Annahme von der Unrealität des Kontingenten ergab. Die Kontingenz muß also etwas Reales sein.

ad 70, 15. Notwendige Inhärenzien werden als Wirkungen ihrer Substrate gedacht. Verschiedenheit und Kontrarietät sind notwendige Inhärenzien des Schwarzen und Weißen. Also müssen sie als Wirkungen dieser beiden Substrate gedacht werden. Verschiedenheit und Kontrarietät sind nun aber wesensverwandt. Zwei wesensverwandte Wirkungen können daher von zwei wesentlich verschiedenen Ursachen ausgehen (vgl. S. 71, 21).

ad 88, 13. Daß im Nichtsein eine Unterscheidung statthabe (vgl. das System der Vaischesika), ist Lehre des Haijât, gegen den Râzi also polemisiert: Wenn dem Erkannten notwendig ein positives Korrelat in der Außenwelt entspräche, könnte durch diese Relation eine Unterscheidung im Wissen begründet werden. Wenn dies nun wegfällt, muß die Unterscheidung im subjektiven Teile

des Wissens statthaben, dieser also eine eigene Realität besitzen.

ad 117, 9. Das Ausgedehnte entsteht nur durch eine Nebeneinanderlagerung der Atome. Ist der Tangierungspunkt also ausgedehnt, dann besteht er aus Atomen, quod erat demonstrandum.

ad 125, 8 unt. Gegenstände, denen ein Kontrarium gegenübersteht, werden durch dieses vernichtet. Sie bestehen also kontinuierlich bis zu dem Augenblicke, in dem das Kontrarium auftritt. Gegenstände ohne Kontrarium werden daher in sich selbst vernichtet, erlöschen ohne äußere Einwirkung in jedem Augenblicke, um im folgenden wieder zu entstehen (vgl. das System der Sautrantika). Nach dieser Lehre müssen die Dinge im Nichtsein eine gewisse Realität besitzen, sodaß sie durch Aufnahme des Akzidens der Existenz wieder in das konkrete Dasein treten können. Dies bestreitet Nazzám aber. — Das wirkende Agens kann nur Positives, nichts Negatives erschaffen. Das Nichtsein der Dinge wäre aber etwas Negatives. Folglich kann es nicht von Gott ausgehen. Wenn die Dinge also vernichtet werden, erlöschen sie in sich, ohne äußeren Einfluß d. h. sie haben eine nur momentane Existenz. Der letzte Satz der Anmerkung Tuis (Daher usw.) schließt an diesen Gedanken an.

ad 130, 7. Diese Gegner scheinen das Leere als eine Substanz bezeichnet und diese auch außerhalb der Umgebungssphäre d. h. außerhalb des Weltalls angenommen zu haben.

ad 131 Anm. 2, Z. 6. Für diese erste Annahme ist es eine Voraussetzung, daß die Bewegung im Leeren in einer bestimmten Zeit verläuft. Wenn nun die Schnelligkeit der Bewegung umgekehrt proportional dem Widerstande des vollen Raumes ist, so läßt sich dieser Widerstand vielleicht so verringern, daß die Bewegung in ihm schneller als im Leeren verläuft.

ad 148, 5. Um diese Lehre anfrecht halten zu können, lehrten Rázi und andere (vgl. Sálíh Kubba), zum Zustande-

kommen des Sehens sei es nicht erforderlich, daß das Objekt räumlich — körperlich und präsent sei.

ad 172, 3 unt. Die dreifache Teilung ist die in individuell (numerisch) verschiedene, akzidentell verschiedene (aber wesensgleiche) und wesensverschiedene (diverse) Dinge.

ad 174, 15. Hier liegt die Lehre Avicennas von dem Universale vor, das an und für sich keine Beziehung zur realen Existenz der Individua hat.

ad 175, 8. Auf diese kritische Weise widerlegt Tusi die Lehre des Muammar von der unendlichen Anzahl der hintereinander eingeschachtelten Akzidenzien.

ad 176, 20. Nur solche Akzidenzien, die ihre Substrate ganz durchdringen, teilen sich nach Maßgabe der Teilung, die ihr Substrat erleidet.

ad 194, 13. Unter Vermehrung und Verminderung der integralen Bestandteile des Körpers ist die größere oder geringere Dichtigkeit zu verstehen.

ad 199, 16. Die folgenden Zeilen enthalten einen Beweis für die genannte griechische Thesis der Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung, den Rázi sich selbst konstruiert, während er alle übrigen Argumente als rein griechische Gedanken darstellt.

ad 211, 6. Von dieser Lehre zu der von der substantziellen Einheit der menschlichen Seele (Averroes) ist nur ein kleiner Schritt.

ad 211, 9 unt. Die Vernichtung muß in einem Substrate stattfinden, die der materiellen Substanz also in der materia prima. Daraus folgt jedoch noch nicht, daß jedes vernichtbare Ding aus der Hyle und einer Wesensform bestehe.

ad 217, 16. Ungeschwächt müssen die Qualitäten deshalb sein, weil sie kausal wirken sollen.

ad 219, 10. Die Erde ist durch Vermittlung der Berge an dem gemeinsamen Fundamente der Welt befestigt.

ad 227, 10. Die freie Wahl, die erschaffen will, kann kein bereits Existierendes zum Objekte haben.

Chronologisches Verzeichnis der genannten Philosophen des Islam.

750 Dirár ; Naggár.	935 Aschari.	1078 Isíaráini.
845 Nazzám.	950 abul Barakát;	1085 Guwaini.
849 Alláf.	Farábi; Gailáni.	1111 Gazáli.
850 Muammar.	955 Aijásch.	1153 Schahrastáni.
869 Gáhiz.	990 Báhili.	1209 Rázi.
880 Karrám.	1000 Aggál.	1273 Tusi.
915 Gubbái.	1012 Bakiláni.	1348 Dáhabi.
920 Haiját.	1024 Abdalgabbár.	1364 Razi (Kutbaddín).
929 Kabi.	1037 Avicenna.	1486 Faráni.
932 Razi, der Arzt.	1037 Bagdádi.	
933 abu Háschim.	1038 ibn al Haitam.	

Verzeichnis der Eigennamen.

Abdalgabbar 1024+ 3. Anm. 2.	abu Bakr 157.
Abrilites (Heraklid) 219.	abul Barakát 66. 195.
Adimun (Schaich ibn Adam) 224 A.	Bardesanes 218.
Aggál 124.	Basra, Schule von 76.
Aijásch 183.	Brockelmann 116 A.
Alláf 44 A. 2. 101.	Christen 144. 218.
Anaxágoras 126. 218. 219. 221.	Dahriten 144.
Anaximenes (Ankimas) 219.	Dahabi 1348+ 1.
Antari 144.	Demokrit 219. 221.
Aristoteles 15 A. 1. 67. 80. 83 A.	Dirár 122.
2. 85. 106. 129. 133. 197. 202.	Dualisten 218. 222.
211. 218.	Euklid 222.
Asadaflas 221.	Farabi 22. 25. 198. 218.
Aschari 1. 18. 19. 72. 73 A. 2.	Faráni 198.
79. 81. 91. 126. 127. 128. 153.	Farkurnus 206.
154. 173. 183.	Gáhiz 144.
Aschariten 30. 148.	Gailáni (Afdaladdin) 67.
Ascharitentum 3 A. 2.	Galenus 144. 155. 197. 202. 203.
Atomisten 221.	225.
Avicenna (ibn Sina) 1. 19. 20.	Garmanija 222.
25. 32 A. 1. 80. 85. 102. 109.	Gazáli 1111+ 3 A. 2. 211.
110. 111 A. 121. 152. 206. 215.	Goldziher 81 A.
216. 218. 221 (Altmeister) 238.	Gorgias 205 A.
Bagawi (Lehrer des Omar) 1.	Griechische Philosophen 56. 59.
Bagdad, Schule von 81.	60. 63 A. 1. 69. 76. 103. 104.
Bagdádi 108. 183.	106. 107. 109. 113. 114. 116.
Báhili ± 990. 3. A. 2. 44 A. 2.	121. 127. 128. 134. 135. 136.
77. 89. 144. 182.	143. 144. 145. 152. 169. 183.
Bakiláni 9. 19. 77. 144.	197. 202. 203. 204. 205. 206.

207. 209. 210. 211. 212. 214. 215.
216. 217. 218. 221. 224. 233. 235.
Gubbai 80. 112. 183.
Gulát 145.
Guwaini 1085+ 3 A. 2. 9. 19. 77.
Haitam, ibn al 185.
Haiját 104. 236.
abu Hanifa 156.
abu Háschim 9. 10. 42 A. 2. 61
A. 2. 62. 63. 77. 80. 83. 89. 115.
Heraklit 219. 221.
Horten 10.
Imamija 145.
Indische Philosophen 199. 204 A.
Isfaráini 144.
Juden 218.
Kabi 104. 210 A.
Karrám 78. 80. 134. 136. 137.
142. 144. 145. 152. 156.
Kaisanija 145.
Karneades 205 A.
Kubairi 215.
Kutubaddin 110.
Liberalen Theologen 20. 42. 44
A. 2. 57. 78. 80. 81. 95. 96.
101. 103. 106. 107 A. 109. 111.
144. 145. 153. 156. 172. 191.
Magier 218.
Mahanija 218.
Manichäer 218.
Markion 218.
ibn Masúd 156.
Mehren 148.
Muammar 58. 73 A. 2. 74. 151.
211. 238.
Muhammad 148. 154. 155.
Muizzaddin (Sultan) 1.
Müller: Der Islam 1 A. 2.
Mutaziliten 142.
Naggar 122.
Nazzám 107. 116. 123. 124. 125.
126. 219. 237.
Omar (Vater des Rázi) 1.
Orthodoxen Theologen 20. 41.
56. 74. 115. 199. 202.
Phänomenalisten 164.
Plato 197. 202. 211.
Plutarch 221.
Polytheisten 153.
Proklus 218.
Protagoras 205 A.
Ptolemaeus 197. 203.
Pythagoras 224. 225.
Rázi 158 A. 163. 171. 172. 176.
177. 178. 179. 181. 182. 196.
197. 203. 204. 205. 206. 207.
209. 210. 211. 215. 221. 224.
236. 237.
Sálih Kubba 237.
Schahrastáni 116. 220. 221. 224 A.
Sautrantika 99 A. 139 A. 237.
Sekten 209.
Skeptiker 166.
Sokrates 218.
Sophisten 164. 204. 205 A.
Spekulative Theologen 133. 134.
141. 145. 178. 207. 215. 217.
Schreiner: Ascharitentum 3 A. 2.
Sumanija 14.
Sunniten 146.
Thales 218. 220. 221.
Themistius 218.
Theophrast 218.
Thomas von Aquin 60.
Tusi 6. 10. 11. 12. 13. 17. 18.
20. 21. 22. 23. 24. 25. 27. 29.
30. 32. 34. 36. 39. 40. 42. 43.
44. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52.
53. 54. 55. 57. 58. 61 A. 2. 63.
64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71.
72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79.
82. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90.
91. 92. 93. 95. 96. 97. 98. 99.
100. 101. 102. 103. 104. 105.
106. 107. 108. 109. 110. 111.
113. 114. 115. 116. 117. 118.
119. 120. 121. 122. 124. 126.
128. 145. 146. 147. 158. 199.
200. 202. 205. 206. 207. 208.
210. 212. 214. 215. 216. 217.
220. 224. 225. 237. 238.
Vaischesika 80. 150. 151. 236.
Zaidija 145.

5.
5.
7.
4.

A.

4.
2.

3.
9.
3.
2.
3.
1.
9.
0.
9.
5.
1.
3.
5.
9.
3.
7.



L 363. A.S. 1145

①

ULB Halle 3/1
001 096 508



Nur für den Lesesaal

In Peter Hansteins Verlag in Bonn erschienen ferner:

- Dyroff, Ad.**, Prof. Dr., Ueber das Seelenleben des Kindes. 1900. Mk. 1,—.
- Geysler, J.**, Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. 1899. Mk. 3,80.
- Grundlegung der empirischen Psychologie. 1902. Mk. 4,50.
- Horten**, Die Philosophie des abu Raschid (um 1068). Im Druck.
- Langenberg**, Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik. 1901. Mk. 5,—.
- Meyer, H.**, Über die Erinnerung. (Psychologische Studie.) 1908. Mk. 1,—.
- Der gegenwärtige Stand der Entwicklungslehre. 1908. Mk. 1,60.
- Der Entwicklungsgedanke bei Aristoteles. 1909. Mk. 3,—.
- Renaissance und Philosophie.** Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Herausgeg. von Prof. **Dr. Dyroff**. Heft I: **Pendzig** Paul Dr., Pierre Gassendis Metaphysik und ihr Verhältnis zur scholastischen Philosophie. 1908. Mk. 4,—. Heft II: **Pendzig**, Paul, Dr., Ethik Gassendis. Mk. 2,—. Heft III: **Horten**, Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologen im Islam. Mk. 7,50. Heft IV: **Güsgens, Jos.**, Die Naturphilosophie des Joannes Chrysostomus Magneus. Im Druck.
- Rissart, P.**, Das Grunddogma des Christentums verteidigt gegen die Angriffe des Materialismus. 1895. Mk. 1,50.
- Rolles, E.**, Des Aristoteles Buch über die Seele, übersetzt und erläutert. 1901. Mk. 5,—.
- Verweyen, Joh.**, Ehrenfried Walter von Tschirnhaus als Philosoph. Eine philosoph.-geschichtl. Abhandlung. 1905. Mk. 1,50.
- Bonner Beiträge zur Anglistik**, hrsg. von Prof. **Dr. Mor. Trautmann**. Heft 1—25. 1898—1908. Mk. 120,—.
- Förstemann, E.**, Altdeutsches Namenbuch. I. Band Personennamen. 2. vollständ. umgearb. Aufl. 1901. gr. 4^o. Mk. 55. Eleg. geb. 58,—.
- Kölner Zunfturkunden.** Hrsg. von **R. von Loesch**. 2 Bde. 1908. Mk. 40,—, geb. Mk. 42,—.
- Kölnische Konsistorialbeschlüsse.** Presbyterial-Protokolle der heimlichen Kölnischen Gemeinden. 1572—1596. Hrsg. v. Prof. **E. Simons**. 1905. Mk. 18,—, geb. Mk. 19,—.
- Jülich-Bergische Kirchenpolitik** am Ausgange des Mittelalters und in der Reformationszeit. Von **Otto Redlich**. I. Bd. Urkunden und Akten 1400—1553. Bonn 1907. Mk. 20,—, geb. Mk. 21,—.
- Rauschen, G.**, Prof. Dr., Florilegium patristicum. Fasc. I: Monumenta aevi apostolici. 1904. Mk. 1,20, kart. Mk. 1,40; fasc. II: S. Justini apologiae duae. 1904. Mk. 1,50, kart. Mk. 1,70; fasc. III: Monumenta minora saeculi secundi. 1905. Mk. 1,50, kart. Mk. 1,70; fasc. IV: Tertulliani liber de praescriptione haeticorum. 1906. Mk. 1,—, kart. Mk. 1,20; fasc. V: Vincentii Lerinensis communitoria. 1906. Mk. 1,20, kart. Mk. 1,40; fasc. VI: Tertulliani apologetici rec. nova. 1906. Mk. 1,80, kart. Mk. 2,—.
- Schrörs, H.**, Die Bonner Universitäts-Aula und ihre Wandgemälde. 1905. Mk. 1,20.
- Straubinger, H.**, Die Christologie des hl. Maximus Confessor. 1906. Mk. 2,50.
- Urkunden und Regesten** zur Geschichte der Rheinlande aus dem vatikanischen Archiv. Hrsg. von **H. V. Sauerland**. Bd. I—IV (1294—1362). 1902/7. Mk. 59,50.

DRUCK: P. HAUPTMANN, BONN.



8

Die
philosophischen Ansichten
von
Rázi und Tusi

(1209+ und 1273+)

mit einem Anhang:

**Die griechischen Philosophen
in der Vorstellungswelt von Rázi und Tusi.**

Aus Originalquellen übersetzt und erläutert

