

**EINFÜHRUNG IN DIE HÖHERE
GEISTESKULTUR
DES ISLAM**

**GEMEINVERSTÄNDLICH
DARGESTELLT VON**

MAX HORTEN
PRIVATDOZENT F. SEMIT. PHILOLOGIE

2005

SA

7890

VON FRIEDRICH COHEN BONN 1914



VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

M. Horten

Die philosophischen
Systeme der spekulativen
Theologen im Islam

nach Originalquellen dargestellt

XIII und 666 Seiten

Mk. 18.—

M. Horten

Die Gottesbeweise
bei Schirázi (1640 †)

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie
und Theologie im Islam

Aus dem Arabischen überfetzt und erläutert

Mk. 2.80



Julius Oppolzer
1939.



EINFÜHRUNG
IN
DIE HÖHERE GEISTES-
KULTUR DES ISLAM



ERLEBUNG
IM
DIE HÖHERE GEISTES-
KULTUR DES ISLAM



EINFÜHRUNG
IN
DIE HÖHERE GEISTES-
KULTUR DES ISLAM

GEMEINVERSTÄNDLICH DARGESTELLT

VON

MAX HORTEN

PRIVATDOZENT FÜR SEMITISCHE PHILOGIE

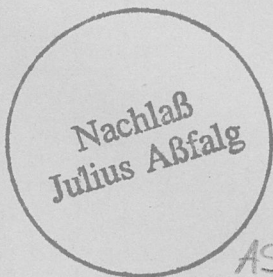
BONN 1914
VERLAG VON FRIEDRICH COHEN





055A 7890

Alle Rechte vorbehalten.
Copyright 1914 by Friedrich Cohen, Bonn.



ASSF 556

Ohlenroth'sche Buchdruckerei, Georg Richters, Erfurt.



Inhalts-Verzeichnis.

	Seite
Chronologisches Verzeichnis der Eigennamen	X
Vorwort	XI
A. Die Propädeutik zur Philosophie, die Logik	1
B. Die eigentliche Philosophie.	
I. Metaphysik.	
a) Erkenntnistheorie	3
Überblick, Erfahrung, Deduktion, reine Erfahrung, Erkennen als Inhaerens, Wahrheitskriterium (subjektives und objektives), Erkennen und Modi, Universalienfrage, Wahrheitsbegriff, Diversität und Homogenität der Dinge als indische Form des Universalienproblems durchgeführt durch das ganze Gebiet der Philosophie, Kontraria und Kontradiktoria, Basra gegen Bagdad, Realismus und Nominalismus, Mittelglieder beweisen die Kontrarität, generische und spezifische Verschiedenheit, Determinierung des Erkenntnisaktes, sekundäre Probleme.	
Das System der Wissenschaften	19
b) Die allgemeinsten Begriffe.	23
Sein und Individualität, momentweise Existenz, Irrlehre des Ahdab, Substanzen und Akzidenzien (im einzelnen aufgezählt) sind momentane Dinge (Basra und Bagdad), Ausfluß des Seins und Lichtes aus Gott, Weltgesetz des Averroes, Vernichtung der Dinge, Formen nicht-seiender Dinge, Fortdauer, Einzelding und Individuum, Formen des Seins, Seinsweisen (akwān), Bewegung als Seinsweise, Wesenheit und Dasein, Inhaerenz des Daseins unmöglich, Kontingenz (Zufälligkeit), Identität von Dasein und Wesenheit, Opposita, Ähnlichkeit und Verschiedenheit, Zusammensetzung und Trennung, Determiniertheit und Indeterminiertheit, Veränderung, Bewegung als Inhaerens, Richtung, atomistische Bewegung, Substrat, Substanz und Akzidens (in seinen verschiedenen Arten), das unkörperliche Inhaerens, Ver-	



nichtung und Momentaneität der Akzidenzien, ihre Diversität, Inhaerens und Modus, Raum, Zeit, Kausalproblem, Kritik der Kausalvorstellungen durch die orthodoxen Theologen (Okkasionalismus), liberaltheologische Kausallehren, besondere Gesetze der Ursachen, qualitative Ursachen, Adaequatheit (Gleichheit) zwischen Ursache und Wirkung, Bewegung als Ursache, Wesen der Bedingung und des Hindernisses, die natürlichen Konsequenzen, eine Art der Wirkungen.

II. Die Einzelgebiete der Philosophie.

1. Gott.

- a) Die Existenz Gottes 61
- b) Das Wesen Gottes 64
- c) Die Eigenschaften Gottes 66
- d) Das Wirken Gottes 69

Gott und Mensch, Praedestination, Weltzweck, Notwendigkeit oder Freiheit des Schaffens und Wirkens, Nichtsein als Wirkung Gottes, die Objekte der göttlichen Tätigkeit.

2. Die Geisterwelt 72

Logosideen (Logos als Erkennen und Wollen Gottes eine circumgöttliche Welt bildend), die Engel als subsistierende Ideen und als körperliche Wesen gedacht.

3. Die Seelen.

- a) Die Seele der Sphaeren 74
- b) Der Mensch 74
- 1. Die geistigen Funktionen 75

Erklärung des Denkens als sich aktualisierende Potenz, die Arten des Intellectes, Geist mit seinen zehn Funktionen identisch, denknotwendiges Erkennen, Denken durch qualitative Ursache erklärt, Okkasionalismus, formelle Hinsicht, Objektion, Umfang und Arten des Erkennens, reflexives Erkennen, Wissen unser Handeln normierend, Freiheit des Willens und Kausalität, Mensch als Erschaffer seiner Handlung, Objekte unserer freien Tätigkeit, Praedestination, Einheit der Handlung, Unterordnung derselben unter Gott.

2. Die sensitiven Funktionen 89

Anima sensitiva, Pneuma, Lebensprinzip, seine Funktion, sein Substrat, Seelenwanderung, sinnliche Wahrnehmung, Erschauen Gottes (visio beatifica), das Wesen der Lustempfindung, optische Theorien,



akustische Wahrnehmung, Lehre von den Gefühlen, das sinnliche Streben (Objekt und formelle Hinsicht), Gefühle als Privationen.

4. Die Körperwelt 96

Lehre von der Ewigkeit der Welt, eine islamische Weiterbildung aristotelischer Ideen, Emanationslehre, Stellungnahme des Averroes, der eine Harmonie mit den Theologen herbeizuführen sucht, schroffe Stellungnahme der Theologen, gleichzeitige Vernichtung der Atome, Systeme über die Natur der Körper, Vorrherrschen naturwissenschaftlicher Lehren bei den Theologen, Theorien über das Wesen der Körper, Bestandteile der Körper, Atomistik, Aufbau der körperlichen Substanz, Räumlichkeit, durch deren Vermittelung die übrigen Akzidenzien inhaerieren, Inhaerenzen, Modi, Impuls (innere Kraft im Körper), Qualitäten, die anaxagoraäische Lehre von der Verborgenheit der Dinge; Naturkraft, ein für die Atomisten unfäßbarer Begriff, Leichtigkeit und Schwere als Impulse erklärt, Erzeugen natürlicher Konsequenzen (neuer Vorgänge) durch den Impuls, astrologische Vorstellungen.

5. Hyle (erste Materie) und Form (Wesenheit) 107

Die Lehre von einer ersten Materie, von den Philosophen (der griechischen Richtung) angenommen, von den Theologen bekämpft, ebenso von Suhrawardi.

Anhang: Die praktische Philosophie, die Ethik 108

Streit zwischen natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit, Verantwortlichkeit für die Konsequenzen unserer Handlungen, Erschaffung neuen Seins durch den Menschen, Wiederkehr des Geschehenen, Pflicht zur Spekulation.



Chronologisches Verzeichnis der Eigennamen.

750 Dirár, Nağğár	1024 Abdalgabbár
840 Bišr	1037 Avicenna
845 Nazzám	1038 Bagdádi
849 Alláf	1068 abu Rašíd
850 Muammar ibn Kulláb	1111 Gazáli
865 Tumáma	1191 Suhrawardi
869 Karrám. Gáhiz	1198 Averroes
870 Kindi	1204 Maimonides
880 Saḥḥám	1210 Razi
915 Gubbái, Náši, Rawendi	1248 Kifṭi
920 Haiját	1273 Tusi
929 Kabi	1283 Kazwini
933 abu Hášim	1355 Īǧi
935 Ašari	1406 ibn Haldún
950 Farábi	1437 Murtada
977 Saimari	1640 Schirazi
1010 Ahdab	

Vorwort.

Nicht für die Fachleute ist dieses Buch geschrieben. An sie hatte ich bei der Abfassung meiner „Probleme“ und „Systeme“ der spekulativen Theologen gedacht. Die Originalquellen kamen dort mit ihren eigenen Worten in möglichst getreuer Wiedergabe des Gedankens zur Geltung. Die Übersetzung war dabei so gehalten, daß der sachliche Zusammenhang der Probleme wenigstens zwischen den Zeilen zu ersehen war. Daneben möchte ich eine kurze Einführung für solche schreiben, die nicht als Fachleute an die Probleme der höheren Geisteskultur im Islam herantreten und daher wohl zunächst auf manches Ungewohnte stoßen. Daß diese sich in möglichst bequemer und schneller Weise in jene uns heute so fern liegende Gedankenwelt einleben möchten, habe ich nach bestem Willen zu erstreben versucht. Neues „Material“ enthält diese Darstellung also nicht. Sie will nur einiges des bereits bekannten verwerten, um den Weg zum Studium dieser Spekulationen zu ebnen. Dabei spielt der Inhalt der Gedanken die Hauptrolle. Wer die betreffenden Lehren vertreten hat, wurde nur gelegentlich angedeutet und ist aus den zitierten Quellen leicht ersichtlich. Diese Zusammenstellung von Problemen soll daher nicht bedeuten, daß sie alle von allen oder auch nur von der größeren Anzahl der spekulativen Denker verteidigt worden seien. Man kann vielmehr behaupten, daß von jeder Lehre gelegentlich auch das Gegenteil aufgestellt worden ist. Es soll nur gezeigt werden, in welchen



Fragen und Gedanken man sich im Islam (besonders ca. 800—1100 und zum Teil bis heute) bewegt, d. h. welches die Hauptprobleme der philosophischen, theologischen, mystischen und naturwissenschaftlichen Spekulation im Kulturbereiche des Islam, besonders des östlichen, sind.

In der mittelalterlichen Denkweise im Islam sind die metaphysischen Lehren die Grundlage, auf der sich die Erkenntnis der einzelnen Teile des Weltganzen (von Gott bis zur ersten Materie) aufbaut. Die Theorien über diese sind Anwendungen und Konsequenzen jener Prinzipienwissenschaft der Metaphysik. Eine Einführung, die den Schlüssel zum Verständnisse dieser Geisteskultur enthalten will, muß daher vor allem die metaphysischen Voraussetzungen klarstellen. Um so mehr kann sie bei dem Eingehen auf die Einzelwissenschaften (die Lehren von den Teilen des Weltganzen) abkürzen. Sie hat nur die Art der Anwendung der metaphysischen Grundanschauungen anzugeben und besondere Schwierigkeiten zu erläutern mit Zurückstellung des Selbstverständlichen. Der mit diesen Vorkenntnissen Ausgerüstete ist dann in der Lage, ein einzelnes System zu beurteilen und zu würdigen, auch wenn in demselben wiederum neue Lehren oder Modifikationen bekannter auftreten. Sie fallen jedenfalls nicht aus dem großen Rahmen dieser Denkart heraus und können daher aus Analogien und inneren Beziehungen zu bekannten Denkweisen verstanden werden. — Selbst solche, die mit der griechischen Philosophie vertraut sind, werden in der islamischen Geisteskultur auf manches Neuland stoßen, wie es auch mir in den arabischen Quellen ergangen ist, bis mir ein Einblick in die indische Philosophie alle Rätsel löste (Momentaneität des Seins, Diversität der Dinge = Sautrantika; Realität des Nichtseins, Inhaerenz

= Vaiśeṣika usw.)¹. Die islamische Geisteskultur ist in ihren höheren Teilen, d. h. Philosophie, spekulativer Theologie, theoretischer Mystik und Naturphilosophie, nicht einfachhin identisch mit dem Hellenismus, sondern eine Weiterbildung desselben durch hinzukommende persische (die konträren Reihen: Licht—Finsternis, Leben—Tod, Gut—Böse usw., das Lebende ist seinem Wesen nach lebend . . .) und indische Ideen. Beim Studium dieser Gedanken erlebt man also den Reiz, in eine ganz neu und eigen geartete Gedankenwelt einzutreten.

Während man in einer historischen Darstellung philosophischer Systeme den Überblick über ihre zeitliche Entwicklung gewinnt, hat man in einer systematischen Darstellung den Einblick in den innern Zusammenhang der Gedanken. Beides muß sich gegenseitig ergänzen. Da man ferner in einer geschichtlichen Darstellung den innern Aufbau der Systeme nur kurz andeuten darf, so ist es wünschenswert, daß man von dieser aus auf eine systematische verweisen könne. Daher möge diese sachliche Zusammenfassung als eine Vorarbeit für eine spätere Geschichte der Philosophie im Islam angesehen werden. Auch sie will trotz ihrer Systematik nur historisch verstanden werden. Der für die Geisteskultur des Islam interessierte Leser möge es sich also nicht verdrießen lassen, sich in die vorliegenden Gedanken zu vertiefen, auch wenn sie ihm inhaltlich als unmöglich vorkommen. Ohne diese Philosophie ist die höhere Geisteskultur des Islam nicht

¹ Auch das zweifache Nirwana (das brahmanische: Versenkung der Einzel- und Teilseele in die Allseele und, das buddhistische: Versinken des Einzelseins in das bestimmungslose, absolute Allsein, auch als Vernichtung bezeichnet) findet sich häufig.

zu verstehen, ebensowenig wie das christliche Mittelalter ohne die Scholastik. Die Sucht nach systematischem Aufbau und die Freude an der Spekulation durchdringen das ganze Geistesleben jener Zeit, und ohne Einblick in jene können wir dieses nicht in derselben Weise vor unserem geistigen Auge wiederaufleben lassen, wie es einst lebendig war.

Ein weiterer Zweck dieser Einführung soll sein, das Verständnis der Originalquellen zu erleichtern. In meinem Buche: Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam¹ (Bonn 1912) habe ich eine größere Anzahl solcher Originalquellen vorgelegt. Sie bieten in ihrer seltsamen Auffassungsweise dem Verständnisse größere Schwierigkeiten als griechisch-philosophische Schriften der arabischen Gelehrten. Daher könnte diese systematisch zusammenfassende Erörterung vielleicht zweckmäßig sein.

Die Reihenfolge der Probleme wird uns von den verschiedenen islamischen Systemen in verschiedener Weise

¹ Hier nur selten zitiert (Abkürz.-Syst.). Die Grundlage dieser Arbeit ist zum größten Teile: Horten: Die philosophischen Probleme der spekulativen Theologie im Islam; Bonn 1910 (Abgekürzt Pr.), selten Horten: Verzeichnis philosophischer Termini im Arabischen (Abgekürzt: Verzeichnis) in: derselbe: Die spekulative und positive Theologie des Islam; Leipzig 1913 (S. 123—383). — (š) š = sch (in einigen Transskriptionen), ħ = ch formell (ein auf Aristoteles und Plato zurückgehender Ausdruck) = wesentlich, sachlich, den Kern der Sache treffend, bestimmt, — materiell demgegenüber = unwesentlich, unbestimmt, nicht direkt beabsichtigt. Die Akzentbezeichnung einiger Eigennamen gibt den modern-arabischen Ton wieder. Zur Erleichterung der chronologischen Übersicht wurde ein dementsprechendes Verzeichnis der Eigennamen angefügt. Die Zahlen bezeichnen (meistens nur approximativ) das Todesjahr.

dargeboten. Dieses Rohmaterial muß also in systematischer Weise aufbereitet und geordnet werden. Sonst ist es unmöglich, einen klaren Überblick zu gewinnen. Es wäre ein Mangel an einheitlicher Stoffdisponierung, wollte man die Disposition eines jeden Systemes auch seiner Darstellung zugrunde legen. Auf der anderen Seite dürfen die von jedem Denker ausgesprochenen Gedanken zur Disposition der Wissenschaften nicht verloren gehen. Ihr Ort, sie darzustellen, ist jedoch die Erkenntnistheorie, also der logisch-metaphysische Teil. Sie dürfen nicht als Grundgedanken der Darstellung selbst dienen, die dadurch verwirrt und ungenießbar würde. In diesem Sinne finden sich in dieser Studie am Ende des erkenntnistheoretischen Abschnittes einige solcher Dispositionen, nach denen sich jeder leicht das ganze Weltbild des betreffenden Denkers vor Augen führen kann.

Bonn, den 2. Dezember 1913.

M. Horten.



Die erste Aufgabe der Wissenschaft ist es, die
 Natur der Dinge zu erkennen. Dies geschieht
 durch die Beobachtung der Erscheinungen
 und die Aufstellung von Gesetzen, die
 diese Erscheinungen erklären. Die
 Wissenschaft ist also eine systematische
 Erforschung der Naturgesetze.
 Die Naturgesetze sind die Gesetze,
 die die Natur beherrschen. Sie sind
 unveränderlich und allgegenwärtig.
 Die Wissenschaft ist die Kunst,
 diese Gesetze zu entdecken und
 zu erklären.

Die Wissenschaft ist die Kunst, die Naturgesetze zu entdecken und zu erklären.



A. Die Propaedeutik zur Philosophie, die Logik¹.

Die Definition (Pr. 47, 22) ist vollkommen, wenn sie systematisch geordnet (das Spezifische dem Generischen subordinierend) und mit dem Objekte vertauschbar ist. Nur wenn die wesentlichen Bestimmungen des zu definierenden Dinges in der Definition enthalten sind, ist diese Kongruenz erreicht, so daß man das eine für das andere einsetzen kann.

Neben den Urteilen, die von realen Dingen Reales (oder auch Logisches) aussagen, gibt es solche, die rein logisch sind (Pr. 56, 2 ff.), z. B. die negativen und Einreihungsurteile, die einen Begriff in einen andern einordnen oder einen universellen einem weniger allgemeinen überordnen, z. B. Zaid ist ein Mensch und Mensch ist Genus des Zaid und das Kennzeichen einer Mitart vor andern innerhalb eines

¹ Die streng aristotelische Logik wurde von den islamischen Philosophen stufenweise vertieft, indem (nach Kifti) Kindi die Lehre vom Syllogismus und Beweise entwickelte, Farabi die Voraussetzungen dieser, nämlich die Lehre von den logischen und realen Kategorien, der Hermeneutik und Topik, und Avicenna die gesamte Logik, indem er sie enzyklopaedisch darstellte, alle wichtigen Fragen eingehend diskutierte und in manchem Punkt neue Lehren aufstellte. Da ihre Grundzüge bekannt sind, ist eine besondere Darstellung nicht erforderlich. Nur einzelne Andeutungen der Logik der Theologen mögen hier Platz finden.

Genus, z. B. des Menschen vor dem Pferde innerhalb des Begriffes: Tier angeben.

Die Deduktion beweist eine Behauptung aus allgemeinen und unter diese subordinierten spezielleren Prinzipien. Daher ist sie in diesen und in der in ihnen wirkenden Konsequenz angreifbar (Pr. 48, 25), während eine Evidenz nicht aus Prinzipien schließt. Über sie kann man daher nicht in der gleichen Weise diskutieren. Daß neben der griechischen Logik (Pr. 155, 17 als philosophische bezeichnet) noch eine andere in Geltung war — ich vermute einen Einfluß der Nyāya-Philosophie — geht aus folgenden Lehren hervor: Eine besondere Erkenntnisart ist die „Einteilung einer Gruppe in Partikularia“ d. h. die Ableitung partikulärer Erkenntnisse aus einem allgemeinen Prinzipie, z. B.: Jeder Frevel ist sittlich verwerflich. Dieses (eine individuelle Tatsache) ist ein Frevel. Folglich ist dieses (hic et nunc) sittlich verwerflich. In der aristotelischen Logik ist dieser Schluß ein Syllogismus mit partikularem Untersatze (empirischen Inhaltes). Man würde ihn nie „Einteilung einer Gruppe“ (d. h. eines Universale) nennen. Zu einem Wissen wird jener Schlußsatz dadurch, daß er sich aus der inneren Konsequenz (Pr. 155, 26) seiner Praemissen notwendig ergibt. Diese bildet also das Wesen des Denkens (von Murtada und seiner Schule klar erkannt). Auch der bekannte Einwand: der Obersatz sei nur dann wahr, wenn der Schlußsatz zutrefte, der Syllogismus sei also eine petitio und ein circulus, wird gelegentlich aufgestellt und widerlegt (Distinktion des notwendig und des statistisch-zufälligen Allgemeinen). „Einteilung“ bedeutet vielfach auch die vollständige Induktion (die alle möglichen Fälle restlos betrachtet), „Auflesen“ (Sammeln, *istikrā* — *kara'a* lesen —) die unvollständige, die in

dem Falle einer unbestimmt („negativ unendlich“) großen Anzahl von Einzelfällen auf Grund von nur wenigen schließen muß, und „Vergleich“ den Analogieschluß.

B. Die eigentliche Philosophie.

I. Metaphysik.

a) Erkenntnistheorie.

Alláf gibt in seiner Stellungnahme zum Erkenntnisproblem die herrschenden Lehren seiner Zeit (ca. 850) an, die zu denen des folgenden Jahrhunderts in großem Gegensatze stehen (Gubbái- a. Rašíd; indische Einflüsse). Er zeigt wie Empirie, (Induktion) und Syllogismus zusammengehören, wie unser Denken empirisch und aprioristisch zugleich ist (Syst. 251). Das folgende Jahrhundert verschärft die Gegensätze um ein Bedeutendes. Die skeptischen Einflüsse der Sumanija sind hier zu nennen, unter deren Banne die islamischen Theologen zu kommen Gefahr liefen (sensitivistische Einflüsse, bereits zur Zeit des Alláf). Gubbái vermochte sich nicht widerspruchlos aus den Schwierigkeiten herauszuwinden (Syst. 417 f.), während sein Sohn abu Hášim zu einem extremen Realismus gelangte (ib. 417) und andererseits sogar den Syllogismus zu kritisieren versuchte (ib. 406 — er sei eine Tautologie). Abgesehen von den Fragen nach der Subjektivität oder Objektivität der Allgemeinbegriffe (Nominalismus und Realismus) ergab sich folgende Schwierigkeit. Wir erwerben uns dadurch Kenntnisse, daß wir Erfahrungstatsachen mit allgemeinen Denkprinzipien zusammenbringen und dadurch zu neuen Schlüssen gelangen. Alles erworbene Wissen wäre also mit Hilfe denknotwendiger

Prinzipien deduziert (Alláf). Demgegenüber stellen die späteren (Gubbái, a. Hášim, Abdalgabbár, Murtada; Pr. 57, 26) die Frage auf, ob es nicht reine Erfahrung als Wissen gebe, d. h. ein solches erworbenes Wissen, das nicht mit Hilfe apriorischer Denkgesetze abgeleitet sei, keine „Wurzel“ in unserer in sich denknötigen Prinzipienwelt besitze — und bejahten dieselbe. Zweifellos stehen hier die Grundelemente unseres Denkens in Frage. Mit der hier zum Ausdruck kommenden empiristischen Tendenz vergleiche man die sachlich wohl teilweise mit ihr in Beziehung stehende Leugnung der natürlichen Kausalität bei Ašari und Gazáli (die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung läßt sich nicht nach unseren apriorischen Denkgesetzen normieren; sie ist nicht analytisch-deduktiv, sondern synthetisch-induktiv) und die an Hume erinnernde empiristische Geschichtsauffassung von ibn Haldún.

Murtada (Pr. 58, 8) stößt bei dieser Untersuchung auf die bekannte Schwierigkeit des Aristoteles. Analysiert man unser Wissen (auch das „erworbene“), so gelangt man zu einem denknötigen, d. h. zu absolut ersten Prinzipien. Andernfalls würde sich ein regressus in infinitum ergeben. Dann könnte unser Erkennen aber nicht wirklich werden, da es von dem Zurücklegen eines Unendlichen abhinge. Dieses „kann aber nicht durchschritten werden“. Somit kommt Murtada wieder zu der Auffassung des Alláf zurück, daß auch das induktive, „erworbene“ Erkennen nicht ohne erste (deduktive) Prinzipien sein kann — ein interessanter Kreislauf der Entwicklung, der zeigt, wie heiß man bemüht war, die letzten Probleme unseres Denkens zu lösen. Den ganzen Kreis der Möglichkeiten von Lösungen erschöpfte man, bis man zum Ausgangspunkte zurückkehrte.

Das Erkennen wird vielfach (Pr. 47, 13. 49, 27) nach der

Lehre von der Inhaerenz (Muammar u. Vaiśeṣika) aufgefaßt. Es ist ein unkörperliches Inhaerens. Seine Funktion ist die, daß es das Fragen und Suchen beseitigt. Das Wahrheitskriterium ist dann, das Ruhens¹ der Seele im Erkannten, so daß alles weitere Suchen und Fragen beseitigt ist. Dieser Maßstab ist ein rein subjektiver, was Gubbái und a. Hášim als Mangel empfanden. Siefügten daher das andere Kriterium (der Kongruenz mit der Außenwelt) hinzu: Das psychische Inhaerens (der Erkenntnisinhalt) muß dem entsprechen, „wodurch das Ding ist“ (wodurch es seine Existenz und Wesenheit hat, der Wesensinhalt, id quo est). Dann ist seine Kongruenz mit der Außenwelt hergestellt. Dieser das subjektive Kriterium mit dem objektiven verbindende Standpunkt wird auch von Ašari („Deutlichwerden des Dinges entsprechend dem, wodurch es existiert“, also seinem objektiven Inhalte) zum Teil gebilligt. Er nähert sich dem der Griechen: „Das Wissen ist das direkte Erfassen der Wahrheit (d. h. des eigentlichen Inhaltes der Dinge) durch die Seele“, „Die reale Wesenheit des Dinges (Pr. 47, 21) wird im Erkennen zu dem Erkenntnisinhalte, durch den das Erkennen zustande kommt (intellectus intelligendo fit intellectum, d. h. zwischen Subjekt und Objekt stellt sich eine Wesensgleichheit ein, in der die Wahrheit erreicht wird)“. Murtada hält die Auffassung Gubbáis für adaequater. Auf das subjektive Moment des „Ruhens im Erkannten“ (als wesentliche Bestimmung des Wissens (Pr. 53, 1 unt.) will er nicht verzichten. Dieses ist jedoch nicht das letzte

¹ Dieses wird nach Abdalgabbár und Saimari nicht durch das Wissen selbst, sondern durch einen besonderen Modus derselben bewirkt (Pr. 53, 15; 54, 1). Gahiz kritisiert: „Auch ein Irrtum kann die Ruhe der Seele bewirken“ (Pr. 54, 22).

Wort in der Frage, sondern verhält sich wie der Anfang des Weges. Derselbe muß noch durch andere Momente vervollkommenet werden.

Eine andere Form des Universalienproblems ist die Modustheorie des a. Hāšim. Die Allgemeinbegriffe sind für ihn Modi der Dinge. Was wir von den Dingen erkennen, ist nicht der Seinsgehalt der individuellen Substanz, sondern deren Wesensbestimmungen, Genus, Spezies usw. Diese sind Modi jener in sich indistinkten Substanz, die keine andere Funktion ausübt, als Träger aller hinzukommenden Bestimmtheiten zu sein (Festgabe an Cl. Bäumker 1913, S. 46). Sachlich ist also das, was wir nach a. Hāšim von den Dingen erfassen, identisch mit dem, was nach den Philosophen der Inhalt unseres Erkennens ist (das materielle Individuum ist unerkennbar, nur seine intelligibelen Bestimmungen, das universelle Wesen, gehen in unsern Geist über), nur die Auffassungsweise ist verschieden.

Aus dem Gesagten geht hervor, daß sich um den Wahrheitsbegriff der große Kampf bewegte. Diese Frage wurde als wesentlich empfunden, ein Beweis dafür, daß die Spekulation jener Zeit nicht an der Oberfläche der Probleme haften blieb, sondern in die Tiefe zu steigen versuchte. Daß es sich bei der Wahrheit des Erkennens um ein Entsprechen unserer Gedankenwelt mit der Außenwelt handelt, ist für alle selbstverständlich. Man bemühte sich nur darum, Kriterien aufzufinden, die anzeigen, wann ein wahres Erkennen vorliegt. Neben den genannten Kriterien suchte man nach weniger subjektiven. Gubbái stellte als solches das (nachprüfende) Experiment und die logische Evidenz auf. So gelangte man zu drei Maßstäben, 1. dem Gefühle der Ruhe im Erkannten, 2. dem primaeren Erkenntnisakte der Evidenz (vgl. die idea clara et distincta

bei Descartes) und 3. die Erfahrung. Auch die Übereinstimmung mit der sittlichen Norm wurde an dieser Stelle genannt (Pr. 50, 4).

Dadurch befand man sich zugleich in dem Probleme nach dem Entstehen des Erkennens aus seinen Quellen. Diese sind in erster Linie (für die theistische Auffassung, nach der Gott alle Vorgänge in der Welt hervorbringt) Gott — der entweder nur den Anfang des Erkennens oder den ganzen Erkenntnisvorgang erschafft — die logische Evidenz unserer Begriffe und Prinzipien und die Erfahrung. Da ferner der Sitz des Denkens im Herzen ist, könnte die Naturkraft desselben das Erkennen mit physischer Notwendigkeit erzeugen (Pr. 50 f.). Der Erkenntnisvorgang kann also unter einer vierfachen Notwendigkeit stehen, einer metaphysisch-transzendenten (dem Wirken Gottes) einer logischen, psychologischen und physisch-physiologischen. Man war sich also bewußt, daß er keine freie Willenshandlung ist (Pr. 50,6), außer bei demjenigen, der eine ethische Pflicht durch denselben erfüllt.

Besondere Arten des Erkennens sind Traum und Offenbarung. Beide sind übernatürliche Formen desselben, in denen der Mensch mit der göttlichen Welt in Beziehung tritt und Dinge erschaut, die ihm mit natürlichen Mitteln unerkennbar sind. Er erschaut im Traume also Mysterien, indem er mit der Engelwelt in Verbindung tritt, die ihm das mitteilen, was auf der verborgenen Tafel steht (Farábi), oder durch direkte Eingebung Gottes, oder durch das Pneuma. „Dieses (ZDMG 67, 478, 38) hat seinen Sitz in Blutstropfen inmitten des Herzens, der Verstand, der den Traum versteht, im Gehirne. Sobald der Mensch in Schlaf versinkt, dehnt sich sein Pneuma, das sonst an



die Seele gefesselt ist, aus und wird gleich einer Leuchte oder Sonne. So sieht er durch die Wirkung des Pneumalichtes und der Strahlen Gottes die vom Traumengel ihm gezeigten Gesichte“. Die Erklärung des Traumes soll durch Analogie, Induktion, Vergleichung, Vermutung den Wortsinn bringen, die Ausdeutung desselben den tieferen, mysteriösen Sinn. Durch Segensworte kann man die böse Bedeutung eines Traumes abschwächen. Gegen die vom Teufel kommenden Träume wird geraten, dreimal nach links auszuspucken, dreimal Gott um Hilfe anzurufen und sich auf die andere Seite zu legen (l. c. 480 A, 4).

Eine eigenartige Form der erkenntnistheoretischen Spekulation, der Universalienfrage, zeigt sich in dem Kampfe um die Diversität der Dinge besonders in den Schulen von Basra und Bagdad (ca. 900—1000). Unser Denken faßt die Gegenstände der Außenwelt in Gruppen zusammen (die Arten). Diese stehen wiederum untereinander in verwandtschaftlicher Beziehung, d. h. sie fallen unter gemeinsame Genera (vgl. die arbor porphyriana). Die Frage lautet nun, ob diese unsere Universalbegriffe wahr sind, d. h. ob ihnen Wirklichkeiten in der Außenwelt entsprechen. Im bejahenden Falle sind die Dinge innerlich verwandt, fallen unter gemeinsame Kategorien, haben also wenigstens Teile ihrer Wesenheiten, wenn nicht den ganzen Wesensinhalt gemeinsam (Thesis von Basra), — im verneinenden fallen die Dinge vollständig auseinander, haben nichts gemeinsam und unsere Erkenntnisse sind rein subjektive Illusionen (vgl. das System der Sautrantika — danach Pr. 87, 10 z. verb. — Mit der griechischen Skepsis darf diese Form derselben nicht verwechselt werden; — Thesis von Bagdad). Jede der beiden Schulen suchte nun aus dem ganzen Gebiete des Wissens Gründe für ihre

Thesis herbeizuholen: Bagdad Beispiele, die für die Diversität sprechen, Basra solche, die diese widerlegen. Letzteres ging darin soweit, daß es fast den Anschein hat, es wolle alle Gegensätze der Dinge aufheben und ineinander fließen lassen. Die Thesen lauten im einzelnen 1. die Falschheit ist von der Wahrheit wesentlich verschieden (Pr. 47, 10). Wenn Bagdad mit dieser vermeintlichen Evidenz den Sieg davongetragen zu haben glaubte, so entgegnete Basra: Wahrheit und Falschheit sind wesensgleich. Sie stimmen in der Basis überein und unterscheiden sich nur durch hinzutretende Differenzierungen (Akzidenzien würde die griechische Richtung sagen; vgl. Archiv f. Gesch. d. Phil. 24, 434). Murtada entschied: Subjektiv sind beide Erkenntnisfunktionen identisch. Nur die Relation zum äußeren Objekte — in dieser beruht die Wahrheit — wechselt, indem dieses mit unserm Bewußtseinsinhalte das eine Mal übereinstimmt (Wahrheit), das andere Mal nicht (Falschheit, Irrtum). Beide sind also Kontraria (die unter ein Genus fallen), nicht Kontradiktoria — so lautet die Formulierung vielfach (Pr. 50, 12). Da diverse Dinge nicht auf einer Entwicklungslinie stehen können, gehen sie nicht ineinander über. Das erworbene Wissen kann daher nicht zu einem denknwendigen werden (da beide divers sind). Basra: Freilich kann das mit Evidenz erkannte nicht noch erworben werden, da man das, was man besitzt, nicht mehr erwerben kann. Unser Erkennen ist aber eine generische Funktion, die sich nach hinzukommenden Bestimmungen differenziert, z. B. bezüglich der Art und Weise, also in primaerer und abgeleiteter. Da diese beiden Arten im Genus gleich sind, können sie Phasen einer Entwicklung sein, daher kann das abgeleitete sich zum primaeren entwickeln. — Dieser Denkweise liegt ein extremer Begriffs-



realismus¹ zugrunde (Realität alles Generischen in das das Spezifische gleichsam eingetragen wird), der von der älteren Schule (Alláf, Gubbái, a. Hášim) nicht in derselben extremen Weise vertreten wurde. Für sie besteht das Wissen nicht in einem Generischen, das durch eine „Eigenschaft“ differenziert und dadurch zum Wissen wird (Pr. 53, 25).

2. Alle Wissenschaften sind divers (Kabi; Pr. 60, 9) — wesensgleich (Basra), 3. Zwischen (scheinbar) kontradiktorischen Dingen konstruierte man (Basra) Mittelglieder, die deren kontraere Natur, also innere Verwandtschaft, erweisen sollten. Zwischen Ruhe und Bewegung ist ein solches Mittelglied, nämlich der Zustand im ersten Augenblicke der Existenz, in dem das gerade erschaffene Substrat sich weder bewegt noch ruht (Pr. 66, 15). Ruhe und Bewegung sind also nicht divers, sondern kontraer, ebenso Wollen und Nichtwollen (Abneigung) durch das Mittelglied des parteilosen Zurseitestehens (Pr. 170, 23). 4. Kontraer sind Sein und Nichtsein, welches letztere also etwas Positives darstellen muß und mit dem Sein im Genus verwandt ist (Pr. 71, 14). 5. Ruhe und Bewegung (ib. 83, 14) sind divers (Kabi u. Gubbái) — sie bilden beide eine Kategorie (a. Hášim); denn (Murtada) durch dieselbe (generische) Realität tritt der Körper bald in Bewegung, bald in Ruhe, je nachdem jene Realität bald in dieser, bald in jener Weise differenziert wird. Sie sind also kontraer (85, 6). Die Richtung ist ihr gemeinsames Genus, unter dem sie „Mitarten“ sind (Pr. 91, 1). Bagdad: Bewegungen ver-

¹ Die nominalistischen Reaktionen blieben nicht aus. Nur in den Worten soll nach Náši (Pr. 85, 19) die Ähnlichkeit der Dinge, d. h. die Universalía beruhen.

schiedener Richtungen, auch wenn sie auf einer Strecke stattfinden, sind *divers* (ib. 92, 19; 93, 17). Verbindung und Trennung haben dasselbe (generische) Wesen (92, 24; Murtada). 6. Die Bestimmungen des sittlich Guten und Bösen bewirken die Diversität der betreffenden Dinge, z. B. zweier Bewegungen (Bagdad) — nur die qualitative Verschiedenheit nach Murtada (und Basra). 7. Innere Zusammensetzung und Juxtaposition (ib. 94, 17) haben ein Genus, von dem ausgehend sie sich differenzieren durch die Differenzen des schwer und nicht schwer Lösbaren. Um es zu vermeiden, zwei Dinge als wesensverwandt anzuerkennen, identifiziert Kabi beide, da er sie nicht als *divers* hinstellen kann. Eine andere Bagdader Auffassung (wohl nicht auch von Kabi; ib. 96, 2): sie bilden generische Verschiedenheiten, sind also *divers*. 8. Glaube (Überzeugung) und Wissen sind *divers* — Basra: kontraer oder Mitarten (subkontraer; Pr. 155, 1 ff. von Murtada sehr klar formuliert. Das Genus entwickelt sich in „einer bestimmten Hinsicht“ bedeutet: es zerfällt in Kontraria resp. Mitarten. Danach ist die Erkenntnistheorie des a. Rašid zu verstehen: Archiv f. Gesch. d. Philosophie, Bd. 24, 433 bes. 434 unt.). Der Autoritätsglaube kann sich in (sicheres) Wissen verwandeln (Pr. 156, 19), d. h. eine Art verändert sich zu einer andern innerhalb eines Genus, nämlich der „Überzeugung“ (d. Glaubens, Fürwahrhaltens, in dessen Umfang alle Erkenntnisarten als Mitarten fallen). Eine Kontrarietät wird jedoch nicht angenommen (Pr. 157, 19). 9. Die Deduktion aus einem Prinzip und dieses Prinzip selbst, also seine Intuition, sind kontraere Erkenntnisse (Gubbāi — gegen a. Hāšim; Pr. 158, 6) — ebenso die Spekulationen über zwei verschiedene Dinge (ib. Z. 12). 10. Fürwahrhalten und Ver-

mutung sind ebenso divers wie Fürwahrhalten (Genus der Erkenntnisvorgänge) und Wollen — Murtada gegen a. Hášim. 11. Freude und Ärger sind divers — nach Gubbái (auch wohl Kabi; ib. 161, 22) ebenso die Reue (165, 1). 12. Wille und Widerwille¹ (ib. 167 unt., 170, 12, 172, 4). 13. Wunsch und Wille sind nach a. Hášim (Basra) divers nach Bagdad nur individuell verschieden, im Wesen identisch (ib. 168, 23). 14. Entschluß und Wille (ib. 169, 1). 15. Parteiloses Abseitsstehen soll zu Wille und Widerwille zugleich kontraer sein (ib. 170, 25). 16. Eine Umkehrung der prinzipiellen Stellungnahme der Schulen scheint in der Thesis über die Fähigkeiten des Handelns vorzuliegen (Pr. 178, 30) indem Basra ihre Diversität ausspricht, Bagdad ihre Homogenität (sie seien Mitarten). Ebenso verhalten sich nach Kabi Fähigkeit und Unfähigkeit kontraer — nach Murtada wie habitus und privatio, also kontradiktorisch. 17. Hemmung und Fähigkeit sind kontraer; denn erstere ist keine Privation der letzteren (Pr. 185, 18) — entgegen der Schule von Basra: Hemmung ist Mangel an Kraft, steht dieser also kontradiktorisch — divers entgegen. 18. Unfähigkeit ist Kontrarium der Fähigkeit (ib. 185, 21). Auch Bagdad (ib. 186, 2) gibt hier die Kontrarietät zu. Daher muß eins von beiden (nach dem metaphysischen Gesetze der Kontraria) immer vorhanden sein. Abu Hášim konstruierte mittlere Zustände zwischen den Gegensätzen: Fähigkeit—Unfähigkeit; Ausführen (Beginnen) einer Handlung und Ablassen von ihr (193, 23; 186, 9); Wollen—Nichtwollen (ib. 186, 10; 170, 23) wie auch (durch seine Modi)

¹ Die Kontrarietät wird (170, 12) dadurch nachgewiesen, daß der Widerwille als etwas Positives dargetan wird. Wäre er rein privativ, soläge ein kontradiktorisch-diverses Verhältnis vor.

zwischen Sein und Nichtsein. 19. Leben und Tod (199, 20); Tod und Macht des freien Handelns (nach Kabi kontraer; ib. 200, 5). 20. Die Gefühle der Sättigung durch Speise und Trank sind der betreffenden Begierde kontraer, nach Murtada divers als Privationen der Begierde (215, 12). 21. Die Atome, einzelne oder alle (ib. 222, 12) Farben (nach Kabi divers wie Gutes und Böses — hier klingen die kontraeren Reihen des Parsismus: Licht — Finsternis usw. an — nach andern kontraer; ib. 233, 20), Geschmack und Geruch (diverse oder kontraere Arten enthaltend; 236, 3), Klänge (238 f.), Impulse (242, 245, 6).

Demgemäß wird die Lehre von der Verschiedenheit der Dinge ausgebildet und begründet. Nach den einen beruht sie auf einer Negation (Pr. 86, 10) — sie verhalten sich also kontradiktorisch und divers — nach den andern auf einer Position — beide Gegensätze stehen sich wie positive Größen auf gemeinsamer Basis, dem Genus, gegenüber, die Kontraria.

Da das Erkennen sich zu allen Objekten an und für sich indifferent verhält, muß ein determinierendes Prinzip vorhanden sein, das es im gegebenen Augenblicke auf einen bestimmten Gegenstand hinweist. Als solches determinierende Agens wird je nach den Systemen Gott, die in uns wirkende Physis (Gáhiz, Tumāma), das sich anbietende Objekt, ein Modus usw. angegeben. Es liegt hier also eine Notwendigkeit vor, da jede causa adaequata mit Notwendigkeit wirkt. Ebenso enthält der vollkommene Beweis etwas Notwendiges, Zwingendes (die innere Konsequenz). Wie ist es dann aber möglich, daß manche zu falschen Resultaten kommen, da die richtigen doch notwendige Wirkungen von Ursachen sind? So gelangte man zur Unterscheidung der absoluten und relativen



Notwendigkeit (Pr. 54, 4). Erstere liegt im Erkennen nicht vor.

Der Erkenntnisweg geht von der sinnlich wahrnehmbaren Welt aus. Er beginnt also nicht bei den abstrakten Begriffen, um unbekümmert um die uns umgebende Wirklichkeit Theorien zu konstruieren — dies hat man dem Altertum und Mittelalter häufig vorgeworfen, und zwar zu Unrecht —, sondern geht von der Erfahrung¹ aus. Dies gilt nicht nur von den Naturwissenschaftlern, wie Eilh. Wiedemann häufig nachgewiesen hat, sondern auch von den Philosophen und Theologen. Farábi geht bei seinen metaphysischen Theorien von den konkreten Dingen aus (Ringstein, 1. Anf.) Avicenna beobachtet die Natur, stellt Experimente an, um ihre Gesetze und ihr Wesen zu erfassen. An medizinischen Beobachtungen sammelte er ein umfangreiches Material. In Isfahan errichtete er eine Sternwarte, um die Berechnungen der Griechen nachzuprüfen. Um zu einer Lokalisierung der inneren Sinne im Gehirne zu gelangen, schloß man in durchaus moderner Weise aus den Ausfallserscheinungen bei Verwundungen des Kopfes. „Die Funktion einer Seelenkraft ist gestört, wenn eine Verletzung an ihrem Lokalisationsorte eingetreten ist.“ Ist z. B. der Hinterkopf verletzt, so funktioniert das Gedächtnis nicht mehr. Folglich ist dieses in den Hinterkopf zu verlegen (Farábi: Buch der Ringsteine, S. 70).

Dabei tritt zugleich auch der Fehler jener Wissenschaft zutage. Die Beobachtungen waren oft ungenau und durch eine vorgefaßte Theorie bestimmt (wie im genannten Falle der inneren Sinne). Man liebte es ferner, auf Grund be-

¹ Auch die kontinuierliche und hinreichend beglaubigte Tradition über Erfahrungstatsachen ist Erkenntnisquelle (Pr. 58, 17).

schränkten Beobachtungsmaterials allgemeine Hypothesen zu konstruieren. Der Medizin Avicennas wurde dies besonders vorgeworfen. — Die Theologen folgen den Philosophen und Naturwissenschaftlern auf deren Gebieten, solange die religiöse Frage nicht berührt wird. Physikalische Lehren und Methoden werden von ihnen bereitwilligst angenommen. — Neben der Stoffaufnahme von außen, der Empirie, gilt auch dessen innere Verarbeitung durch Vermutung (Aufsuchen des Mittelbegriffes), Meinung und Syllogismus als Erkenntnisquelle. Nach diesem subjektiven Erkenntniswege unterscheidet man denotwendiges (evidentes) und abgeleitetes („erworbenes“) Wissen, und man diskutierte viel darüber, ob die einzelnen Lehren, z. B. die Gotteserkenntnis (Pr. 144), denotwendig oder erworben seien (ib. 153, 8). Dieses Erwerben kann nicht vor sich gehen, wenn nicht erste, unableitbare Prinzipien in unserm Geiste vorhanden sind (*habitus primorum principiorum intelligibilium*; Pr. 153, 20 vgl. Alláf).

Die reine Skepsis trat im Islam selten auf, wenn auch eine gemäßigte viel vertreten war. Eine solche könnte man in der Leugnung der Kausalität bei den orthodoxen Theologen sehen. Die erste wurde dem Islam durch die griechische (Gleichwertigkeit von Beweis und Gegenbeweis) und indische Philosophie (Sumanija, nur die Sinne können Erkenntnis geben) vermittelt. Die Widerlegung derselben weist gewöhnlich auf den inneren Widerspruch der Skepsis hin, die ihre Thesis als sicher beweisen wollen, zugleich aber behaupten, es gebe kein sicheres Wissen. Sie negiert sich also selbst. Die Form, in der sie in Bagdad (Kabi, Pr. 48, 5) bekannt war (vgl. Protagoras, Gorgias, aber auch Madhyamika), besagt: Die Dinge besitzen keine reale, eigentliche Wesenheit. Alles ist Phaenomen. Murtada



begegnet sogar dem Einwande der Sophisten: „Auch unsere eigene Thesis (der Leugnung der Erkenntnismöglichkeit) behaupten wir nicht mit Sicherheit, sondern nur als Zweifel“ — indem er fragt: „Seid ihr dieses Zweifels sicher?“ Eine bejahende oder verneinende Antwort besagt etwas Sicheres, widerlegt also den Skeptizismus. Zweifeln sie aber an ihrem Zweifel, so ist eine weitere Diskussion unmöglich. — Viele fanden die Angreifbarkeit der Skepsis darin, daß ihre Thesis nicht evident (Pr. 54, 14)¹ — dann wäre keine Diskussion möglich —, sondern deduktiv erweisbar ist. Die einzelnen Teile der Deduktion lassen sich dann bekämpfen. — Der Skeptizismus unterscheidet sich ferner dadurch, daß er teils jedes evidente Erkennen leugnet — und zwar auf Grund einer Evidenz, was also deduktiv nicht angreifbar ist (Abdalgabbár; sich aber selbst widerspricht) — teils jedes deduktive. Dann muß er dies deduktiv beweisen, — was sich also auch deduktiv angreifen läßt. — Auch die subjektivistische (griechische) Form der Skepsis war bekannt: „Die Wesenheiten der Dinge sind das, was jeder einzelne Mensch von ihnen auffaßt. Der Mensch ist also das Maß aller Dinge.“ Als Beweis werden die Sinnestäuschungen angeführt, die häufig behandelt werden. Ihre Beweiskraft gegen die Objektivität unserer Erkenntnis wird jedoch nicht zugegeben. Gerade deshalb, weil wir Irrtümer unserer Sinne korrigieren können, müssen wir ein Wahrheitskriterium besitzen, das den Maßstab der Kritik abgibt, also ein sicheres und wahres Erkennen ist.

Das Erkennen ist eine positive Funktion. Als solche kann

¹ Als sichere Basis des Erkennens erschien den Bagdadensern die unmittelbare Evidenz der Selbsterkenntnis. Sie schließt den Skeptizismus aus (vgl. cogito, ergo sum). Eine Diskussion könne mit diesem überhaupt nicht geführt werden.

sie wie jede reale Bewegung nicht auf ein negatives Objekt gerichtet sein. Wie ist also das Erkennen einer Negation zu verstehen? Während a. Hášim ein objektloses Erkennen als möglich annahm, unterschieden andere ein solches mit rein logischem und realem Objekte (Pr. 55, 21; 56, 1). — Das Vergessen wird als ein positives Inhaerens oder als Privation des Wissens oder als organischer Fehler im Sitze des Wissens, dem Herzen aufgefaßt (Pr. 56, 24).

So sehr die ältesten Theologen, die „Väter des Islam“, die Spekulation verboten, so sehr verteidigten dieselbe die späteren. Man ging sogar soweit, dieselbe zur religiösen Pflicht zu machen, weil sie zum wahren Glauben hinführe, Kabi und a. Hášim leugneten sogar, daß in ihr Dinge enthalten sein könnten, die dem koranischen Glauben gefährlich seien (Pr. 57, 8).

Sind zwei Gedanken kontraer¹, wenn sie Kontraeres besagen, z. B. daß weiß und daß schwarz demselben Substrate inhaeriere? Kabi und Gubbái bejahen es. Murtada: Beide Gedanken können gleichzeitig in unserem Geiste sein. Sie sind subjektiv also nicht kontraer, da sie gleichzeitig demselben Träger inhaerieren, wohl freilich objektiv (Pr. 61, 16). — Wie verhält sich Erkennen und Leben? Kann auch in leblosen Dingen Erkennen vorhanden sein? Viele (Pr. 62, 3) behaupten es, während die meisten es leugnen. Es sei allerdings keine evidente (gegen Kabi) sondern nur eine induktiv erweisbare Wahrheit, die sich auch anders verhalten könne. Daß auch leblose

¹ Deduktion und Intuition (Pr. 158, 4 u. oben) werden als kontraer, also unter ein Genus fallend, sich aber an einem Subjekte ausschließend aufgefaßt.



Dinge von Gott das Inhaerens des Erkennens erhalten, birgt keinen Widerspruch in sich. Für den Träger eines Inhaerens wird ja nur gefordert, daß er eine Substanz sei. Die weitere Bestimmung des Lebens ist keine Vorbedingung der Inhaerenz. — Das distributiv ins einzelne gehende Erkennen wird dem kollektiv betrachtenden gleichgestellt (Pr. 62, 12), ihre Verschiedenheit jedoch dunkel geahnt.

Der einmal zur Erkenntnis Gelangte kann nicht mehr in Unwissenheit verfallen! (Pr. 62, 20). Es ist ein ganz eigentümlicher Beweis, der für diese den Tatsachen leider widersprechende Thesis erbracht wird. Die Unwissenheit würde den Verstand vernichten; denn sie ist ein Inhaerens, das dem Wesen des so entwickelten Verstandes widerstreitet. Der Verstand wird nun aber von Gott in jedem Momente neu ins Dasein gerufen. Das die Vernichtung herbeiführende Inhaerens kann ihm also nicht anhaften, er muß immer wissend bleiben. Von dem gegebenen Momente aus, in dem ihm von Gott das Sein momentan erteilt wird, kann der Verstand sich dann weiterbewegen, d. h. zur Erkenntnis neuer Ursachen gelangen. Gott unterstützt ihn darin, indem er ihm immer von neuem das Dasein verleiht, den Verstand also gleichsam „immer weiter bewegt“. Unter diesem helfenden Einflusse Gottes vermag der Verstand sich auch selbst bis zum Erfassen der letzten Ursache (Gottes) zu bewegen, und er wäre dazu sogar dann imstande, wenn er kontinuierliche Existenz besäße, d. h. wenn Gott ihm nicht in jedem Augenblicke durch Verleihung des Seins unterstützte, also aus eigenen Kräften, vorausgesetzt, daß Gott den Anfang der Bewegung gemacht hat. Nach anderer Lehre ist der Verstand nur passiv. Er muß dort im Erkennen innehalten, wo ihn Gott durch

Verleihen des Seins hingestellt hat. Eine weiterführende Eigenbewegung ist unmöglich.

Wir können eine Erkenntnis in uns wieder aufleben lassen, auch ohne daß wir uns ihren Beweis nochmals vorführen. — Das Erkannte ist eine Einheit, die als solche weder vermehrbar noch verminderbar ist (Pr. 64, 10). Eine Vermehrung des Wissens ist also keine Steigerung vorhandener Inhalte des Bewußtseins, sondern eine Hinzufügung neuer, eine Addition, keine Intensitätszunahme (vgl. die griechische Lehre: die Wesenheiten der Dinge verhalten sich wie die Zahlen. Sie können dieselben bleibend keine größere Intensität annehmen). — Die Grundgesetze des menschlichen Handelns (synteresis) liegen in der Natur unseres Verstandes auch ohne Offenbarung (Pr. 65, 22). — Das Nichtsein (ib. 80, 1) ist nicht direkt, sondern nur indirekt (durch Rückschluß aus dem Sein) erkennbar.

Das System der Wissenschaften.

In dem Probleme der Ordnung der Wissenschaften bilden die Philosophen einen schroffen Gegensatz zu den Theologen, z. B. Murtada 1437 † dem Zaiditen, und İgi 1355 † usw. Die in diesem Probleme verfolgte Tendenz ist, den Nachweis zu erbringen, daß alle Bereiche des Wißbaren von unserm Erkennen erfaßt werden, — daß also kein Gebiet des Wirklichen außer acht gelassen bleibt. Die Anlehnung dieser Frage an die Erkenntnistheorie ist damit deutlich. Man will die Gewißheit haben, daß unser Erkennen der ganzen Fülle der Dinge kongruent ist. Die Einteilungen erfolgen naturgemäß nach dem Objekte. Dazu treten bei den Philosophen die drei Abstraktionsgrade, der physische, der von der individuellen Materie absieht, der mathe-



matische, der die individuelle und physische ausschaltet, und der metaphysische, der das Unkörperliche betrachtet. Durch die Logik wird der Geist für die wissenschaftliche Tätigkeit vorgeschult (Propaedeutik). Da neben diesen theoretischen die praktisch-ethischen Disziplinen stehen, so ergibt sich das Bild A Propaedeutik (Logik), B Philosophie I theoretische, a) Physik, b) Mathematik, reine und angewandte (d. h. Astronomie als angewendete Geometrie und Musik als angewendete Arithmetik), Metaphysik II praktische, individuelle Ethik, Familie, Dorfgemeinde, Stadt, Staat (Recht).

Von andern Auffassungen gingen die Theologen aus. Das gesamte Wirkliche zerfällt in Substanzen und Akzidenzien. Daneben besteht jedoch noch das schemenhafte Sein der Dinge vor ihrer realen Existenz, das Nichtsein, das in einem geringen Grade auch real ist. Daraus entsteht die Gruppierung (bei Murtada, auch *Ígi*): I. Das Seiende; a) Substanzen, b) Akzidenzien; II. Das reale Nichtseiende. Dabei gruppiert man das Nichtseiende (anhangsweise) hinter die Substanz¹ und behandelt unter den Akzidenzien das gesamte Gebiet der Physik (körperliche Akzidenzien) und Psychologie², abgesehen von den prinzipiellen Fragen, die die Griechen in der Metaphysik besprachen. — Man (Pr. 51, 7) teilt auch ein in I. Selbsterkenntnis (die nur

¹ Im Grunde ist hier seine richtige Stelle; denn das Nichtsein ist keine Substanz, da es den Dingen inhaeriert, noch im eigentlichen Sinne ein Akzidens, da es sein Substrat vernichtet (Pr. 71, 21), worauf es nur in substanzieller Weise fortbestehen könnte. Es ist also ein Mittelding zwischen Substanz und Akzidens. (Syst. 468, 5; Pr. 98, 25).

² Vgl. die neunzehn verschiedenen Gruppen der Akzidenzien (Pr. 99, 5 ff.).

von Gott erschaffen sein kann, weil die Erkenntniskraft sich nicht selbst zur Tätigkeit bringen kann — keine Potenz kann sich selbst aktualisieren — die erste Funktion des Denkens eine Schöpfung Gottes sein muß), II. Welt-erkenntnis, die a) denkwertige (darunter soll auch die erstmalige und wiederholte, dabei identifizierende Sinnes-erkenntnis fallen) und b) erworbene, aus Prinzipien oder Erfahrung abgeleitete.

Eine Einteilung, die sich bei den älteren Theologen historisch entwickelte (daher ohne logische Klarheit ist) lautet: 1. Einheit Gottes, 2. Gerechtigkeit Gottes (Freiheit des menschlichen Willens), 3. Vergeltung (Himmel und Hölle), 4. Namen Gottes und andere Bestimmungen (des göttlichen Wirkens), 5. Ethik (Gutes fördern, Böses hindern).

Suhrawardi 1191 †, der Plato des Islam, teilt ein: I. die Logik; 1. die Erkenntnisse im allgemeinen und die Definition, 2. die Beweise und ihre Prinzipien, 3. die Widerlegung der Sophismen; II. die eigentliche Philosophie; 1. „die göttlichen Leuchten“ (metaphysische Begriffe und Gottesbeweis), 2. die Ordnung des Seins (Gott und die Emanation der Geister aus Gott), 3. die Art der göttlichen Tätigkeit (anfangsloses und absolutes Erschaffen), 4. die Arten der Körper (die niedere Welt) und Anhang: positive Theologie, Eschatologisches. Sein späterer Schüler, der aber über die Grenzen seines Lehrers hinausging, Schirazi 1640 † disponiert¹: „Die vier geistigen „Reisen“ führen

¹ Horten: Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardi: Halle 1912 S. 2 u. Index; ferner Horten: Das philosophische System von Schirazi; Straßburg 1913 S. 2, 3 (nach seiner Enzyklopädie: „Die vier Reisen“).

I. von den Geschöpfen zu Gott (philosophische Gotteserkenntnis), II. von Gott zu Gott innerhalb Gottes (Theologie), III. von Gott zu den Geschöpfen (Weltleitung und Wirken Gottes) und IV. mit Gott innerhalb der Geschöpfe (Psychologie, die das Göttliche, Geistige in der Materie erforscht und aus Gott heraus die Natur verstehen will, nicht wie die Peripatetiker aus der Natur selbst).

Die Umgrenzung des Objektes der einzelnen Wissenschaft bot manche Schwierigkeiten. Das Objekt ist das Bestimmende. Jedes besondere Objekt erfordert also eine eigene Wissenschaft. Dennoch finden sich in einer Wissenschaft manchmal viele Objekte! Diese müssen dann innerlich zusammenhängen, so daß sie im Grund ein wesentliches Objekt (mit demselben Grundgedanken) ausmachen (Kabi, Begriff des formalen Objektes). Fallen sie auch im Grundgedanken auseinander, so sind die entsprechenden Wissenschaften als zwei Arten aufzufassen (Pr. 52, 20). — Man disputierte auch darüber, ob Wissen oder Überzeugung den größeren Umfang habe, welches von beiden also Genus sei, welches Spezies. Da ein Wissen nicht ohne Überzeugung sein kann, diese aber ohne Wissen, hat letzteres einen engeren (spezifischen) Umfang (Pr. 53, 11).

Das Problem der formellen Hinsicht, unter der man ein Objekt betrachtet, wurde von Murtada klar erkannt (Pr. 59, 9). Verschiedene Hinsichten verhalten sich wie „Verschiedenheiten des Wesens“. Betrachtet man ein und dasselbe materielle Objekt also unter diesen verschiedenen Gesichtspunkten, so vollzieht man wesentlich verschiedene Erkenntnisakte, da die eigentlichen Objekte derselben im Wesen verschieden sind. Nach

diesen Objekten sind dann auch die Wissenschaften einzuteilen¹. — Daß wir denselben Gegenstand in einer Hinsicht also erkennen, in einer andern ignorieren können, ist damit klar (Basra).

b) Die allgemeinsten Begriffe.

Das *Sein*. Der umfassendste Begriff unserer Gedankenwelt ist der des Seins. Dieser muß also in stark metaphysisch gerichteten Systemen das Hauptobjekt der Spekulation bilden und nach der Verschiedenheit des Seinsbegriffes sind die Systeme als verschieden anzusehen. Bei Farábi wird er der Individualität gleichgesetzt (Ringsteine 1) bedeutet also das *konkrete Sein*, da nur das Einzelding real ist (Leugnung der platonischen Ideen, aristotelischer Einfluß). Das Universelle hat nur in unserem Geiste ein Dasein. Den Dingen kommt das Sein wie ein Inhaerens zu. Dabei besteht aber der Grundsatz, daß nur einem *realen* Substrate ein *reales* Inhaerens anhaften kann. Das Verhältnis des Daseins zu seinem Substrate (der noch unrealen Wesenheit) kann also kein eigentliches Inhaerenzverhältnis sein. Es ist die *Kontraktion* eines Universellen zu einem Partikularen, einem Individuum. Als man in der weiteren Diskussion unter Sein das *allgemeine* Dasein verstand, das allen wirklichen Dingen zukommt, ergab sich, daß es der Wesenheit

¹ Das materielle Objekt ist hier nicht ausschlaggebend. Dies ist auch der Gedanke des Ausspruches Murtadas: Die Wissenschaften unterscheiden sich wesentlich nur durch ein „begrifflich erkennbares“ Ding, d. h. das *objectum formale*. Stimmen sie in beiden Objekten überein, so sind sie wesensgleich (Pr. 60, 10).

in haerieren¹ müsse. Da dieses nun unmöglich ist, kam Schirazi 1640 † zu der Lehre, Sein und Wesenheit seien im Individuum identisch, nur in ihren Begriffen verschieden. Die Dinge sind Erscheinungsformen des Seins, nach den pantheistischen Mystikern: Manifestationen des absoluten Seins (Gottes). Ein Inhaerens, das der Wesenheit keine innere Bestimmung hinzufügt, ist das Sein auch bei den spekulativen Theologen (Pr. 103, 19). Die Verwandtschaft ist jedoch nur eine äußerliche, ihre beiderseitige Basis eine verschiedene, wie aus der Lehre von der Momentaneität erhellt.

Eine dem griechischen Denken durchaus fremde Lehre, die sich in verschiedenen Formen durch die Diskussionen der Theologen hindurchzieht, ist die von der Momentaneität des Seins (Sautrantika): Das Sein tritt zu den Wesenheiten der Dinge hinzu, verläßt dieselben im folgenden Augenblicke, um darauf sofort wiederum ihnen zu inhaerieren. Das Sein existiert also diskontinuierlich (gleichsam kinematographisch) in den Dingen — indem Gott es ihnen verleiht. Letztere Bestimmung ist die erforderliche islamische Umbildung jener indischen Idee für die theistische Weltanschauung des Islam. Nach ihrer ursprünglichen (atheistischen) Auffassung tritt das Sein aus sich ohne einen schaffenden Gott zu den Dingen hinzu, verläßt sie momentan wieder usw. Sogar ein Theologe des Islam (Ahdab) ließ sich von dieser Idee so sehr bestricken, daß er sie ohne Ausgleich mit der theistischen

¹ Diese Inhaerenz wird nach nicht-griechischen Vorstellungen (s. unt.) durch eine besondere Realität vermittelt. Legt man dieser eine selbständige Funktion bei, so kann sie aus sich Dasein und Wesenheit verbinden. Der Schöpfer ist dann ausgeschaltet (Pr. 66, 1; 100, 8; 218, 1 ff).

Lehre des Islam in ihrer ursprünglichen Form aufstellte: „Die Dinge treten durch das Inhaerens des Seins (nicht durch Gott) ins Dasein. Dieses haftet an den Dingen durch das Inhaerenzverhältnis, eine besondere Realität.“ Die andern hielten ihm entgegen: „Das Wirklichwerden des Dinges ist ein Vorgang, der nur durch ein wirkendes Agens (Gott) ausgeführt werden kann“ (Pr. 66, 1; 100, 8; 218, 1.) Diese Lehre des Ahdab (ca. 1010) ist wie die des Rawendi 915 † als eine Apostasie aus dem Islam aufzufassen und wird entwicklungsgeschichtlich wohl eine große Bedeutung gehabt, eine energische, Richtung bestimmende Reaktion hervorgerufen haben.

Nach der Lehre einiger (Pr. 67, 4; 69, 4) existieren die Substanzen also nur scheinbar kontinuierlich. In dieser theistischen Form gleicht diese Lehre der von der conservatio, als creatio continuata gedacht. Beide sind jedoch im innersten Wesen verschieden; denn die conservatio rerum in esse ist eine kontinuierliche. Wenn das Sein dem Dinge auch von außen durch Emanation aus Gott zukommt und in jedem Augenblicke ausbleiben könnte, so fließt es doch aus Gott ohne Unterbrechung. Eine Diskontinuität des Seins ist in der Emanations- und Schöpfungslehre nicht notwendig gegeben.

Nach der Lehre weitester Kreise im Islam (z. B. der Ašariten Pr. 68, 12) existieren die Akzidenzien¹ jedoch sicherlich diskontinuierlich, wenn auch die Substanzen ein kontinuierliches Dasein haben (was wie gesagt

¹ Das Sein ist ein Inhaerens des Seienden (außer in Gott). Wenn ein Akzidens also dauernd existierte, müßte ihm ein Inhaerens anhaften, was unmöglich ist; denn nur die Substanz kann Träger von Akzidenzien sein. Ein accidens accidentis gibt es nicht.

nur einige bestreiten), z. B. unsere Erkenntnis- und Bewußtseinsinhalte (Pr. 56, 29), ferner auch unser Verstand (Pr. 62, 21; 63, 2), dem Gott in jedem Momente das Sein von neuem mitteilt, ferner unter den Akzidenzien¹ z. B. die Farben (ib. 68, 17), Seinsweisen (ib. 80, 28; 83, 20), Bewegung und das sich Berühren der Körper in der Ruhe (ib. 83, 24), Zusammensetzung von Atomen und Körpern (Kabi; ib. 96, 15). — Eine Aufzählung der Basrener von momentan existierenden Akzidenzien (ib. 101, 7) lautet: 1. Klang, 2. Schmerz, 3. Spekulation², 4. Begierde, 5. Abneigung (die Einteilung

¹ Der Grundgedanke lautet (Ašari): Die Dinge bedürfen, um fortzuexistieren, keiner erhaltenden Tätigkeit Gottes, nicht der *continuata creatio*. Ferner kann sie Gott, der nur eine positive Tätigkeit mit dementsprechend positivem Resultate ausüben kann, nicht vernichten. Wenn also Akzidenzien empirisch nachgewiesen werden können, die vergehen, so müssen sie durch sich und aus sich vergehen, also momentweise ins Nichts versinken, um sofort wieder von Gott erschaffen zu werden. Die liberale Richtung opponiert (Pr. 70, 7) gegen diese Lehre. Auch mit der Lehre von der Inhaerenz hängt diese zusammen: „Wäre die Eigenschaft mit einem nur momentanen Sein ausgestattet, dann müßte sie der Substanz auf Grund eines besonderen Inhaerens („Idee“), des realen Inhaerenzverhältnisses, anhaften. Weil sie aber ein kontinuierliches Sein besitzt (Murtada), ist jenes Inhaerens nicht erforderlich.“ — Der Ausdruck: „erneuern“ (ib. 80, 28) bedeutet das momentweise neu auftretende Dasein. Nach den bedeutendsten Vertretern aller Richtungen (Basra, Bagdad und Ašari; Pr. 98, 30) gehört es sogar in die Definition des Akzidens, daß es nur momentan existiert resp. nicht in derselben Weise wie die Substanz. So sehr waren diese indischen Gedanken (im bewußten Gegensatze zu den Griechen ib. 98, 27) in die Köpfe der Theologen eingedrungen (100 unt. 210, 7, 217, 27).

² Murtada sucht (Pr. 160, 21) empirisch die Momentaneität der Spekulation nachzuweisen: Sie wird, wie wir durch Selbst-

scheint also zu sein I. Erkenntnisvorgänge; a) äußere Wahrnehmung, b) innere Empfindung, 3. geistiges Erkennen; II. Willensbewegungen, positive und negative im sinnlichen Wollen: Lust, Unlust = Begierde, Abneigung), zu denen Alláf noch hinzufügte 6. Bewegung, 7. Wollen (ib. 170, 30), 8. Ruhe, 9. Lebensvorgang und 10. Überzeugung (nach Abdalgabbár). Die Erweiterung jener ersten Aufzählung dehnt die Momentaneität also aus auf das Gebiet der physischen Vorgänge (Bewegung — Ruhe), des unbewußten Lebens und geistigen Wollens (zu II. oben). — Die Willensfreiheit (Pr. 184, 14) wird daneben als momentan existierend genannt, ebenso das Lebensprinzip (198, 13 Kabi), Wahrnehmung (202, 4), der Modus der Wahrnehmung (Auffassung des a. Hášim; ib. 202, 12), die Eigenschaft derselben (Murtada; ib. 204, 21; 207, 5: wenn sie kontinuierlich existierte — Kabi —, könnte sie nur durch ein Kontrarium vernichtet werden), Neigung und Abneigung¹ (214, 11), Bewegung und Ruhe, (219, 1), der Ruhezustand der Erde, der ein in jedem Momente zu erschaffender Modus sein soll (229, 13), Farbe (ib. 232, 16), Klang (232, 27; 234, 17; 238, 23 ff.), Geschmack und Geruch (236, 3), Feuchtigkeit

beobachtung konstatieren können, nicht durch ein Kontrarium oder ein anderes Agens vernichtet, sondern erlischt in sich, verfällt also aus sich ins Nichtsein und entsteht unvermittelt wieder neu. Sie besitzt also nur ein momentanes Dasein. Nur das kontinuierlich Existierende wird durch äußere Agenzien vernichtet (vgl. 171, 1, 207, 10).

¹ Wichtig ist der Beweis für diese Behauptung: Von beiden kann das Lebewesen zugleich frei sein. Es geht also nicht von dem einen zum andern in kontinuierlicher Entwicklung über — dann läge ein kontinuierliches Sein vor —, sondern wird momentan von beiden entblöbt und darauf wieder mit ihnen behaftet.

und Trockenheit (241, 19 — entgegen der Lehre von Basra), äußerer Impuls (244, 16 — der innere Impuls hat kontinuierliches Sein vgl. 248, 1).

Neben den genannten großen Grundgedanken der Weltanschauung, dem der kontinuierlichen und diskontinuierlichen Seinsemanation, sind ferner zu nennen: 1. die Lichtemanation eines Suhrawardi (Licht bedeutet das notwendige und geistige Sein, Finsternis das kontingente und materielle; Gott strahlt die geistige Welt, das Reich der Ideen und Seelen in die Materie hinein — Vereinigung von Parsismus und Plato) —, 2. die absolute Seinsemanation eines Schirazi 1640† (alle Dinge sind durchaus einheitliche Entwicklungsstufen des Seins; Wesenheit und Sein ist im Einzelding identisch; die relative Seinsemanation, die sich nur auf das Dasein, nicht auf die Wesenheit erstrecken soll, Lehre der Philosophen, wird abgewiesen, da auch die Wesenheit in den Kreis des Seins gehöre als Abgrenzung in demselben) —, 3. die pantheistische Seinsemanation vieler Mystiker (Gott entwickelt sich zur Welt; es gibt nur eine Substanz, nur ein Wirkliches, Gott; alles sogenannte Geschöpfliche sind Manifestationen, „Eigenschaften und Namen“ Gottes) — und 4. den Grundgedanken des Weltbaues bei Averroes¹: Alles was in einer Kategorie zufällig und nicht wesenhaft (per accidens) ist, wird von einem Wesen verursacht, das dieses wesenhaft und notwendig (per se) besitzt. Das per se heiße Feuer erhitzt so alle per accidens heißen Gegenstände. Gott ist in diesem Sinne in jeder Kategorie der

¹ Horten: Die Metaphysik des Averroes; Halle 1912 S. XII bis XIV u. Horten: Die Hauptlehren des Averroes; Bonn 1913 S. 331. Der gleiche Grundsatz ist ein bekannter aristotelischer, der sich auch bei Farābi und Avicenna häufig findet.

Vollkommenheiten und Ursachen (Formal-, Wirk- und Zweckursache) das wesenhafte Sein.

Die Vernichtung eines Dinges erfolgt durch sein Kontrarium¹ oder die Mitart (Pr. 56 unt.) — die Umgestaltung der Dinge geht durch diesen Vorgang des sich Verdrängens vor sich — durch Auflösung in die Elemente (Vernichtung der Komposita), Aufhören der Seinsemanation aus Gott oder schließlich durch das Nichtsein. Dieses wird nach Art des Vaiśeṣika-Systems als etwas Reales² gedacht, das wie ein schwarzes Verhängnis über die ganze Schöpfung zugleich hereinbricht, diese vernichtet und dann selbst ins absolute Nichts versinkt. Eine heftige Diskussion wurde darüber geführt, ob die Substanzen, d. h. Atome auch einzeln vernichtbar seien. Meistens wird dies geleugnet, und zwar aus dem Grunde, weil alle Atome in der gleichen Weise zu Sein und Nichtsein determiniert sind. Würde das Nichtsein also einzelne Dinge ausschließlich treffen, so läge eine Determinierung vor, die weder aus den Dingen

¹ Als Prinzip gilt dabei: Dinge, die durch ein Kontrarium vernichtet werden, haben eine kontinuierliche Existenz, andere eine diskontinuierliche. Letzteres, das nur momentan Seiende, wird nicht durch ein Kontrarium vernichtet, da es in jedem Augenblicke aus sich selbst zunichte wird, um im folgenden Momente wieder ins Dasein zu treten (Pr. 56 unt.).

² Die Diskussionen (Pr. 71, 12, 76, 35, 77, 18) bewegen sich in den Ausdrücken: Die Vernichtung ist das Kontrarium des Seins, nicht sein Kontradiktorium. Sie wird (79, 21) als ein gleichmäßiges oder auch ein in zwei Arten (Abdalgabbar) geteiltes Genus aufgefaßt. Nach einigen (ib. 79, 30) kann sie sogar im eigentlichen Sinne inhaerieren (wie ein reales Akzidens). Nach Murtada ist sie ein Akzidens der körperlichen Substanz (Pr. 87, 7), das vor seiner Verbindung mit dieser (und auch nachher) substratlos (ib. 102, 7) existiert (dagegen Pr. 220, 5).

noch dem in sich indifferenten, durchaus homogenen Nichtsein erklärt werden kann. Die für den Islam auffällige Art und Weise, in der hier Gott als wirkendes Agens ausgeschaltet wird, weist wiederum auf Indien als Quelle hin. Die orthodoxe Richtung der Theologen konnte es naturgemäß nicht zulassen, daß Gott in dieser Weise zurücktreten sollte. Für sie ist er also das vernichtende Agens. Die Liberalen opponierten: ein reales Agens könne keine negative Wirkung hervorbringen. Man entschied schließlich, das Unterlassen der Hervorbringung des Seins sei zugleich ein Vernichten der Geschöpfe. Eine positive Tätigkeit Gottes sei zu diesem Zwecke nicht erforderlich.

Aus den Lehren über das Vergehen geht hervor, daß die Welt des Nichtseins als eine eigene Realität aufgefaßt wird. Sie ist dem Sein kontraer, also mit ihm wesensverwandt und positiv (nicht kontradiktorisch und dann rein negativ). Der Grund, weshalb ein positives Nichtsein angenommen werden muß, liegt in der Forderung, daß unser Erkennen wahr sein müsse (Pr. 72, 11). Wir denken uns nichtseiende Dinge und erstreben sie (ib. 214, 16). Folglich müssen diese irgendwie, wenn auch nur in der Welt der Schatten und Schemen, existieren. Wir könnten ferner kein Erinnern haben, wenn die vergangenen Dinge, z. B. unsere eigenen Handlungen, nicht mehr real wären. Daher ist auch das Diktum zu verstehen: der Gottesbeweis ist verschieden von dem Beweis für die Existenz Gottes. Hat man nämlich bewiesen, daß Gott irgendwie real sein muß, so ist noch weiterhin darzutun, daß er die eigentliche Existenz besitzt, nicht etwa nur im Nichtsein existiert.

Es fragt sich nun, was von den Dingen in jener Schattenwelt vorhanden ist. Die extremste Form dieser Lehre

finden wir in Bagdad (Haijât ca. 920): Das Nichtseiende ist Substanz, Individuum, Körper, Etwas, Ding z. B. „ein Mann, der auf einem Pferde reitet und eine Mütze auf dem Kopfe trägt“. Das Prinzip ist dabei: Alles, was ein Ding aus sich (aus dem Begriffe seines Wesens)¹ besitzt, muß es auch im Nichtsein schon haben, also Substanz sein, die so beschaffen ist usw. Aus diesem Prinzip polemisierte man gegen Haijât, und zwar in Bagdad selbst: Das Ding empfängt durch seine Ursache die Substantialität und anderes. Alles dieses besitzt es also noch nicht im Nichtsein (Pr. 73, 25). Nach Saimari kann auch der Modus dem Nichtseienden anhaften, obwohl derselbe in sich schon (sogar am realen Dinge) „weder seiend noch nichtseiend“ ist. — Direkt (wie durch Sinneswahrnehmung; ib. 80, 9) ist es nicht erkennbar: Seinsweisen (im generischen Sinne, ohne Spezifizierung) findet man (Pr. 85, 1) auch im Nichtsein. Auch das Lebensprinzip ist ein solches schon im Nichtsein (ib. 198, 9). Für die Theologen war dieses Problem besonders deshalb von grundlegender Wichtigkeit, weil man auf dasselbe die Lehre von der „Rückkehr“ (der Auferstehung der Leiber; der Wiederkehr des Vergangenen) basierte; (Pr. 247, 27).

¹ Weil in dem Nichtsein die „Ideen“ (Wesenheiten) der Dinge vorhanden sind, kann man sich diese Lehre mit den „Ideen“ Platons deutlich machen (Pr. 72, 10), muß dabei aber vor Augen halten, daß beide im Grunde durchaus verschieden sind; denn sie sind den islamischen Philosophen nie die Ideen der Dinge, sondern nur das Nichtseiende, d. h. die dunklen, schattenhaften Schemen der Dinge, nicht wie bei Plato das wahrhaft Seiende. Ferner darf das Nichtsein nicht mit den Lehren Demokrits zusammengestellt werden (Schreiner, Pr. 72 A 2 u. Wittmann: Festschrift für Baeumker 1913, S. 42 ff). Für den Kenner der indischen Philosophie ist die Frage nach der Quelle dieser Lehren entschieden.

Versinkt die Wesenheit des menschlichen Leibes nicht in ein reales Nichtsein, sondern in ein absolutes, so kann sie aus demselben nicht wiederum ertstehen.

Der Fortbestand der Dinge kann nach den Philosophen nur durch fortdauernde Schöpfung (Seinsemanation) erfolgen; denn die Wesenheiten der Dinge sind vom Sein durchaus verschieden, müssen dasselbe also von außen empfangen und können es auch aus sich nicht festhalten. Gott muß es ihnen also beständig verleihen, entweder kontinuierlich oder (nach Lehre der liberalen Richtung unter indischem Einflusse) diskontinuierlich (ein interessantes Beispiel für die Verschmelzung zweier wesentlich verschiedener Ideen; Pr. 67, 27). Es ist auffällig, daß die orthodoxen Theologen in ihrem Widerstande gegen die griechische Philosophie soweit gingen, die Lehre von der *creatio continuata* nicht anzunehmen. Vielleicht ließen sie sich dadurch stören, daß die Philosophen Gott als eine notwendig wirkende Ursache, die Seinsemanation also als eine notwendige Funktion bezeichneten. Es hätte aber eine kleine Umbildung genügt, auch hier der Gottheit die Freiheit zu vindizieren. Averroes hat diese Umgestaltung vollbracht. Die Ašariten lehren also: Das Bestehende bedarf zu seiner Erhaltung keines erhaltenden Agens. Die Welt kann also fortexistieren, auch wenn kein Gott vorhanden wäre (auch ib. 220, 5). Nach einigen (Pr. 70, 6) besteht die Dauer in einem besondern Inhaerens.

Der Begriff des Einzeldings ist ein zweifacher. In den materiellen Dingen (Horten: *Metaph. d. Averroes* 23, 35) besteht es neben andern Individuen der gleichen Art und wird aus der Art durch Hinzufügung der Materie kontrahiert. In diesem eigentlichen Sinne des „Individuums“ kann also nur ein materielles Ding Individuum

sein. In der geistigen Welt existieren aber ebenfalls Einzelsubstanzen, die Engel. Diese sind keine Universalien (Ideen nach Plato), sondern Einzeldinge, die Gegenstand eines Hinweises sein und von andern nicht praediziert werden können (Kennzeichen der Individualität). Wenn sie also nicht durch eine Materie kontrahiert werden, sind sie durch ihre Substanz selbst Einzeldinge. Dem Wesensinhalte nach besagt diese allerdings das, was in den materiellen Dingen die Art darstellt (Lehre Farabis über die Engel). Ihrer Existenzweise nach sind sie aber Einzeldinge (die Engel, bei denen von jeder Spezies nur ein Individuum existieren kann. Jedes neue Individuum ist eine neue Spezies).

Die Modi des Seins (Notwendigkeit, Möglichkeit, Unmöglichkeit) werden in einer metaphysisch gerichteten Philosophie naturgemäß sehr eingehend behandelt. Nach ihnen unterscheidet sich das Göttliche von dem Geschöpflichen, Gott ist der notwendig Seiende, die Geschöpfe das Zufällige, Mögliche. In der Notwendigkeit gibt es eine absolute und relative. Letztere kann unter Umständen versagen, z. B. ihre Wirkung nicht erzielen (Pr. 54, 4).

In der Lehre von den Seinsweisen fassen die Theologen die veränderlichen Seiten des geschöpflichen Wirklichen zusammen. Den Terminus: Seinsweisen kann man vielfach übersetzen mit: die Summe des veränderlichen (dem Werden und Vergehen unterworfenen) Seins, des Außergöttlichen; denn im Grunde ist nur Gott selbst unvergänglich. Die Momente, in denen sich die Veränderlichkeit der Dinge zeigt, sind vier: Bewegung — Ruhe, Verbindung — Trennung. Diese heißen also im engeren Sinne: Seinsweisen. Die Seinsweise in speziellster Be-

Horten, Geisteskultur des Islam.

deutung ist die Bewegung, wohl deshalb, weil sich in ihr vor allem die Veränderlichkeit, d. h. Unbeständigkeit, kundgibt. Daraus ergab sich nun das Problem, Ruhe und Bewegung mit den Seinsweisen zu definieren. Ihre Verschiedenheit durfte nicht verwischt werden, was geschehen wäre, wenn man sie nur als Seinsweisen definiert hätte. Man mußte also zum Verständnisse der örtlichen Bewegung¹ und Ruhe den Begriff des Ortes hinzunehmen. Ruhe ist dann also die zweite Seinsweise an dem ersten, Bewegung die an dem zweiten Orte. — Eine fünfte Seinsweise ist das Mittelding zwischen Bewegung und Ruhe (Pr. 66, 5), das den Körpern im Augenblicke ihres Erschaffenwerdens zukommt. Ferner gelten die Richtungen als empirisch-induktiv (Pr. 81, 10; 82, 5) nachweisbare Seinsweisen, die Murtada als Eigenschaften der Substanzen auffaßt. Durch Sehen oder Tasten seien sie jedoch nicht wahrnehmbar. — Eine Seinsweise kann nie eine andere erzeugen (Pr. 84, 4). Murtada argumentiert dagegen: Die Tatsachen zeigen, daß Bewegungen in Ruhe übergehen, also eine andere Seinsweise verursachen. Die Trennung ist für a. Hâšim (Pr. 93, 23) eine Resultante aus Bewegung und Abstand, nach ändern ein selbständiges Inhaerens.

Der Begriff der Wesenheit wechselt mit den Systemen. In der griechischen Richtung ist sie der mit Genus und Differenz zu definierende Inhalt der Dinge. Manchmal wird an ihm das Universelle betont — dann steht das Individuum zu ihm in Korrelation — manchmal das noch Unreale, das zum Dasein gelangen soll — dann wird ihm das Dasein gegenübergestellt. Da in Gott das Dasein die Wesenheit

¹ Die philosophische Lehre von der Bewegung fällt unter die Begriffe der Potenz und des Aktes.

ist, besitzt er neben dieser keinen besonderen Wesensinhalt. Der Ausspruch: „Gott besitzt keine Wesenheit“ bedeutet also nicht, daß er ein inhaltleeres Phantom sei. Er ist vielmehr die höchste Realität, die Fülle alles Seins. Nach Suhrawardi sind die Wesenheiten Ausstrahlungen reinen Seins („des Lichtes“) nach Schirazi 1640† Ausschnitte aus dem Sein schlechthin, Abgrenzungen in diesem. — In der von Indien beeinflussten theologischen Richtung stellt sich die Frage, ob die Wesenheiten im Nichtsein real präexistieren (Vaiśeṣika) und ob sie das Sein kontinuierlich oder nur momentan behalten (Sautrantika). Manche, so die Schule von Bagdad, leugnen die Übereinstimmung in den Dingen. Wenn wir die Dinge in Genera und Spezies zusammenfassen, ihnen also mehr oder weniger verwandte Wesenheiten beilegen, so bewegen wir uns in rein subjektiven Vorstellungen (Sautrantika). Die Leugnung der Ewigkeit und inneren Notwendigkeit der Wesenheiten (die den Theologen die göttliche Macht einzuschränken schien) formulierte ihre Thesis: Die Wesenheiten der Dinge sind willkürlich herstellbar.

Die Unterscheidung zwischen Wesenheit und Dasein zieht sich wie ein roter Faden durch die gesamte islamische Philosophie. Diese Lehre erhält, soweit bis jetzt ersichtlich, in der philosophischen Form ihre Ausprägung durch Farābī, geht darauf in die Systeme Avicennas und die von ihm beeinflussten späteren Theologen¹ über. In der älteren theologischen Richtung findet sie sich in anderer Form wieder, die jedoch bald in den Hintergrund tritt, indem sie

¹ Auch die Lehren der älteren Theologen, das Dasein sei ein unkörperliches Inhaerens (s. dieses) und füge keine neue Bestimmung zur Wesenheit hinzu (Pr. 103, 19), gehören hierhin.

sich gegenüber der philosophischen nicht behaupten kann. Der Grundgedanke der letzteren lautet: Der Erscheinungswelt steht eine Ideenwelt gegenüber. Das Individuum ist also verschieden von der abstrakten Wesenheit (Plato), oder: Dem Dasein in den realen Dingen steht die Wesenheit zur Seite. Die Vereinigung beider bildet das Außenwelt Ding (die Scholastiker). In einer eigenartigen Weise bildet nun Farábi den Übergang von der platonischen zu der scholastischen Form dieses Problems. In dem ersten Ringsteine setzt er ohne weitere Begründung Sein für Individualität ein. Ihm ist das Sein also zunächst das konkrete, individuelle Sein des Einzeldinges, das der Wesenheit von Gott verliehen wird. Dadurch wird diese ein durch Teilnahme (participatione) Seiendes. Daran anschließend disputierte man in der späteren Philosophie und der von dieser beeinflussten Theologie über das Verhältnis beider und bestimmte dasselbe als ein Inhaerenzverhältnis. Dadurch wurden zugleich die großen Schwierigkeiten dieser Gedankenbildungen klargelegt, da eine noch un reale Wesenheit nicht Träger eines realen Inhaerens sein kann. Farábi konnte diese Schwierigkeit noch nicht ganz durchschauen, da für ihn das Dasein noch das konkrete ist, seine Verleihung an die Wesenheit also eine Kontrahierung derselben zu einem Einzeldinge darstellt (die platonische Lehre). Freilich nennt er das Dasein ein Akzidens. Dieser Ausdruck ist aber im genannten Sinne zu verstehen. Erst wenn dieses Dasein universelle Natur annimmt, so daß es von Gott emanierend über alle Dinge sich verbreitend gedacht wird, kann es ebensogut diesem wie jenem Dinge inhaerieren, ist in sich also noch nicht konkret und muß von einem Träger, der Wesenheit, getragen werden. Hier stellen sich nun die Unmöglichkeiten ein, das ein Unreales Träger und Em-

pfänger eines Realen sei. Sie führten die spätere Entwicklung (Suhrawardi 1191† und Schirazi 1640†) zur Leugnung des Unterschiedes beider, so daß der Abschluß dieser Gedankenentwicklung wiederum dem Ausgangspunkte gleicht, jedoch nur in einem Teile. Schirazi identifiziert konkretes Dasein und konkrete Wesenheit, während Plato und seinen Nachfolgern die universelle Wesenheit vorschwebte. Während man also anfänglich das Außenweltliche in metaphysische Teile zerlegte (Wesenheit und Individualität — Dasein), gelangt die Entwicklung zu der Überzeugung einer vollständigen Einfachheit des Dinges bezüglich metaphysischer Bestandteile. Wesenheit und Dasein sind im Einzeldinge identisch. Die Dinge sind Erscheinungsweisen des Daseins, des absoluten Seins (der Gottheit, Pantheismus — Lehre der Mystiker) oder Emanationen desselben (Schirazi — Theismus). Das, was man vordem als Wesenheit auffaßte, ist dabei das Abgegrenztsein des Einzeldinges in dem unendlichen Meere des Seins. Nur die Gottheit ist die ganze Fülle des Seins, die Individua nur Ausschnitt, d. h. Spezies (identisch mit *essentiae*) desselben.

Die Lehre von dem Kontingenten erhält durch Farabi (Ringstein Nr. 9, wohl auch schon durch Kindi: Lehre von der kontinuierlichen Kette der Ursachen) und Avicenna eine neue, schärfere Formulierung, die sich an aristotelische Gedanken eng anschließt. Die Ursache (*causa adaequata*) wirkt nach Aristoteles notwendig. Ihre Wirkung ist also *a causa* notwendig, obwohl sie wie jede Wirkung in sich betrachtet kontingent ist, d. h. auch nicht dasein könnte. Die arabischen Philosophen nehmen nun die Bestimmung des *necessarium ab alio* in die Definition des Kontingenten auf. Dieses unterscheidet sich dadurch von

dem reinen Möglichen, das noch nicht wirklich geworden, d. h. noch durch keine causa zu einem necessarium ab alio geworden ist. Wesentlich neue Gedanken liegen in dieser Formulierung nicht vor und mit der Lehre von einer anfangslosen Schöpfung (wie man es darzustellen versucht hat) hat dieselbe nichts zu tun.

Die bedeutendste Umgestaltung des Kontingenzbegriffes erfolgte durch die Seinslehre Farábis. Das Sein ist ein äußeres Inhaerens des Dinges. Dieses ist also in sich Nichtsein. Ihm kann das Sein zukommen oder auch nicht zukommen. Aristoteles hatte nur dieses Verhältnis definiert, daß ein Ding sein kann oder auch nicht sein kann. Er hatte also nur das äußere Symptom der Kontingenz erfaßt. Farábi ging tiefer und erkannte die Ursache dieses Symptoms, die Trennbarkeit des Daseins von der Wesenheit. Für ihn bedeutet allerdings dieses Dasein zunächst nur das konkrete des Einzeldinges. Daher besteht für ihn die im weiteren Verlaufe der Philosophie so sehr hervorgehobene Schwierigkeit noch nicht: Einem Unrealen könne nichts Reales inhaerieren. Für Farábi ist das Inhaerenzverhältnis eher einer Kontrahierung der universellen Wesenheit gleichzustellen, da er Dasein mit Individualität gleichsetzt (Ringsteine 1) und dieses keine logischen Bedenken birgt.

Der Kontingenzbegriff ist daher ein relativer (Ringsteine 2). Er gilt nur von dem Dinge in Beziehung auf sich selbst. Hinsichtlich seiner Ursache ist es notwendig. Fehlt diese so ist es unmöglich. In sich ist seine Existenz weder notwendig noch unmöglich. — Eine wesentlich neue Auffassung brachte Schirazi 1640 † (in Weiterbildung von Suhrawardi): In den Dingen fallen Wesenheit und Dasein zusammen. Dennoch sind sie kontingent, d. h. sie könnten auch nicht

vorhanden sein; denn jedes einzelne ist ein Ausschnitt, ein Teil des Seins, der nicht notwendig von dem absoluten Sein abgetrennt wird. Gott ist freilich deshalb notwendig, weil in ihm Wesenheit und Dasein zusammenfallen. In ihm ist das Dasein aber die ganze Fülle des Seins, die in sich notwendig ist. Jede Identität zwischen Wesenheit und Dasein bewirkt also noch nicht das Notwendigsein des Dinges.

Diese letzte Phase der Entwicklung des Kontingenzgedankens berührt sich zum Teile wieder mit seinem Ausgangspunkte. Sie faßt das Dasein als das individuelle. Farábi hatte von platonischen Begriffen ausgehend (Gegenüberstellung von Individuum und universeller Wesenheit) das individuelle Dasein im Auge gehabt (Ringsteine 1). Er setzte es ja an die Stelle des Individuum. Schirazi intendiert ebenfalls dieses Dasein. Bei ihm hat jedoch die Wesenheit, der korrelative Begriff zu Dasein, eine andere Bedeutung gewonnen. Sie ist die konkrete Wesenheit, während sie bei Farábi die universelle war. Die Endphase dieser Entwicklung gelangt also zur Aufhebung des metaphysischen Dualismus, den die frühere Spekulation in die Dinge hineingelegt hatte (Trennbarkeit und Verschiedenheit zwischen Wesenheit und Dasein), und faßt die Dinge als einheitliche Seinsgrößen auf.

Die Grundbegriffe von Potenz und Akt (Möglichkeit und Wirklichkeit, Disposition und Funktion, Handlung) sind durch diese Beispiele klar geworden. Die weiteren, naheliegenden Begriffe: Vollkommenheit — Unvollkommenheit, Einfachheit — Zusammengesetztsein, Einheit — Vielheit, Identität — Verschiedenheit, Endlichkeit — Unendlichkeit, Veränderlichkeit — Unveränderlichkeit (Universalität — Partikularität, Individualität s. Erkenntnistheorie) sind

aus sich evident. Einzelne Besonderheiten werden im folgenden erläutert.

Die Lehren über die *Opposita* greifen tief in die Diskussionen der verschiedenen Schulen hinein, besonders in der Lehre von der Diversität der Dinge (vgl. Erkenntnistheorie). Ob zwei Dinge kontraer oder divers sind, ist für die Schulen von Basra und Bagdad eine fundamentale Frage der Weltanschauung; denn sind sie kontraer, dann besitzen sie einen gemeinsamen Wesenszug, das Genus. Unsere Erkenntnis, die beide als innerlich verwandt auffaßt, ist also eine wahre. Sind sie aber, trotzdem der Geist sie als unter ein Genus fallend auffaßt, divers, d. h. total verschieden, so entspricht unser Denken nicht den Außenwelt-dingen. Es ist also unwahr. Sodann fragte man, ob ein Ding zwei andern kontraer sein kann, wie es die Drusen und andere lehrten, oder nur einem (Lehre der Griechen und Basrenser), da die *Kontraria* die zwei größten Extreme innerhalb eines Genus sind und nicht gleichzeitig demselben Träger anhaften können. Als Beispiel für das erstere führte man das Vergessen als *Kontrarium* des Wissens und Wollens an (Pr. 55, 5, 83, 5¹, vgl. 185, 20).

Die andern Oppositionen der *contradictoria* (weiß — nicht weiß), *habitus* und *privatio* (Besitz und Nichtbesitz in einem Substrate, das die betreffende Bestimmung besitzen müßte, z. B. sehend — blind für den Menschen), und die *relativa* (*reziproca*, die sich gegenseitig fordern: links — rechts) werden häufig behandelt, meistens aber als selbstverständlich vorausgesetzt — im Anschlusse an dieses auch die *Mitarten* (*subcontraria*) innerhalb desselben Genus, die

¹ Kontraer ist hier statt kontradiktorisch zu setzen, auch ib. 83, 1.

durch Differenzen voneinander unterschieden sind, z. B. die verschiedenen Farben. — Nach a. Hášim und Gubbái (ib. 56, 16) kann ein Kontrarium auch außerhalb des Genus liegen (ein ungrichischer Gedanke), z. B. das Vergessen. Daß dieses kontraere Natur im Vergleich zum Wissen besitze, zeige sich darin, daß es das Wissen vernichtet. Dinge, die sich gegenseitig vernichten, heißen aber Kontraria, auch wenn sie die andere Bestimmung nicht besitzen, unter ein Genus zu fallen. Die Kontraria vernichten sich, und zwar das hinzukommende das bereits vorhandene, da oder wenn es machtvoller ist (ib. 86, 35). Nicht nur Akzidenzien, sondern auch Substanz und Akzidens, z. B. das Akzidens der Vernichtung (!) und die Substanz können kontraer sein. — Ein einziges Kontrarium kann viele andere Individua des anderen, ein Weißes viele schwarze Farben vernichten (Pr. 87, 15). Dennoch ist das erste nicht die Ursache, die das zweite verdrängt; denn sonst müßte das zweite von selbst wieder auftreten, wenn das erste entfernt wird. Das zweite geht vielmehr in sich selbst zu Grunde, während das erste auftritt (rein okkasionales Verhältnis ohne innere Kausalbeziehung, a. Hášim und wie es scheint auch Murtada; Pr. 87, 25).

Die Ursache verhält sich zu zwei Kontraria gleichmäßig, d. h. wenn sie das eine zu bewirken vermag, kann sie auch das andere hervorbringen. Wer daher Macht „über ein Ding besitzt“ (Pr. 128 unt.), d. h. dieses frei ausführen kann, verhält sich ebenso auch zu seinem Kontrarium (contrarium eadem est ratio; 246, 16). Die freie Tätigkeit bestimmt über Kontraria (Pr. 179, 4, was Murtada als unmöglich abweist, da eine gleichzeitige Inhaesion zweier Kontraria ausgeschlossen sei. Beide müßten aber in obigem Falle unserer Seele zugleich inhaerieren). Wenn ein Substrat von

zwei Bestimmungen, die kontraer zu sein scheinen, frei ist, sind diese nicht im eigentlichen Sinne kontraer; denn eines der beiden Kontraria muß inhaerieren. Da also z. B. Fähigkeit und Unfähigkeit kontraer sind, muß eine von beiden dem handelnden Subjekte immer inhaerieren.

Die Lehre über die Verschiedenheit und „Ähnlichkeit“, d. h. Wesensübereinstimmung der Mitarten ist für jene Schulen eine Lebensfrage, die um die Diversität (Bagdad) und Homogenität (Basra) der Dinge kämpften. Jene mußten darauf ausgehen, die Bedingungen für die Ähnlichkeit möglichst hoch zu schrauben, damit dieselben unerfüllbar seien. Um so leichter konnte man dann „beweisen“, alle Dinge seien divers. Daher forderte Kabi (Pr. 85, 14), daß zwei ähnliche Dinge in allen Bestimmungen übereinstimmen müßten, Basra hingegen, daß das eine durch das andere ersetzt werden könne, und zwar in wesentlichen Momenten; denn das Ergebnis mußte sein, daß Dinge im Genus übereinstimmen. Dann sind sie homogen. Dieses Problem lief also schließlich Gefahr in einem Wortstreite zu endigen.

Die Ähnlichkeit und Verschiedenheit beruht auf einer Bestimmung, also „Eigenschaft“ der betreffenden Dinge. Stimmen in dieser nun alle überein, so wird die Verschiedenheit aufgehoben. Die genannte Eigenschaft müßte dann wiederum durch eine solche zweiter Ordnung differenziert werden et sic in infinitum. Daher genügt nach Gubbäi die verschiedene Art und Weise, wie die einzelnen Dinge jene Eigenschaft annehmen, um sie als ähnliche und verschiedene zu charakterisieren.

In der Frage, worin die Verschiedenheit beruhe, gingen jene Schulen wiederum auseinander (86, 10), indem dies bei den einen eine Negation — kontradiktorisch-diverse

Verschiedenheit — bei den andern eine Position ist — konträre Gegensätze. Auch von den Akzidenzien gilt dieses. — Gleichheit und Verschiedenheit können nicht teilweise oder beziehungsweise auftreten (ib. 86, 18, 31) d. h. keine verschiedenen Intensitätsgrade annehmen; denn sie beruhen auf der Wesenheit, die eine unteilbare und konstante Größe ist (viell. griechischer Einfluß).

Die Inhaerenzen der Zusammensetzung und Trennung (s. Seinsweisen und Inhaerens; Pr. 94) stellen den Denkern besondere Schwierigkeiten. Ersterer wird von der Bewegung (auch dem Drucke) erzeugt unter der begleitenden Bedingung, daß die Körper nebeneinander liegen. — Optisch wahrnehmbar (ib. 95, 12) sind diese Inhaerenzen nicht (a. Hāšim), was Murtada empirisch zu erweisen sucht: Die Arten der Zusammensetzung, die schwer und die leicht lösbare können wir optisch nicht unterscheiden. Also fällt das ganze Genus dieser Arten nicht in den Kreis der Optik (vollständige Induktion, ib. 95, 15). Die eigentliche Zusammensetzung (im Gegensatze zur Juxtaposition) steht nicht in der menschlichen Macht, da sie von einer *vis maior* (Naturursachen und Wesenheiten der Dinge) abhängt. Die geschöpfliche Macht kann nur ein Nebeneinanderlagern von Körpermassen bewirken. — Das Genus¹ der Arten der Zusammensetzungen ist die gleichzeitige Inhaesion in zwei Substraten. Innerhalb derselben ergeben sich mehrere Mitarten, aber keine sich ausschließenden Extreme, keine Kontraria. Kabi nimmt auch letztere an, natürlich im Sinne von *Diversa* (ib. 96, 9). Nach ihm

¹ Abu Hāšim scheint (Pr. 96, 22) dieses in eine Art zusammenzuziehen (Identität von Zusammensetzung und Juxtaposition) gegen Šahhām.

besitzen diese ein nur momentanes Dasein, was Murtada (ib. Z. 18) empirisch widerlegt: Wir erkennen mit Sicherheit die Identität von Körpern. Durch eine Veränderung (d. h. Neuwerden) der Zusammensetzung würde diese aber aufgehoben. — Kabi (Pr. 99, 21) analysiert sie in Bewegung und Ruhe.

Determiniertheit und Indeterminiertheit spielen in der Erklärung der Weltvorgänge eine große Rolle. Daß das Nichtsein nur alle Atome zugleich treffen kann, beruht darauf, daß es nicht für einen bestimmten Teil derselben determiniert ist. Das Kontrarium ist ferner in sich indeterminiert, um diesen oder jenen Teil des andern Kontrarium zu verdrängen. Dieses andere kann also nur „ganz und auf einmal“ (totum simul) vernichtet werden (Pr. 87, 19). — Eine Wirkung muß determiniert sein, wenn sie real wird; denn es existieren nur Individua. Bei den Akzidenzien (Pr. 89, 9) wird diese Determinierung durch ihr Inhaerenzverhältnis zur Substanz herbeigeführt. Das Akzidens ist an sich also als etwas Universelles zu denken und kann in dieser Form daher auch nicht existieren. — Ein einheitliches, einziges Substrat verhält sich in allen Teilen gleichmäßig. Eine besondere Bestimmtheit einzelner Teile im Unterschiede von andern, z. B. durch leichtere Trennbarkeit der Teile (Pr. 95, 8) würde die Einheit aufheben. Es müßte dann ein besonderes determinierendes Prinzip gesucht werden.

Gottes Wissen ist nicht auf bestimmte Dinge determiniert. Es richtet sich also indistinkterweise auf alle. Beweist man also, daß er einige Dinge erkennt, so hat man zugleich bewiesen, daß er allwissend ist (Pr. 120 ob.). In seltsamer Weise tritt uns diese Denkweise in folgender Deduktion entgegen (ib. 122, 30): Der Wille hat in sich keine Deter-

mination auf ein bestimmtes Substrat. Gibt man also einmal zu, ein Wille könne in zwei Wollenden sein, so muß man zugeben, daß er ebensogut in unbestimmt vielen sein kann; denn er verhält sich der Zahl der Substrate gegenüber indeterminiert. Für das Wissen (ib. 124, 10) gilt dasselbe. Es ist nicht auf eine bestimmte Zahl von Objekten determiniert. Könnte es also von einem Objekte beliebig auf andere übergehen, dann müßte der Mensch alle Dinge erkennen und wäre allwissend wie Gott. Ferner: Wenn Gottes Wesen sein Wille wäre, so müßte er alle Objekte wollen; denn sein Wesen ist nicht auf einen Teil der Dinge determiniert (ib. 125, 13). — Zwei zur Handlung gleichmäßig disponierte Fähigkeiten können nicht funktionieren, wenn keine derselben determiniert wird und die Handlung nur von einer einzigen ausgeführt werden kann (ib. 178, 16). Die Zahl von Objekt und Umständen der Handlung ist nicht determiniert. Gibt man also die Möglichkeit mehrerer Objekte usw. zu, dann ist keine obere Grenze der Zahl bestimmt. Diese könnte also unendlich sein und damit würde die menschliche Handlung der göttlichen gleichen (Pr. 182, 15; 248, 14; 30). Ein Lebensprinzip muß für sein Substrat determiniert werden. — Das Lebewesen (Pr. 215, 52) kann von Begierde und Abneigung zugleich frei, also indifferent sein; denn es ist aus sich für keine bestimmte Begierde noch eine gewisse Anzahl derselben determiniert. Wenn es also von jenen beiden Funktionen nicht frei sein könnte, wäre keine Art und Zahl derselben determiniert. Es müßte also alle besitzen. Substanz und Akzidens sind aufeinander determiniert (ib. 234, 20). Letzteres kann daher keinem fremden Substrate inhaerieren, ist also unübertragbar (245, 12).

Die Veränderung der Dinge wird (von Nazzám) ge-

leugnet (wie von Anaxagoras): Alles, was entsteht, ist in der Materie, aus der es entsteht, bereits fertig, aber im Zustande der Verborgenheit vorhanden. Es sind Homöomeren die untergetaucht waren und nun in die Erscheinung treten. Daher ist im Holze und Feuersteine bereits fertiges Feuer enthalten. Durch das Schlagen wird es nur an die Oberfläche gebracht (Pr. 66, 20). Nach andern entsteht dasselbe in diesem Augenblicke durch Erschaffung.

Das große Problem der Bewegung¹ (Pr. 87 unt.) löste Aristoteles bekanntlich mit dem Begriffe der Potenz, die zur Aktualität übergeht. In dieser glatten Weise gelang den islamischen Theologen, die die griechischen Lehren nicht annahmen, die Lösung dieses Problemes nicht. Sie versuchten, wie gezeigt, mit dem etwas unbestimmten Begriffe der Seinsweisen auszukommen. Daran anschließend stellten sich ihnen manche Fragen: Wann ist die Bewegung wirklich? Avicenna unterschied hier die Bewegung als Übergang zwischen zwei Termini — nur der gegenwärtige Augenblick ist dann von ihr wirklich — und als Zurückgelegthaben der Strecke. Diese ist bereits ganz vergangen, also unwirklich. Bišrs Lösung erinnert an die von Avicenna: Die Bewegung ist nur zwischen den beiden Termini wirklich. Für Bišr sind Zeit und Raum also Kontinua. Werden sie als Diskreta und atomistisch konstituiert angenommen, so ist jene Lehre (wie für Bagdadi; Pr. 88, 1) „unverständlich“. Murtada nimmt dies jedoch trotz seiner Atomistik an (ib. 90, 14). Nach andern ist sie in dem terminus a quo wirklich (ib. Z. 11), nach wieder andern in dem terminus ad quem — sie ist ja die erste Seins-

¹ Von skeptisch beeinflussten Denkern (Pr. 88, 5; 29) wird die Realität der Bewegung geleugnet.

weise an dem zweiten Orte (190, 7) —, nach dritten in beiden termini, indem sie dann aus zwei Seinsweisen (je an den beiden Orten) besteht. Damit sind alle Möglichkeiten erschöpft (ib. 88, 10 ff. 90, 7 ff.).

Da die Bewegung ein unkörperliches Inhaerens ist (Pr. 88, 3, 89, 4), so fragt es sich, wie sie dem Körper inhaeriere, ob der Totalität seiner Atome (die herrschende Lehre) oder einem Teile derselben (Alláf), was Murtada abzuweisen scheint: Alle Teile verhalten sich zur Bewegung indifferent. Es kann also kein einzelner dadurch bevorzugt werden, daß ihm ausschließlich die Bewegung anhafte. Sie kann also nur der Totalität zukommen. Damit ist auch die Frage entschieden, ob sich auch das Innere des Körpers bewege. Kabi hatte dies geleugnet, weil das Innere ja seinen „Ort“ (die superficies ambientis, Definition des Aristoteles), die äußere Fläche nicht verändere. Von derselben Fläche bleibt es umgeben. Nur diese Fläche verändere ihren Ort. Murtada faßt den Ort als das „Feste“ an und in dem sich ein Körper (wie an seinem Träger, seiner Basis) befindet. Dieser Ort verändert sich für die Totalität des Körpers, nicht nur für seine Oberfläche (Pr. 90, 5).

Die Lehre des Nazzám vom Sprunge wird zwar allgemein abgelehnt. Die fraglichen Probleme (88 unt.) bleiben dabei aber ungelöst. Körper, Wegstrecke, Raum und Zeit bestehen aus aktuell unendlichen Atomen. Bei der Bewegung müssen also unendlich viele Teile tangiert werden. Sie kann also nie zum Ende gelangen, da ein Unendliches nicht durchschritten werden kann. Der Körper muß also bestimmte Wegstrecken überspringen. Murtada be ruft sich, indem er diese Auffassung ablehnt, auf das Gesetz unseres Anschauungsvermögens. Dieses zwingt uns zu denken, daß alle zwischenliegenden Punkte der

Bewegungsstrecke berührt werden. Eine Erklärung gibt er aber nicht.

Ruhe und Bewegung, zwei „Genera“, sind unter ein höheres Genus, die Richtung zu fassen. Unter diesem sind sie „Mitarten“, besser: Kontraria (ib. 91, 1; 85, 6). Läßt man die Richtung aber je eines dieser beiden differenzieren, also Bewegung in zwei Richtungen und Ruhe in ebenfalls zweien, so bilden diese zwei kontraere Paare. Die Bestimmung der Richtung ist also bald höheres Genus, bald *differentia specifica*. Nach Gubbái sind beide durch sich selbst verschieden (90, 20), d. h. divers (83, 14). Zwei auf einer Strecke, aber in entgegengesetzten Richtungen verlaufende Bewegungen bilden daher ein Genus und sind unter diesen zwei Kontraria (z. B. Gehen und Kommen auf einem Wege; ib. 92, 16). — Kabi bestritt, daß Ruhe und Bewegung durch übernatürlichen Eingriff Gottes entstehen können. Sie entstehen nur als natürliche Konsequenzen von Naturvorgängen — nach andern durch Impuls (Druck; 91, 15). Derselbe ist eine innere Ursache der Bewegung, die unfehlbar wirkt, wenn kein Hindernis auftritt (ib. 92, 13; 93, 1).

Wodurch wird die Einheit der Bewegung (ib. 93, 6) konstituiert? Kabi: durch den Ort. An einem Orte kann also nur eine Bewegung (und ein Ruhezustand) statthaben, nach Abu Hášim zwei (und mehr); denn sie wird individualisiert durch die Identität von Agens, Objekt, Strecke und Richtung (Ziel). Die von zwei Agentien ausgehende Bewegung eines Objektes auf einer Strecke ist nach Kabi eine Bewegung, nach den Basrensern zwei. Die weitere Differenzierung geschieht dann nach dem Begriffe des Ethischen, die eine nur akzidentielle (nach Bagdad: wesentliche) ist.

Da die Bewegung in einem Zeitatome nur ein Raumatom zurücklegen kann — andernfalls wären diese Atome teilbar — so sind alle Bewegungen gleichschnell. Nur durch Ruhezustände, die sich zwischen die einzelnen Atome einschieben, wird eine langsame Bewegung erzielt (Pr. 63, 7; 91, 7). Zwischen Bewegung und Ruhe gibt es ein Mittelding (Gubbái u. a. Hásim); denn im Momente des Entstehens befindet sich der Körper weder in Bewegung — dann müßte er vorher an einem andern Orte gewesen sein — noch in Ruhe — dann müßte er schon wenigstens um einen Moment früher existiert haben. Folglich verhalten sich Bewegung und Ruhe wie Kontraria, nicht wie Kontradiktoria (vgl. Pr. 170, 23). Die Ruhe gilt als positives Inhaerens (s. dies) oder auch als Privation der Bewegung (Pr. 83,8) was jedoch meistens bestritten wird. Daß diese kontinuierlich bestehe beweist Murtada (Pr. 83, 27): Eine Ursache kann die Ruhe nur dadurch erzeugen, daß sie die Bewegung vernichtet (wohl: indem sie den Körper an einem Orte festhält). Dieses wäre unmöglich, wenn die Bewegung nur momentan existierte, also aus sich aufhörte, ohne daß deshalb Ruhe entstände. Ohne eine dieser beiden Seinsweisen kann der Körper, wenn er einmal ins Dasein getreten ist, nun aber nicht sein¹.

Die Substrate (Substanzen) sind zur Aufnahme gewisser Akzidenzien disponiert². In dieser Disposition liegt es, daß eine ganze Spezies von Akzidenzien dem betreffenden

¹ Diese Argumentation setzt voraus, daß die Ruhe, als etwas Positives (83, 11) besonders verursacht werden muß und zwar durch dieselbe Ursache, die die Bewegung vernichtet.

² Sie können daher nicht ohne Akzidenzien existieren (ib. 97, 21).



den Substrate anhaften kann; denn auf ein Individuum kann sie sich nicht ausschließlich richten. Besagt sie ja doch begrifflich erfaßbare (also abstrakt formulierbare) Bestimmungen, denen eine ganze Kategorie individueller Dinge entspricht. Aus diesem Prinzipie leitet a. Hášim ab, daß jeder Mensch für alle Wissenschaften empfänglich ist; denn das Herz, der Sitz des Wissens, ist für die ganze Kategorie der Wissenschaften, nicht etwa nur für eine Einzelwissenschaft, ein Individuum dieser Spezies, disponiert (Pr. 60, 23). — Die Substanz bedeutet in sich nicht Aktivität, sondern ein ruhendes Sein. Sie wirkt also nicht als Ursache (Pr. 61, 14). Die Substanz ist nur durch göttliche, nicht durch menschliche Macht herstellbar. Nur Veränderungen an dieser kann der Mensch bewirken, da diese keine Verleihung des Seins bedeuten.

Die Dinge der Welt erscheinen uns als Phaenomene (Farben, Bewegungen usw.), die an Trägern haften. Sie bestehen also aus Substanz¹ und Akzidens (Inhaerens und Subjekt der Inhaesion). Das Inhaerenzverhältnis beider wird einer eingehenden Betrachtung unterzogen, auch sogar in ungriechischem Sinne (vgl. Vaišesika) aufgefaßt. Muammar lehrte: Jedes Inhaerens muß durch eine reale Verbindung mit seinem Substrate in Kontakt stehen. Diese ist nun aber wiederum selbst ein Inhaerens. Also gilt das Gesetz: Jedes Inhaerens setzt ein anderes Inhaerens voraus. Daraus ergibt sich eine aktuell unendliche Kette von Inhaerenzen in jeder Kategorie des Akzidens (Farbe, Klang usw.), deren beide Endglieder, die Substanz und das äußerste Inhaerens, z. B. die Farbe, real sind. Ein Unendliches soll also durch zwei reale Grenzen

¹ Dirár leugnete die Realität der Substanzen (ib. 97, 19).

begrenzt werden, ein Gedanke, der von allen übrigen Philosophen als *contradictio in adiceto* aufgefaßt wird. Wenn das System Muammars sich deshalb auch nicht halten konnte, so lebten doch die Diskussionen über das (unkörperliche) Inhaerens („die Idee, *ratio*“) noch lange fort. Ein solches soll z. B. sogar das Vergessen (geschweige denn das Erkennen; ib. 153, 3) sein¹ (Pr. 56, 21), ferner Existenz (ib. 65, 27, 100, 8), Fortdauer derselben (ib. 70, 4. 20; 100, 5), Wiederentstehen (ib. 98, 14), Nichtsein (Vernichtung; Pr. 71, 16; 79, 14). Substanzialität (ib. 74, 21), Seinsweisen (ib. 81, 4), d. h. Richtungen, Bewegung, Ruhe², Zusammensetzung — Trennung; Ähnlichkeit und Verschiedenheit (ib. 86, 11). Bewegung, Abstand der Körper und Trennung

¹ Damit ist als selbstverständlich gegeben, daß diese Akzidenzien auf Grund besonderer Inhaerenzien (der sogen. „Ideen“) ihren Substraten inhaerieren. Um diese sekundären Inhaerenzien bewegen sich die Diskussionen, und selbst Murtada gibt zu, daß ein solches verbindendes Inhaerens erforderlich wäre, wenn das Dasein dem Dinge durch eine natürliche Ursache verliehen würde; denn diese Ursache haftete dem Körper wie eine Qualität an (Pr. 107, 8). Diese kann mit ihrem Substrate nur durch eine besondere Realität in Verbindung treten, also durch das genannte verbindende Inhaerens (218, 1). Die entgegenstehende Lehre wird von Basra (Pr. 98, 14) verteidigt: Das Akzidens inhaeriert direkt und unmittelbar der Substanz. Es bedarf zu diesem Zwecke nicht der Vermittelung eines besonderen unkörperlichen Inhaerens. Als neunzehnte Gruppe wird es (Pr. 99, 14) aufgezählt. Der Wesenheit fügt es keine neue Bestimmung hinzu (ib. 103, 21), abgesehen von dem Falle, daß es inhaltlich ein selbständiges Wesen ausdrückt, z. B. wie unsere Erkenntnisse und Wollungen. Durch diese mehrt sich also unsere Seelensubstanz.

² Nach Alláf und Kabi (Pr. 82, 24) gibt es ein Inhaerens („Idee“ *ratio*), das wie zwei parallele Wirkungen Ruhe und Bewegung an der Substanz bewirkt (ferner ib. 88, 3).

sind drei verschiedene unkörperliche Inhaerenzen (93, 25), ebenso innere Zusammensetzung (ib. 99, 17) und äußerliche Vereinigung (im Aggregate; 94, 1; 13 besond. 99, 5—102). Spannung (Druck, Impuls; ib. 99, 22), ferner psychische Akzidenzen, wie Vermutung, direktes Erkennen, Reue, Wunsch, Freundlichkeit, Sättigungsgefühl (ib. 99 f.), der Name (der Benennung eines Dinges entspricht neben dessen Wesen ein unkörperliches Inhaerens; ib. 114, 25); die Eigenschaften haften in Gott auf Grund dieser unkörperlichen Realitäten (Ašari; Pr. 120, 10), Schmerzempfindung (ib. 132, A.), das Leben (ib. 149, 22 aus vielen solchen „Ideen“ bestehend), demgemäß auch die mit dem Leben (Pr. 195, 8; 196, 1) zusammenhängenden Funktionen, Spekulation (Pr. 157, 5; ihr Substrat ist das Herz, und sie bringt für das Kompositum aus Leib und Seele die Eigenschaft, wissend zu sein, hervor — vgl. qualitative Ursache), Zweifel (161, 30; 162, 26—31), Wollen (165, 25; 167, 1), Entschluß (169, 9), Widerwille (170, 12), parteiloses Zurückstehen, Abseitsstehen¹ (es soll zu Wille und Widerwille, also zu zwei Opposita in kontraerem Gegensatze stehen; ib. 170, 25; 186, 14), Liebe, Haß, Feindschaft, Zorn, Ärger, Wohlgefallen, Eifersucht (ib. 172, 9), Freiheit des Menschen (175, 22), Gesundheit, Integrität des Körpers, Unfähigkeit des freien Handelns (179, 22; 180, 1; 186, 1. 34; 187, 1), Leben (195) und Tod (199, 18), Wahrnehmung (202, 2 unt.), hören und sehen (205, 17; 207, 4 ff.), Lust und Unlust (Schmerz; 212, 7), Neigung und Abneigung (214, 2; 216, 2), Gefühle der

¹ Daß die Mittelglieder zwischen Wille und Widerwille, Fähigkeit und Unfähigkeit, Handeln und Nichthandeln unkörperliche Inhaerenzen seien, wird meistens bestritten (186, 15).

Sättigung durch Speise und Trank¹ (ib. 215, 4. 216, 1), Bedürftigkeit und Bedürfnislosigkeit sind nach a. Hášim keine unkörperlichen Inhaerenzen, nach andern sind sie solche (Pr. 217, 1), Farbe (233, 1 — verglichen mit den Akzidenzen der Spekulation und Spannung von Kräften; 234, 14), die ausschließliche Inhaerenz eines Akzidens in nur diesem individuellen Substrate (wird nach Muammar durch ein besonderes Inhaerens, die sogenannte „Idee“ herbeigeführt und die Inhaerenz dieser wieder durch eine Idee zweiter Ordnung usw., wodurch sich eine unendliche Kette von Inhaerenzen ergibt [ib. 235, 10] — nach a. Hášim durch den Modus), Klang (238 f.), Feinheit (Dünne) und Dichtigkeit (242 ob.), Impuls (Druck; 242 unt.), Leichtigkeit (und Schwere 247, 10 — beide sind „Impulse“), die Auferweckung der Leiber (249, 24).

Das Akzidens² wird nach liberaler Lehre durch sein Kontrarium vernichtet, d. h. es existiert kontinuierlich, verfällt also nicht aus sich selbst dem Nichts (griechischer

¹ Das Verhältnis des Inhaerens zu seinem Substrate wird bei dieser Gelegenheit (Pr. 216, 13) erläutert. Ein intensives Inhaerens bedarf keines größeren Substrates. Intensität des ersteren und Quantität des letzteren bilden keine parallelen Reihen. Eine große Wissenschaft kann daher in einem kleinen Herzen ihren Sitz haben.

² Die Aufzählung derselben (dreißig werden Pr. 99 genannt) enthält keine philosophischen Schwierigkeiten, weshalb diese Verweisung genügen möge. Für die Einteilung der Wissenschaften nach dem Systeme der Theologen liegen hier wichtige Überblicke. In der Lehre von den Akzidenzen wird das ganze Gebiet der Physik und Psychologie (Sinnes-, Gefühls- und Geistesleben) behandelt! Diverse Akzidenzen (103, 3) können einem Substrate gleichzeitig anhaften, kontraere nicht. Ob dies für „ähnliche“ (subkontraere Mitarten desselben Genus) möglich sei, darüber stritt man hin und her.

Einfluß, gegen die indische Richtung polemisierend). Die ašarītische Schule: Die Akzidenzien haben nur momentane Existenz, werden also aus sich selbst, auch ohne Auftreten eines Kontrarium vernichtet (Pr. 68, 25). Ihr Wesen erfordert also, daß Gott ihnen das Dasein immer wieder von neuem verleiht. Dies geschieht momentweise, nicht (wie die Seinsemanation der griechischen Richtung es lehrt) kontinuierlich. — Sind nur zwei Kontraria vorhanden, so muß eines der Substanz inhaerieren, wenn das betreffende Genus der Akzidenzien unentbehrlich ist (ib. 97, 27).

Seinsweisen und andere Akzidenzien (z. B. Farben) werden bezüglich der Notwendigkeit ihrer Inhaerenz verschieden bewertet. Die Schulen standen hier im schroffsten Gegensatze, indem Basra die ersten für die Substanz für unentbehrlich hielt, die zweiten für entbehrlich, Bagdad die entgegengesetzte Lehre vertrat. Murtada will vermitteln: Irgendein Akzidens müsse vorhanden sein (Pr. 982). — Sogar in die Definition des Akzidens (ib. 98 unt.) wird die Bestimmung der nur momentanen Existenz aufgenommen: „Es kann nicht zwei Zeiteinheiten hindurch bestehen“ oder „Es dauert in einer andern Weise fort als die Substanz (die kontinuierliches Dasein besitzt)“. Dieser Grundbegriff der Philosophie wird also durchaus indisch verstanden, während Karrám die griechischen Gedanken vertritt.

Eingehend werden noch folgende Probleme behandelt 1. die Wahrnehmbarkeit der Akzidenzien (auch zur Lehre von der Sinneswahrnehmung gehörig), 2. ihre Momentaneität oder die kontinuierliche Existenz derselben (Pr. 100 f.), 3. welche kann nur Gott, welche auch der Mensch hervorbringen (ib. 101, 18), 4. gibt es substratlose Akzidenzien? Es gibt

solcher drei, die beiden Hypostasen (vgl. Logosidee), die zwischen Gott und Welt vermitteln (das Wollen und Nichtwollen — Verabscheuen Gottes) — sie können nicht in Gott selbst sein, da sie veränderlich sind wie ihre Objekte — und die Vernichtung. 5. Das Akzidens kann ein beliebiges Substrat oder ein bestimmt organisiertes erfordern, z. B. Wissen usw. ein belebtes (Pr. 102, 13. 20). 6. Der Grund, der es ermöglicht, daß ein Akzidens der körperlichen Substanz inhaeriere, ist die Räumlichkeit (ib. 118, 10). Nach philosophischer Lehre inhaeriert es ohne diese Vermittelung.

Die Akzidenzien können nach Alláf nicht von einander verschieden sein; denn die Verschiedenheit beruht auf einem Inhaerens. Ein solches kann aber nur der Substanz anhaften, keinem Akzidens (Pr. 86, 23). Damit ist noch nicht gesagt, daß alle wesensgleich sein müßten. Es besteht noch die andere Möglichkeit, daß sie divers sind. Manche leugneten die Realität der Akzidenzien¹ (ib. 88, 5. 97, 15. 98, 27). Nur die Substanzen seien wirklich. — Da das Akzidens durch sein Substrat individualisiert wird, kann es nicht zwei oder mehreren gleichzeitig anhaften; denn es kann nicht verschiedene Individualitäten besitzen. Das der Zusammensetzung scheint hier eine unvermeidbare Ausnahme zu machen, da es zum wenigsten zwei Substrate voraussetzt (Pr. 95, 3. 99, 19). Die Vielheit der Substrate ist besonders auch dadurch unabweisbar, weil die einzelnen Teile eines Konglomerates verschieden trennbar sind.

¹ Auch die Griechen (ib. 98, 27) sollen die Existenz derselben geleugnet haben. Die Theologen befinden sich also in bewußtem Gegensatz zu den Griechen. Das Akzidens, von dem hier die Rede ist, ist das nur momentan existierende. Ein solches kannten die Griechen allerdings nicht.

Bildete dasselbe ein einziges Substrat, so müßte die Trennbarkeit in allen Teilen gleich sein (ib. 102, 9. 12).

Ob die qualitativen Akzidenzien das Wesen mehren, war eine äußerst heikle Frage (ib. 103, 14); denn die Wesenheiten können, dieselben bleibend, keine Intensitätsskala durchheilen. Sie sind unteilbar. Werden sie vermehrt, so gestalten sie sich zu andern um. Daher mußte man leugnen, daß sie zum Wesen etwas hinzufügen.

Abu Hāšim (Pr. 81, 5) bildete den Begriff des Inhaerens (das zu einem regressus in infinitum führt; Muammar) zu dem des Modus weiter. Kein äußeres Akzidens wirkt so auf sein Substrat ein, daß dieses eine besondere Eigenschaft empfängt. Ist das Wissen ein äußeres Akzidens, so kann es keinen so tiefgehenden Einfluß auf die Substanz ausüben, daß diese als wissend bezeichnet werden kann. Es müssen also Realitäten im Dinge vorhanden sein, die der Substanz näher stehen als die äußeren Akzidenzien. Dieses sind die Modi der Substanzen. Sie bewirken, daß letztere in bestimmter Weise beeigenschaftet sind und stellen die zur Substanzialität hinzutretenden Wesensbestimmungen dar. Murtada setzt an Stelle der Modi die Eigenschaft.

Der Raum (Ort; Pr. 104, 23) ist eine körperliche Substanz, die die Luft zurückhält, die Stelle eines Körpers einzunehmen (ib. Z. 16). Der Körper als solcher erfordert zu seiner Existenz keinen Raum, sonst müßte der Raum selbst einen Raum erfordern. Es gibt einen leeren Raum außerhalb der Umgebungssphäre und innerhalb der Körperwelt. Die griechische Richtung und Kabi leugnen das Leere.

Zeit (ib. 106, 13) ist etwas Bekanntes, neu Entstehendes (z. B. der Sonnenaufgang), nach dem ein anderes Ereignis bestimmt wird (Zaid kommt bei Sonnenaufgang). Sie ist nicht ewig. Die griechische Richtung bestimmte die Zeit

im allgemeinen als Maß der Bewegung (ib. 106, 2) und als in ihrer ganzen Ausdehnung unreal, was die Theologen zum Widerspruch reizte. Nur der jetzige Augenblick ist real.

Das Kausalproblem tritt auch im Islam wie in andern Kulturkreisen in der zweifachen Gestalt der Deduktion und Induktion auf. Nach Lehre der Philosophen „ist ein Ding dann erkannt, wenn seine Ursache erkannt ist“ (Farábi, Ringst. 2). Aus dieser kann man auf die Wirkung schließen und von letzterer auf die Ursache. Sie wirkt notwendig, wenn sie eine adaequate ist, d. h. zum wenigsten den ganzen Seinsinhalt der Wirkung in sich birgt und durch ihr Wesen zum Wirken determiniert ist. Ursache und Wirkung verhalten sich also analytisch-deduktiv. Dieses notwendige Kausalgesetz, nach dem man die Wirkungen im voraus berechnen kann, durchzieht die ganze Natur. Sogar ihr Schöpfer¹ wirkt nach Art einer causa adaequata, also mit unabänderlicher Notwendigkeit und daher auch von Ewigkeit.

Den orthodoxen Theologen schienen diese Gedanken mit den koranischen Dogmen unvereinbar. Nahmen sie Gott doch die Freiheit im eigenen Entschließen und die unumschränkte Macht, mit den Dingen zu tun, was ihm beliebt. Er war an das Kausalgesetz gebunden! Um das Übel an der Wurzel anzufassen, mußte dieses also kritisiert werden: Die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung ist uns nur durch die Sinneswahrnehmung bekannt. Diese berichtet aber nur von einer regelmäßigen Aufeinanderfolge, einem post hoc. Die Berechtigung aus diesem ein propter

¹ Da das Kausalgesetz ein Seinsgesetz ist, sich also mit innerer Notwendigkeit aus dem Sein und Gesetze des Widerspruches ergibt, so fällt auch Gott unter dasselbe. (Aus nichts kann nichts werden, sonst wäre Sein gleich Nichtsein, Potenz gleich Akt usw.).

hoc zu machen liegt nicht vor. Eine Deduktion des Gesetzes, daß jedes Entstehende eine Ursache haben müsse, ist nicht möglich. Die philosophische Deduktion aus den Denkgesetzen (das neue Sein kann nicht aus dem Nichts stammen, ex nihilo nihil, was jemand nicht besitzt, kann er nicht geben, daher Adaequatheit der Ursache) sind in die nackte Erfahrungstatsache der zeitlichen Aufeinanderfolge hineingedeutet. So lautet die Kritik von Ašari und Gazáli. Man nahm sogar die Möglichkeit eines ursachlosen Entstehens unbedenklich an, um die Freiheit des Willens in Gott und im Menschen zu „erklären“, mußte sich dann aber den Einwand philosophischerseits gefallen lassen: „dann kann auch die Welt aus Nichts entstanden sein“. Eine Theorie, die darauf gerichtet war, Gott alle Macht und Freiheit zu wahren, lief also Gefahr, dem Atheismus Vorschub zu leisten! Man ist also wohl berechtigt, diese Diskussionen als ein ratloses Herumtasten zu bezeichnen.

Da die philosophische Lehre über die (vier) Ursachen und die orthodoxe Kritik derselben bekannt ist, muß nur die liberal-theologische (Pr. 107) entwickelt werden. Sie bildet eine scharf getrennte Richtung für sich. Jemand, der von der griechischen Philosophie kommt, tritt hier in eine fremde Gedankenwelt ein. Zwei Arten von Ursachen sind zu unterscheiden: die qualitative und wesentliche. Bei der ersteren schwebt den Denkern deutlich der Begriff der Inhaerenz vor (vgl. Muammar). Die Ursache ist ein Inhaerens und bewirkt in ihrem Substrate das Beeigenschaftetsein¹. Das Wissen ist z. B. die Ursache, die bewirkt,

¹ Die Ursache ist daher als dasjenige zu definieren, was für das Kompositum (Substrat und Inhaerens d. h. Ursache) eine Eigenschaft hervorbringt. Die zweite Art heißt speziell Wirkursache, eine Bezeichnungweise Gottes.

daß sein Substrat wissend ist. Solcher Art sind die „natürlichen“ (geschöpflichen) Ursachen. Sie setzen die Existenz des Körpers bereits voraus und bewirken in ihm eine Qualität (Pr. 107, 8. 20; 109, 9; 110, 17; 203, 8). Die zweite Art der Ursache ist die wesentliche. Sie bringt ein Wesen hervor, setzt es ins Dasein (Pr. 107, 21. 110, 19). Nur Gott kann also eine solche sein. Eine Substanz (in den geschöpflichen Dingen) kann deshalb nichts hervorbringen (Pr. 61, 14). Griechisch sind diese Ideen wohl nicht. Der Begriff der Inhaerenz weist auf das Vaiśeṣika-System.

Folgende Gesetze gelten nun (Pr. 108, 1): Qualitative Ursache und Wirkung sind gleichzeitig (Pr. 111, 20) und bedingen sich gegenseitig. Ohne die Wirkung „würde das Wesen der Ursache verändert“. Bei der frei wirkenden und der „wesentlichen“ Ursache ließ man ein zeitliches Aufeinander zu. Für die Verteidiger der Praedestination fällt die Kategorie der freien Ursache fort. — Die Qualität wirkt aus sich noch nicht kausal (Pr. 111, 10). Sie befindet sich vielmehr in der Potenz zum Wirken. Die Aktualität derselben in einem gegebenen Augenblicke wird ihr durch eine besondere Ursache oder Qualität verliehen (ib. 109, 1). Diese verhält sich zur ersten Qualität, der qualitativen Ursache indifferent, d. h. sie kann dieser das aktuelle Wirken verleihen oder auch nicht. Damit diese Indifferenz nun aufgehoben werde, muß eine per se aktuell wirkende Ursache eingreifen, die Gottheit.

Die Objekte der Sinneswahrnehmung werden deshalb nicht „Ursachen“ genannt, weil sie in unsern Organen keine Qualität hervorbringen, z. B. das Schwarze in uns keine Schwärze! So sehr ist der Begriff der Qualität mit dem der Ursache (in liberal-theologischen Kreisen) verbunden. Für a. Hāṣim sind sie die (verursachenden) Modi,

die in dem betreffenden Substrate die verursachten Modi hervorbringen, z. B. das Wissendsein, verursacht von dem Wissen als Inhaerens. Kabi leugnet, unter griechischem Einflusse stehend, diese qualitativen Ursachen und Modi.

Die Adaequatheit zwischen Ursache und Wirkung erstreckt sich auch auf die Zahl: aus einer Ursache nur eine Wirkung. Die entgegengesetzte Lehre des Kabi: auch aus zwei Ursachen ist eine Wirkung möglich, widerlegt Murtada: Wenn jede der beiden adaequate Ursache ist, macht sie die andere überflüssig. Ist sie aber keine solche Ursache, so kann aus ihr durch Addition eines anderen Agens, das ebensowenig adaequate Ursache ist, eine vollkommene Ursache entstehen.

Da es neben den notwendig wirkenden (den qualitativen) auch frei handelnde (die Menschen) gibt, so hat man also drei Arten von Ursachen zu unterscheiden: die 1. die Qualitäten, 2. die Wesenheiten und 3. die freie Handlung des Menschen hervorbringende. ad. 2. Gott, der den Wesenheiten das Sein verleiht, ist ebenfalls frei.

Eine Bewegung verursacht manchmal eine andere mit kontraerer Richtung. Aus dieser Tatsache (Pr. 111, 16) ergab sich die Frage, ob eine Ursache ihr Kontrarium bewirken könne. Die Kontraria hindern sich und schließen sich bekanntlich aus — wie Feuer und Wasser. Es ist also innerlich unmöglich (a. Hâšim), daß das eine das andere erzeuge. Kabi und Gubbái waren anderer Ansicht.

Von der Ursache ist die Bedingung zu unterscheiden. Sie schafft die erforderlichen Voraussetzungen für den Erfolg des kausalen Wirkens. So ist z. B. die Juxtaposition eine Bedingung dafür, daß die Bewegung eine Zusammensetzung von Körpern erzeugen kann (Pr. 95, 1). Die Bedingung geht der Ursache also voraus oder begleitet ihre

Funktion. Das Sein (ib. 111, 1) ist z. B. eine Bedingung dafür, daß die Substantialität (sie wird als Qualität aufgefaßt, die dem Substrate inhaeriert; 110, 24) die Räumlichkeit (als qualitative Wirkung) hervorbringt.

Wenn die Ursache gegeben ist und zugleich kein Hindernis vorhanden ist, bringt sie ihre Wirkung mit Sicherheit hervor. Für Objekt und Wirkungsbereich des hemmenden Agens gilt nicht der Grundsatz: *contrariorum eadem est ratio*. Ein Agens, das ein bestimmtes Ding hindert, hemmt deshalb und dadurch noch nicht dessen Kontrarium. Die Schwere des Steines hindert z. B. seine Bewegung nach oben, nicht aber zugleich eine anders (kontraer) gerichtete — so a. Hâšim (gegen Gubbâi; Pr. 94, 10). — Das Hindernis (Pr. 111, 21) trennt also Ursache und Wirkung. Sonst wären beide gleichzeitig. Wenn es bei einer freien Handlung auftritt, so begleitet es dieselbe (Pr. 185, 6). Nach andern geht es ihr voraus.

Das Problem der natürlichen Konsequenzen fällt in den Kreis des Kausalproblems. Bestimmte Vorgänge in der Natur „erzeugen“ (tawallud, terminus für die *generatio aequivoca*) andere, z. B. eine Bewegung eine andere. Kabi geht darin soweit, das er bestreitet, die Bewegung könne aus Nichts erschaffen werden.

II. Die Einzelgebiete der Philosophie.

1. Gott.

a) Die Existenz Gottes.

Schirazi 1640† gibt in seinen Gottesbeweisen¹ einen Überblick über die verschiedenen Versuche, ein Transzendentes nachzuweisen, die man im Islam unternommen hat. Die

¹ Horten: Die Gottesbeweise bei Schirazi; Bonn 1912.



Philosophen stützen sich hauptsächlich auf den Kontingenzbeweis, den Averroes jedoch leugnet. Er führt den aus der Potenzialität der Dinge, die durch eine absolute Aktualität zur Wirklichkeit gebracht werden muß, da sie sich nicht aus sich aktualisieren kann. Wie in jeder Kategorie des Seienden das *per accidens* durch das *per se* bewirkt wird, so ist für alle Vollkommenheit der Dinge Gott schlechthin, das *ens per se* und daher die Ursache, also zugleich Wirk-Formal- und Finalursache der Geschöpfe. Schirazi vereinigt den Kontingenzbeweis mit dem aus den Graden der Vollkommenheit: Die Dinge sind kontingente Erscheinungsformen des Seins. Jede derselben ist ein Grad, ein Ausschnitt des Seins, also *per accidens*, setzt daher das absolute Sein voraus wie der Teil das Ganze, aus dem er genommen ist. Die Dinge sind *entia per participationem*, durch Teilnahme am Absoluten, setzen dieses also voraus.

Die Argumente der orthodoxen Theologen, bereits durch Maimonides (*Guide* I 419—32. Munk: *Mélanges* 321, vgl. Horten: *Systeme* 13 f) bekannt, stützen sich auf bestimmte Voraussetzungen ihres Systemes (Unmöglichkeit einer unendlichen Kette¹, Notwendigkeit eines determinierenden Agens für die individuell bestimmten Verhältnisse in der Welt, die Akzidenzien sind entstanden; die Substanz kann nicht ohne diese sein. Folglich ist auch sie erschaffen) und verbinden den Beweis für das zeitliche Entstehen der Welt (bekanntlich eine unbeweisbare *Thesis*) mit dem für das Entstehen und Geschaffenwerden derselben schlechthin. Der teleologische Beweis findet sich ebenfalls sehr oft,

¹ Der philosophische Gottesbeweis setzt deren Möglichkeit als konzidiert voraus — auch in dem Falle einer solchen muß Gott existieren (Horten: *Ringsteine Farábis*, 85, A. 1) — ist demnach von dieser Seite unangreifbar.

auch bei Averroes (Horten: Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam; Bonn 1913, S. 29 unt.).

Von den theologischen Gottesbeweisen, die in den liberalen Kreisen Geltung hatten und wohl unbekannter sein dürften als die angedeuteten, sind folgende zu nennen: 1. Eine natürliche (geschöpfliche) Ursache ist nur eine solche, die dem Dinge als Inhaerens anhaftet. Sie setzt also ihr Substrat voraus. Die Wirkung müßte also früher sein als die Ursache, wenn eine solche die Existenz verleihen sollte. Die Verleihung der Existenz erfordert also eine nicht-„natürliche“ Ursache, d. h. Gott (Pr. 107, 3). 2. Gott wird schlechthin als Wirkursache bezeichnet, weil er allein das Dasein (Pr. 110, 19), also das ganze Ding nach seiner Wirklichkeit hervorbringen kann. Das Dasein ist ein Inhaerens der Dinge, das nicht durch eine unkörperliche Realität mit demselben verbunden wird (gegen Ahdab), also von einem außerweltlichen absoluten Agens stammen muß (eine Form des Kontingenzbeweises). 3. Das zeitliche Hervorbringen (Pr. 112, 1; 217, 30) ist eine Wirkung, die nur von Gott ausgehen kann. Der Mensch kann nur Veränderungen an bestehenden Dingen, also nur ein relatives Neusein erzeugen. Neu entstehende Dinge weisen also auf den Schöpfer hin. 4. Andere Gottesbeweise liegen in der Lehre über die Objekte des göttlichen Wirkens (Pr. 101, 20, s. unten). Da diese nicht von Geschöpfen hervorgebracht werden können, kann man aus ihrer Existenz auf die ihres Schöpfers schließen. Auf eine besondere Ausbildung des Gottesbeweises konnten die Theologen verzichten; denn in ihrer Lehre von dem akzidentellen Verhältnisse des Daseins zur Substanz, der Momentaneität des Daseins, der teleologischen Ordnung in der Natur, die schon im Koran klar ausgesprochen ist, der

Forderung einer Ursache für zeitliche Dinge¹ usw. ist der Gottesbeweis so klar enthalten, daß man von besonderen Deduktionen absah (Pr. 113 A, 130, 14).

b) Das Wesen Gottes.

Der Gottesbegriff ist für die antike Philosophie der wesentlichste Gedanke eines Systems. Im Kulturbereiche des Islam charakterisiert sich nach ihm daher die Bedeutung der Geistesarbeit der Denker. Wir haben verschiedene Gottesbegriffe zu unterscheiden. 1. Es finden sich im Koran Aussprüche, denen zufolge Gott das freie Wollen und Handeln des Menschen nicht beeinflußt. Die Erfüllung seiner Gebote belohnt er jedoch, wie er die Übertretung derselben bestraft. Zur Menschheit verhält er sich wie ein Beduinenscheich zu seinem Stamme. Aus der Projektion dieser patriarchalischen Vorstellung auf das Transzendente ist dieser Gottesbegriff entstanden. Die liberalen Theologen griffen diese Gedanken auf, um ihre Lehre von der Freiheit des Willens und der Leugnung der Praedestination zu begründen. 2. Andere Ausdrücke des Koran stellen uns Gott als einen Despoten vor, der alles im Weltall gebietet und direkt bewirkt. Gott gegenüber sind die Menschen unfreie Sklaven. Es ist die Idee des orientalischen Despoten, deren Projektion auf die Gottheit diesen Gottesbegriff gebildet hat. Die orthodoxen Theologen gründeten auf ihm ihre Lehre von der Unfreiheit des Menschen, und die These, daß Gott Urheber auch der bösen Handlungen des Menschen sei. 3. Ein wesentlich ver-

¹ Daß die Welt nur in der Zeit (nicht von Ewigkeit) entstanden sei, galt als beweisbar, sogar unleugbar (Pr. 131, 28; 218—220), ebenso, daß eine körperliche Substanz zeitlich hervorgebracht sein müsse (ib. 145, 15).

schiedener Gottesbegriff zeigt sich in den Lehren der griechisch gerichteten Philosophen. Für sie ist Gott a. das reine Denken (Aristoteles), das wahre Gute, daß alle Wesen erstreben (Plato; das „geliebte Objekt“ Farabi), der notwendig Seiende, aus dem das Dasein aller Geschöpfe emaniert (Plotin). 4. Suhrawardi (1191 †) schließt sich, von dem Systeme Platos kommend und im Bewußtsein dieses weiterzubilden, der altpersischen Lichtlehre an. Gott ist das absolute, unkörperliche, geistige Licht, dem die Körperwelt wie die Finsternis gegenübersteht. Die Wesenheiten der Dinge sind Ideen einer höheren Welt, die in diese niedere ausgestrahlt werden. 5. Die Sufis, die pantheistischen Mystiker, lehren den Mystiker der Schule Suhrawardis („Die Philosophie der Erleuchtung“) gegenüber: Gott ist das indeterminierte Sein (Buddhismus), das sich in den Welt dingen determiniert. Im Tode verliert der Mensch seine Determinationen und versinkt in das absolute Sein. 6. Gazáli: Gott ist der absolute Wille. Ein voluntaristisches Prinzip steht an der Spitze des Kosmos. 7. Schirazi (1640 †): Gott ist das konkrete, determinierte Sein, aus dem alle Wesen stufenweise sich substanziell verändernd emanieren und zu dem sie aufsteigend remanieren. Jedes Ding ist ein Individuum der Existenz. Konkrete Wesenheit ist mit Individualität und Dasein identisch.

Eine prinzipielle Frage warfen die liberalen Theologen mit der Lehre auf: „Gott besitzt keine Wesenheit“, d. h. neben seinem Dasein. Damit ist zugleich ausgedrückt, daß sein Wesen das Sein selbst ist. In ihm fallen Individualität und Wesenheit zusammen (Pr. 113, 10), wodurch eine Vielheit von Göttern ausgeschlossen wird.

Eine Spitze gegen die Philosophen enthält die theologische Lehre (Pr. 120, 14): Die Ewigkeit ist die charakteristischste

und speziellste Bestimmung Gottes, also sein eigentliches Wesen. Was ewig ist, ist Gott. Von ewigen Geschöpfen kann dann keine Rede mehr sein.

c) Die Eigenschaften Gottes.

Wenn nach menschlicher Auffassung aus dem Wesen die Eigenschaften fließen, so bedeutet dies in Gott nicht, daß er reale, vom Wesen verschiedene Akzidenzien als Eigenschaften besitze. Dadurch wäre seine Einheit aufgehoben, (philosophische und liberale Ansicht, entgegen der orthodoxen, die vom Wesen verschiedene Eigenschaften in Gott annimmt). Man unterschied ferner solche des Wesens und solche der Tätigkeit (Pr. 117, 25). Es gibt solche, die sich (nach ihren veränderlichen Objekten, den Welt dingen) beständig „erneuern“, z. B. Sehen und Hören Gottes (d. h. sein Erkennen der sichtbaren und hörbaren Dinge; ib. 116, 20) und beständige (ib. 117 unt.) Solche können nicht Bestimmungen des Handelns sein, sondern nur des Wesens.

Vielfach sind die Bemühungen, bei dieser Fülle von Bestimmungen die Einheit Gottes zu wahren. Nach den einen besitzt Gott seine Eigenschaften durch sich selbst, d. h. seine Substanz und Individualität, nach andern durch sein „Wesen“, was wohl keinen sehr verschiedenen Gedanken ausdrückt, nach a. Hāšim durch den Modus der Göttlichkeit, d. h. einer inneren Ursache, die in sich einzig ist und aus der die Vielheit anderer Bestimmungen (der verursachten Modi) fließt. Die Einheit des innersten Wesens soll damit gewahrt sein (Festgabe zum 60. Geburtstag von Clemens Baeumker 1913, S. 53). Nach den Ašariten inhaerieren sie ihm auf Grund von unkörperlichen Realitäten, die „weder er selbst noch ein Teil von ihm noch verschieden

von ihm“ sind (Pr. 120, 10). Da Gott unveränderlich ist, „kann er kein Substrat zeitlich entstehender Dinge sein“ (ib. 125, 25), d. h. können Erkenntnisse und Wollungen nicht an ihm abwechseln.

In der Frage nach der Gerechtigkeit Gottes konzentrieren sich die Diskussionen über die Praedestination; denn Gott ist ungerecht, wenn er das von ihm verbotene Böse im Menschen erschafft — gemäß einer unabwendbaren Vorherbestimmung — und dann den unfrei „Schuldigen“ dafür bestraft. Ebenso sei es für Gott unsittlich, dem Menschen ohne vorherige Schuld seinerseits oder ohne Entgelt durch besondere Güter im Jenseits oder ohne den Zweck der Warnung usw. Schmerz zuzufügen. Das Problem des Bösen und des Unglücks, das auch die Guten trifft, beschäftigte in dieser Form die Geister (Pr. 132 ff). Vor allem kann Gott die Sünde (Pr. 134) nicht hervorbringen (und nicht zu Unmöglichem verpflichten). Die liberale Richtung leugnete also alle diese Dinge, während die orthodoxe dieselben mit der Berechtigung einer größeren Konsequenz behauptete. Die Philosophen entfernten das unrichtige Grundprinzip dieser Fragestellungen, die Gott unter die gleiche Sittlichkeitsnorm stellen wie den Menschen.

Zwischen Philosophen und Theologen bestand ein Gegensatz, den Gazáli in eigenartiger Weise überspannte und dessen wahren Inhalt Averroes (Müller: *Philosoph. und Theolog.* v. Av. 10, 17) kurz darstellt: „Wir sind der Ansicht, daß Gazáli einen schweren Irrtum beging, indem er den peripatetischen Philosophen die Lehre unterschob, Gott habe keine Erkenntnis der materiellen Einzeldinge. Jene lehren vielmehr: Gott erkennt dieselben, und zwar in einem Wissen, das von dem unsrigen generisch verschieden (*divers*) ist. Unser Erkennen ist nämlich von seinem Objekte ver-

ursacht und deshalb mit demselben zeitlich entstanden und veränderlich. Das Wissen Gottes von dem (außergöttlichen) Sein verhält sich jedoch entgegengesetzt wie dieses; denn es ist die Ursache seines Objekts, nämlich des Seienden. Wer diese beiden Arten der Erkenntnis miteinander vergleicht, der identifiziert die Opposita und ihre Proprietäten (also z. B. Schwarz und Weiß), was der Gipfel des Irrtums ist. Wenn man also das zeitliche und das ewige Wissen beiderseits als Wissen bezeichnet, so gilt dieses nur *aequivoce*. Es besteht also keine Definition, die beide Arten des Wissens zugleich umfasse. Letzteres lehrten (irrtümlicherweise) die spekulativen Theologen unserer Zeit. Wie ist es überhaupt möglich gewesen, daß man den Peripatetikern die Lehre unterschob, Gott erkenne die Individua nicht, da sie doch behaupten: Der wahre Traum enthält Warnungen betreffs der individuellen und zeitlich entstehenden Dinge der Zukunft. Diese warnende Erkenntnis erwerbe sich der Mensch im Schlafe aus dem ewigen Wissen (Gottes), das die Welt leite und beherrsche (das also die Individua erkennen muß). Ferner lehren sie: Gott erkennt nicht nur nicht die Individua in der Weise, wie wir sie erkennen, sondern auch nicht die Universalia; denn die von uns erkannten Universalia sind durch die Natur der Außenweltlinge verursacht. In jenem (göttlichen) Wissen verhält sich die Sachlage jedoch umgekehrt. Daher ist apodiktisch erwiesen, daß jenes göttliche Wissen zu erhaben ist, um als individuell oder universell bezeichnet zu werden“, da es anderer Ordnung ist als das geschöpfliche.

Gott erkennt die Dinge (Pr. 117, 1 — a. Hášim) auf Grund seines eigenen Wesens, da er sein Wissen nicht von den Dingen empfangen kann — er verhielte sich dann passiv — nach Gubbái auch auf Grund der Existenz der Welt (dann

müßte sein Wissen aber von dieser abhängig sein; vgl. ib. 123 f.).

Nach den Bátiníja (einer mystischen Richtung) darf Gott mit keinem Namen bezeichnet werden, den wir Geschöpfen beilegen (Pr. 85, 24). Gott ist also absolut transzendent (Neuplatonismus). Die Frage nach den Namen Gottes enthält die weitere, wie sich Name und Benanntes verhalte. Die Karramíja (ib. 114 unt.) identifizierten beides, der naiven Volkspsychologie folgend.

d) Die Tätigkeit Gottes.

Die innere Tätigkeit Gottes ist Erkennen und Wollen. Diese Funktionen enthalten im Hinblick auf die zu erschaffende und leitende Welt einen Weltplan (den göttlichen Ratschluß), der zur Ausführung bestimmt ist (Schicksalsbestimmung); denn alles Außergöttliche muß von Gott ausgehen. Darin liegt die Praedestination enthalten (s. menschliche Handlung). Trotz der großen Schwierigkeiten, die hier für die menschliche Freiheit liegen (besonders wenn man sie in der Unabhängigkeit und dem Losgelöstsein von Gott sucht), nehmen sogar die freier gerichteten Theologen eine Vorherbestimmung an — zweifellos auf Grund der energischen Einwände der orthodoxen Richtung (Pr. 137, 20). Vielfach half man sich dadurch, daß man Gott den Anfang der Handlung setzen ließ. Der Mensch vollführe dann deren Verlauf (ib. unt.). Man gab sogar von liberaler Seite zu, daß Gott zur Sünde des Unglaubens verleiten dürfe (ib. 138, 5). Dadurch, daß eine Handlung nicht gleichzeitig mit ihrem Kontrarium existieren kann, ergibt sich eine gewisse (natürlich nur ontologische, nicht psychologische) Determiniertheit: Der Sitzende kann nicht zugleich stehen — er muß also sitzen und ist in dieser Handlung unfrei. Man löste diesen

Einwand (wie bekanntlich in der christlichen Philosophie) mit der Distinktion des *sensus compositus* (gleichzeitig sind beide Handlungen nicht möglich) und *sensus divisus* (wohl aber nacheinander; ib. 138, 9. 26.). — Nach der Schule von Bagdad (ib. 140, 6) kann jemand seinem Todesverhängnisse, insofern dieses auf eine bestimmte Zeit festgesetzt war, entgehen und ungefährdet weiter leben. Die Schicksalsbestimmung ist also keine absolut unabwendbare.

Der Zweck des Weltplans kann nur das Wohl der Geschöpfe sein, da Gott keinen Nutzen aus ihnen zieht (liberale Ansicht) — oder die Verherrlichung der Gerechtigkeit und Güte Gottes (orthodoxe Lehre; ib. 140).

Der wichtigste Streitpunkt zwischen den Theologen und Philosophen im Islam ist vielleicht nicht das Problem der Ewigkeit der Welt, das freilich äußerst scharf diskutiert wurde, sondern die allgemeinere Frage nach der Art und Weise des Wirkens Gottes und seinem Verhältnis zur Welt. Nach den Philosophen wirkt Gott mit Notwendigkeit (wenigstens hat er nicht dieselbe Art der freien Wahl wie der Mensch, die mit Unvollkommenheit und Potentialität verknüpft ist — Averroes). — Auf der anderen Seite ist es eine Grundanschauung des Islam, daß Gott nach freier Wahl, ja geradezu willkürlich das Weltall aus dem Nichts hervorruft. Es ist das Verdienst des Ašari, diese fundamentalen Gegensätze scharf formuliert und auf die Spitze getrieben zu haben. Er entwickelt einen ausgesprochenen Okkasionalismus. Gott ist der alleinige Wirkende im Weltall. Da seine Freiheit und Macht in keiner Weise eingeschränkt ist, kann im Weltall durchaus keine sekundäre Ursache und Kraft existieren, die aus sich, unabhängig von Gott wirkte. Die geschöpflichen Ursachen müssen daher aus-

geschlossen werden. Sie können nur Scheinursachen sein. Auf diese Weise wird jenes Problem der Eigenart des Wirkens Gottes, das zunächst ein rein theologisches zu sein scheint, zu einem solchen, das den ganzen Bereich der Philosophie beherrscht und sich durch Erkenntnistheorie und Naturphilosophie hindurchzieht. Es ist zu verwundern, mit welcher Zähigkeit der ascharitische Okkasionalismus sich gegenüber den griechisch-philosophischen Lehren von der strengen Kausalwirkung der geschöpflichen Ursachen bis in die neueste Zeit hindurch erhalten hat. Daraus geht hervor daß gerade dieses Problem der wichtigste Zankapfel zwischen theologischer und philosophischer Weltanschauung ist.

Der Grundgedanke Ašaris von der alles beherrschenden, uneingeschränkten Macht Gottes lebte von Anfang an in der islamischen Theologie. Ašari griff ihn nur in besonderer Weise auf und stellte ihn den liberalen Ansichten schroff gegenüber. Führte man doch nicht nur jede Willenshandlung; sondern auch alle Erkenntnistätigkeit des Menschen direkt auf Gott zurück. Gott bewirkt also Sein und Ordnung der Dinge — auch das Nichtsein? Als reales Agens kann er doch nur eine reale Wirkung ausüben. Nach Kabi erneuert Gott nicht mehr die Fortdauer, nach Nazzám nicht mehr die Existenz des Dinges, das er vernichten will (Pr. 78, 9); nach andern ist das Vernichten ein ebenso positiver Akt als das Erschaffen; denn das Nichtsein ist etwas Positives (Pr. 77, 18).

Auch die freiere Richtung der Theologen wendet sich gegen die philosophische Auffassung in folgenden Ideen-zusammenhängen: Wäre Gott die *causa adaequata* der Welt, so ergäbe sich deren Ewigkeit; denn eine *adaequata* Ursache wirkt, solange sie existiert aus innerer Notwendigkeit.

Gott wäre ferner der Welt bedürftig¹, auf sie durch sein Wesen hingeordnet, so daß er durch die Existenz der Welt eine Ergänzung, einen Zuwachs seines Wesens erhielte. Die philosophische Lehre ist also unhaltbar (haeretisch). Gott ist der frei schaffende Handelnde (Pr. 110, 1; 130, 4).

Die Objekte des göttlichen Wirkens, die nicht zugleich der menschlichen Macht unterstehen, sind folgende (ib. 101, 20): I. die körperliche Substanz, II. folgende Akzidenzien: 1. Sein (s. oben), 2. Nichtsein (ein reales Inhaerens) — die Gegenstände unserer Wahrnehmungen, 3. Hitze, 4. Kälte, 5. Feuchtigkeit, 6. Trockenheit, 7. Geschmack, 8. Geruch, 9. Farbe; — psychische Akzidenzien: 10. Leben, 11. Macht, frei zu handeln, 12. Begierde, 13. Abneigung (186 ff.). Dazu kommen nach andern noch 14. Gnadenspenden, 15. Tod, 16. Unfähigkeit frei zu handeln, 17. Sättigung c mit Speise und Trank).

Aus der absoluten Einheit Gottes ergibt sich, daß sein Erkennen, der Weltplan, identisch ist mit seiner Ausführung (Pr. 52, 31). Gottes Erkennen ist also Ursache der Dinge (eine griechische Lehre). Was Gott in seinem Ratschlusse erkennt, „ist dann notwendig“, da hier keine Ohnmacht vorhanden sein kann.

2. Die Geisterwelt.

Interessant für die Aufdeckung christlicher Einflüsse sind hier zunächst einige Lehren, in denen man die Logosidee erkennen dürfte: Gott erkennt durch ein zeitlich entstehendes Wissen (Pr. 119, 19, 123, 3 unt.). Da in Gott nur Ewiges

¹ Daß die griechische Richtung diesen Einwand nicht anerkennen würde, braucht kaum gesagt zu werden. Gott läßt das Sein aus innerer Überfülle seines Wesens aus sich emanieren, nicht aus Mangel.

besteht, muß dieses also eine circum-göttliche Welt bilden, die das Allwissen darstellt. Eine andere außergöttliche Hypostase ist der Wille Gottes, der zeitlich außer ihm entstanden ist (ib. 125, 8. 17; 147, 6) und substratlos, d. h. als Substanz (Demiurg?) existiert. Die Form des göttlichen Wortes (Christus-Motiv?) nimmt diese Idee bei Alláf (ib. 147, 16) an.

Unter dem Loges stehen in der Weltordnung die reinen Geister, die Engel. Nur die philosophische Lehre erfordert hier wegen ihrer Eigenart eine Erläuterung. In den materiellen Dingen wird das Einzelding durch die Materie konstituiert. Die Wesensform besagt einen geistig faßbaren (in diesem Sinne geistigen) Inhalt, der in beliebig vielen Materien aufgenommen werden kann. In den Geistern fällt die Materie fort. Sie sind also keine Individua in dem Sinne der materiellen Dinge, dennoch sind sie Einzelsubstanzen, da das Universelle als solches nicht existieren kann. Der Inhalt einer solchen Substanz ist den Wesensformen (also der Spezies) der irdischen Dinge zu vergleichen, d. h. dem Bestandteile, der nach Ausschaltung der Materie übrig bleibt. Daher die Lehre: Die Engel sind subsistierende Spezies. Die Einzelsubstanz (hier ungenau: das Individuum) ist der Art und Wesensform der materiellen Dinge gleichstehend. Sie sind subsistierende „Erkenntnisse“; denn die spezifische Form im Dinge ist wie ein Erkenntnisinhalt, der abstrahiert, d. h. unmateriell gemacht wurde (Farabi: Ringst. 29).

Neben dieser idealen, platonisierenden Vorstellung laufen auch andere (Pr. 198 unt.): „Die Engel besitzen dieselbe Art des Lebens wie Menschen und Genien (Gespenster). Daher müssen dieselben auch Speise zu sich nehmen und dieselbe verdauen. Sie besitzen jedoch weder Blut noch Pneuma.“ Vielleicht sind die Berichte über Erscheinungen von Engeln in Menschengestalt Schuld an diesen Vorstellungen.

3. Die Seelen.

a) Die Seelen der Sphären.

Die reinen Geister wirken auf die Himmels sphären ein, jedoch nicht (direkt) auf deren Körper, sondern deren Seelen. Seele ist eine Energieform, die den organischen Körper (d. h. einen solchen, der der Potenz und Disposition nach das Leben besitzt) belebt (Aristoteles) und leitet (Plato, diese Auffassung am meisten verbreitet).

b) Der Mensch.

Die höchste Stufe der Menschen, die den Engeln am nächsten steht, nimmt der Prophet ein. Nach den Philosophen (Farabi: Ringsteine 28. 29, Ende, 40) ist derselbe mit einer besondern Art der geistigen Kraft ausgestattet, die nicht nur graduell, sondern wesentlich alles überragt, was von dem natürlichen Menschengeste je erreicht werden kann. Ihr Wirken und Erkennen bildet daher ebenso wie ihr Wesen eine besondere Spezies der menschlichen Tätigkeit. Es ist nicht etwa nur der vollkommenste Grad dieser, sondern gehört zu einer anderen, höheren Ordnung¹. Mit dieser übernatürlichen Auffassung vom Propheten ist naturgemäß der Kampf zwischen Glauben und Wissen theoretisch und rechtlich entschieden. Die natürliche Erkenntnis muß der übernatürlichen untergeordnet sein (*philosophia est ancilla theologiae*), das fehlbare menschliche dem unfehlbaren göttlichen. Der praktische Ausgleich in Einzelfragen gestaltete sich jedoch zu scharfen Gegensätzen aus besonders zwischen Philosophen, (pantheisierenden) Mystikern und Theologen.

¹ Horten: Texte zu dem Streite zwischen Glauben und Wissen im Islam. Die Lehre vom Propheten und der Offenbarung bei den islamischen Philosophen Farabi, Avicenna und Averroes; Bonn 1913.

Der Mensch ist das Mittelglied¹ zwischen der Welt der reinen Geister und der der Körper. Er vereinigt in sich beide Welten und bildet so ein Weltall im kleinen, einen Mikrokosmos, der ein Spiegelbild des Makrokosmos ist. Er besteht aus vier Teilen, Geist, Seele (*anima sensitiva*), Pneuma, Körper. Die Bestimmung des Geistes (*anima intellectiva*) variiert je nach den Systemen vom rein Geistigen zum Materiellen. Eine Schwierigkeit im Verständnis der Texte ist darin gegeben, daß für Geist vielfach derselbe Ausdruck wie für Lebensgeist, Pneuma (*rūh*) verwendet wird. Eine sachliche Verwechslung wird dabei nicht immer vermieden. Schwierigkeiten in den Lehren liegen nicht vor (Pr. 150, 29; 151, 2; 147—152). Der Geist im philosophischen Sinne (Farabi: Ringsteine 26) kann, weil unkörperlich, keine räumliche Gestalt, physische Naturbeschaffenheit und Qualität, räumliche Bewegung und quantitative Bestimmung annehmen, noch Objekt eines individuellen Hinweises sein. Er ist ein unräumliches Wirkliches, „das der Welt des Logos entnommen ist“. Nach einer auffälligen Formulierung bei Murtada ist der Geist die Summe der denknöthwendigen Erkenntnisse (Pr. 151, 7).

I. Die geistigen Funktionen.

Das Geistige im Menschen, verwandt mit der Welt der überirdischen Geister, verhält sich zur Außenwelt sowohl

¹ Die geistige Seite der menschlichen Natur könnte man nach ihrem Inhalte als Anhang zu den rein geistigen Substanzen behandeln und nur seine sensitive in dem Kapitel über die Seele. Dadurch würde aber die Einheit des Menschen zerrissen und seine Stellung als Mittelglied, auf die von muslimischen Denkern so viel Gewicht gelegt wird, nicht hervortreten.

empfangend (abstrahierend) oder gebend, einwirkend. So resultieren zwei Klassen von Betätigungen: das Erkennen und das (geistige, sittliche) Wollen, die sowohl für sich getrennt als auch in ihrem Zusammenwirken zu betrachten sind.

Dadurch, daß man den geheimnisvollen Vorgang des Denkens seitens der Philosophen griechischer Richtung unter die Begriffe Potenz und Akt faßte, ließ man ihm eine nach den damaligen Vorstellungen wissenschaftliche¹ Betrachtungsweise angedeihen. Man suchte ihn mit irgendwelchen Vorgängen in der Welt, die alle auf Akt und Potenz beruhen, auf gleiche Stufe, d. h. mit ihnen unter eine Gesetzmäßigkeit zu stellen. Der Denkvorgang hat nichts, was ihn aus der Vergleichsmöglichkeit mit beliebigen Naturvorgängen heraushebt. Er muß also wie diese als Teil der physischen Welt in seiner Wirklichkeit als Naturding betrachtet werden. Erst durch diese Einordnung des Denkvorganges in eine und unter eine allgemeine Gesetzmäßigkeit (die des Verhältnisses von Potenz und Akt) ist der Boden für eine wissenschaftliche Betrachtung gewonnen. Die genauere Ausführung dieses Gedankens stellt sich bei den Philosophen, z. B. Kindi (de Boer 95) wie folgt: Da unser Geist sich zu den Dingen aufnehmend, also potenziell verhält, muß sein Grundzug Potenz sein — der hylische Intellekt. In unserem Denkakte wenden wir jedoch auf die Dinge erste Denkprinzipien an, indem wir die Objekte

¹ In der Lehre vom Geiste bei den Muslimen eine willkürliche, unlogische Konstruktion zu sehen, geht nicht an: Sie entwickelt einen Punkt des aristotelischen Systemes, den Aristoteles unentwickelt gelassen hatte, ist also eine auf Alexander und Themistius basierende selbständige Weiterbildung und Ausgestaltung wie Ausmerzungen von Unvollkommenheiten des aristotelischen Systemes.

nach diesen denken, auffassen, uns zurechtlegen. Diese Prinzipien müssen also in unserem Geiste irgendwie vorhanden sein, meistens potenziell, da wir uns ihrer nicht immer bewußt sind. Sie bilden einen unveräußerlichen und ursprünglichen (nicht erworbenen) Besitz unseres Geistes, der mit dessen Natur als Geist notwendig gegeben ist — der habituelle Intellekt (*habitus primorum principiorum*) genannt. Aus diesem *habitus* geht die Tätigkeit des Denkens — *intellectus actu* — hervor. Es ist nun aber eine Denkmöglichkeit, daß eine Potenz sich selbst in Aktualität versetze. Aus Nichts kann nichts werden. Betrachtet man also den Denkvorgang in wissenschaftlicher Weise, so muß man zu der Annahme eines *per se*, auf Grund seines Wesens aktiven Intellekte gelangen, der die Potenzialität unseres Geistes zur Aktualität bringt — der *intellectus activus sive agens*. Hat unser Geist nun eine Wahrheit von den Dingen in sich aufgenommen, so nimmt er, weil er eine neue Form (als Erkenntnisform) in sich aufgenommen hat, eine höhere, besondere Stufe der Entwicklung ein — als erworbenen habender Intellekt. Sein Inhalt, die Erkenntnisform, wird von dem geistigen Substrate des Geistes passiv aufgenommen, weshalb derselbe auch erworbener Intellekt heißt. Wird das Denken häufig wiederholt, so gestaltet es sich zu einer Gewohnheit aus, eine Gesetzmäßigkeit, die wir bei allen menschlichen Tätigkeiten beobachten können, — der *intellectus habitu*, der gewohnheitsmäßige Intellekt (wohl zu unterscheiden von dem „habituellen Intellekte“). Farabi und Avicenna fügen noch den „heiligen Geist“ den Prophetengeist, der die Inspiration empfängt, hinzu.

Die wichtigste Frage lautet nun: Welche Tätigkeit übt der aktive Intellekt auf unseren Geist aus. Verleiht er ihm



nur das aktuelle Denken, die Denktätigkeit (Aristoteles) oder vermittelt er ihm auch Denkinhalte, Erkenntnisformen (Plato)? In dem ersten Falle muß sich unser Geist seine Inhalte aus der Materie selbst abstrahieren; in dem zweiten empfängt er sie fertig aus dem „himmlischen Reiche“. Eine Abstraktionstätigkeit ist dadurch ausgeschlossen, wenigstens überflüssig. Die islamischen Philosophen haben beide Gesichtspunkte zu vereinigen gesucht (Harmonisierungsversuch zwischen Aristoteles und Plato)!

Nach liberaler Lehre (Murtada; Pr. 151, 15) übt der Geist zehn Funktionen aus, die von ihm selbst nicht „verschieden“ (wohl: nicht „trennbar“) sind: das Erkennen 1. der sensitiven Seele, 2. ihrer Zustände, 3. der sinnlichen Wahrnehmung, 4. des innerlich (abstrakt-begrifflich) Evidenten, 5. der Vollständigkeit der Einteilung (die aus sich ausschließenden, kontradiktorischen Gliedern besteht, Prinzip des ausgeschlossenen Dritten), 6. der Tatsache, daß die menschliche Tätigkeit von ihrem Subjekte, den Zielen und den innerlich verbundenen Umständen abhängig ist (so daß ihre Moralität danach bestimmt wird), 7. der Erfahrungstatsachen, 8. des sittlich Guten, 9. der ethischen Pflicht (das Gewissen), 10. der religiösen Traditionen. Diese Erkenntnisse nannte man: Geisteswissenschaften.

Das denknotwendige Erkennen tritt in uns ohne Zutun unseres Willens spontan-intuitiv auf. Es ist also eine Einwirkung Gottes (Pr. 153, 8) und kann nicht zur religiösen Pflicht gemacht werden, da sich diese nur auf gewollte Handlungen erstreckt. Die Lokalisation des Erkennens bezeichnet entweder das Gehirn als Sitz desselben oder Herz und Brust (Pr. 153, 52). — Über die Gleichzeitigkeit verschiedener Erkenntnisse ergaben sich neue Fragen: Kann ein Prinzip gleichzeitig mit einer Deduktion aus demselben

erkannt werden? (Pr. 158, 4). Wir würden ein unbedenkliches Ja erwarten, hören aber ein entschiedenes Nein; denn man versteht unter jenem Gegensatz den prinzipiellen zwischen Intuition und Deduktion¹. Zwei Spekulationen, die sich auf zwei nicht zusammenhängende Dinge richten, sollen jedoch gleichzeitig möglich sein (wiederum gegen unsere Erwartung). Hier liegt wohl das allgemein gebilligte Prinzip zugrunde: Zwei diverse Akzidenzien können einem Substrate gleichzeitig anhaften, zwei innerlich verwandte (unter ein Genus fallende) nicht. Die in der Körperwelt beobachteten Gesetze (über die Inhaerenz) übertrug man also unbedenklich auf das Geistige, da man dieselben für metaphysische, allgemeine hielt. Die Einzelwissenschaften sind in diesem Sinne Anwendungen metaphysischer Begriffe auf die Objekte dieser Wissenschaften (s. Einleitung).

Die metaphysischen (aus der materiellen Welt abstrahierten) Lehren über die qualitative Ursache werden ebenfalls auf den Vorgang des Nachdenkens übertragen. (Pr. 158, 20). Es „erzeugt“, „bewirkt“ in seinem Substrate das Wissendsein, d. h. das sichere Wissen, allerdings nur unter bestimmten Bedingungen, die den Irrtum fernhalten. Während nach dieser Auffassung die Spekulation als Inhaerens kausal wirkt, kann nach Alláf nur die Substanz der Seele (die auch handelndes Subjekt unserer Tätigkeiten

¹ Wir würden dann natürlich erwarten, daß es sich um dasselbe Objekt handle, das nicht zugleich intuitiv und deduktiv erkannt werden kann. Die Theologen verstehen aber unter Intuition des Prinzips den Ausschluß aller Praemissen, der übergeordneten und untergeordneten, d. h. (ib. Z. 8. 18) auch so, daß die Funktion dieses Prinzipes als Praemisse anderer Erkenntnisse ausgeschlossen sein soll. Die Deduktion schließt dieselben naturgemäß ein. Auf diese Weise konstruierte man sich die genannte Kontrarietät.

ist) die Eigenschaft, wissend zu sein, hervorbringen occasione des vollzogenen Denkaktes. Verwandt damit ist die Vorstellung des Naturphilosophen Gáhiz: die Physis des Menschen, die im Herzen residiert (Pr. 159, 4; 51, 1) bringe das Wissen, hervor. Dieses ist Substrat des Denkens, wenn von der Seele belebt. Murtada sucht wiederum empirisch diesem Verhältnisse näherzukommen: Wir können parallele Skalen aufstellen zwischen Wissen und Spekulation. Je intensiver die letzte, um so größer wird das Wissen. Dieser Parallelismus weist auf eine eigentliche Kausalbeziehung beider hin; denn er ist für Kausalverhältnisse charakteristisch. Das Verhältnis von Denken und Wissen ist also kein okkasionales, äußeres, sondern eine innerliche Abhängigkeit.

Die formelle Hinsicht, unter der man ein materielles Objekt betrachtet, erzeugt wesentlich verschiedene Erkenntnisse. Das gleiche soll nach a. Hâšim sogar eine und dieselbe formelle Hinsicht des Nachdenkens bewirken (wohl je nachdem sie verschiedene Teile des Gegenstandes betrachtet; ib. 159, 14).

Die Funktion einer Objektion gegen eine Thesis ist die, daß sie das Wissen vernichtet (Pr. 160, 1). Es muß also eine neue Ursache auftreten, wenn das Wissen wiederum entstehen soll nach Widerlegung der Objektion; denn die Entfernung eines Hindernisses bewirkt noch kein positives Resultat. Dazu ist ein positives Agens, also die erneute Spekulation, erforderlich. Murtada distinguirt in dieser Frage verschiedene Arten der Objektion. Die eine vernichtet das Wissen — für sie gilt die genannte Lehre — die andere hindert nur das Wiedererinnern desselben. Nach Beseitigung dieser letzten ist die Erneuerung der Spekulation nicht erforderlich, damit das Wissen wieder auftrete.

Über den Umfang des Gebietes des Erkennens war man geteilter Meinung. Die Form der Fragestellung ist die

logisch-metaphysische: Bilden diese oder jene psychischen Funktionen besondere Gattungen des Erkennens oder nicht (ib. 161, 3)? Zur Entscheidung ist zunächst die Gattung der Erkenntnisvorgänge festzustellen. Sie ist das Fürwahrhalten („die Überzeugung“). In sie fallen (nach a. Hāšim) Vermutung, Freude und Ärger¹ (ib. 161, 17), Traum (163), wohl nach einigen auch das Vergessen (ib. 162, 26, wogegen Murtada besonders polemisiert), Zweifel (der nach Murtada nur ein Nichtwissen ist; 162, 3) und Reue (ib. 154, 19). Erst die „Bekehrung“ fällt in den Bereich des Wollens. Sie ist Reue mit dem Entschluß zur Besserung.

Es liegt nicht in der Macht eines Menschen, in einem andern eine Überzeugung zu bewirken. Nur Gott vermag dies (ib. 162, 15). Einen Irrtum kann er aber nicht verursachen (ib. 163, 19).

Das reflexive Erkennen (Selbstbewußtsein und Innenwerden unseres eigenen Erkenntnisvorganges) wird auf verschiedene Weise erklärt: als Schöpfung Gottes (Pr. 51, 9) oder unmittelbare Evidenz, die in dem direkten Erkenntnisakte enthalten ist, oder induktives, also auf Grund von Bewußtseinstatsachen erschlossenes Wissen (Pr. 54, 14). — Die Theologen (Pr. 55, 1) vergleichen unser Erkennen mit dem Gottes und betonen, daß ersteres eine uns inhaerierende Eigenschaft sei, letzteres aber das Wesen Gottes selbst (nach liberaler Auffassung).

Das Erkennen ist das Aktualisieren einer Potenz und ein Naturvorgang. Von unserm Willen hängt es zudem nicht

¹ Man hatte wohl konstatiert, daß diese bei dem Erkenntnisvorgänge erlebt werden. Aus dieser Konkomitanz entstand die Identifizierung, d. h. Einreihung derselben als Mitarten des Erkennens unter ein Genus — oder unter die Vermutung als Genus (ib. Z. 20).



ab. Es muß folglich von Gott erschaffen sein; denn keine Potenz kann sich aus sich zur Wirklichkeit bringen. Sie muß also letzthin von einem ens per se actu zur Tätigkeit gebracht werden. Ferner beruht jeder Naturvorgang auf Schöpfung Gottes. Unser Wollen beeinflusst jedoch die Umstände des Erkennens, so daß dieses dennoch als sittliche Handlung angesprochen werden kann (Kabi; Pr. 60, 15).

Das Wissen normiert unser Handeln. Man spekulierte nun darüber, welches Moment im Wissen diese Funktion ausübt, ob das Wissen selbst oder der von ihm in der Seele hervorgerufene Zustand der Seelenruhe, d. h. das gute Gewissen — nach Abdalgabbár wird dieses durch einen besonderen Modus bewirkt, so daß sich die Kette ergibt: Wissen — Modus — „Seelenruhe“ — Handlung — oder ob Handlung und „Seelenruhe“ nicht parallele Ausflüsse des Modus des Wissens sind (Saimari), so daß sich eine nur dreigliedrige Kette mit zwei gleichgeordneten Endgliedern ergäbe (Pr. 53, 20). Unsere freie Wahl verhält sich wie ein Abwägen von Möglichkeiten, zu vergleichen der Wagschale. Das antreibende Motiv (ib. 110, 27; 111, 35) gibt den Ausschlag, ohne daß es jedoch eine notwendige Kausalverbindung zwischen Handelndem und Handlung ergäbe. Diese würde die Freiheit vernichten. Eine intellektuelle oder gefühlsmäßige (je nach der Natur des Motives) Determination der Handlung wird also geleugnet (a. Hášim). Die Brücke zwischen Wissen — Wahl und Handeln bildet das Wollen.

Betreffs des Wollens stellen sich verwandte Fragen wie betreffs des Wissens, da zum Teil die gleichen metaphysischen Begriffe auf dasselbe angewandt werden. Es ist zunächst eine Qualität, — fällt also unter die Gesetzmäßigkeiten des Inhaerens und der qualitativen Ursache,

— nach a. Hāšim ein Modus (Pr. 165ff). Es determiniert (166, 3. 14) den Wollenden. Zwei kontraere Eigenschaften schließen sich aus, zwei kontraere äußere Handlungen jedoch nicht (Pr. 168, 9). Wer das Wesen des Wollens also nur in der äußeren Handlung sieht (166, 15), muß zugeben, daß er dasselbe Ding wollen und zugleich nicht wollen kann. Das Substrat beider sollen verschiedene Teile des Herzens sein, weil sie in demselben Teile zu eigentlichen Kontraria würden (ib. 167, 20).

Die Frage nach der Freiheit des Willens ließ man in der älteren Zeit davon abhängig sein, ob die freie Macht und das Wollen der Handlung vorausgehe — dies bedeutet zugleich die freie Wahl — oder nicht — dann sei die Freiheit ausgeschlossen. Später (Pr. 167, 8) erkannte man, daß diese Frage nicht das Wesen der Freiheit treffe. Ihr Objekt ist es nicht, etwas Nichtseiendes hervorzubringen — dies wäre ein Erschaffen — sondern etwas Seiendes¹ zu gestalten (Pr. 167, 17 — gegen Kabi). — Die Verbindung zwischen Wille und Objekt ist keine notwendige. Auf sie kann man also nicht den Begriff des Kausalverhältnisses (causa adaequata) anwenden. Es liegt ferner kein direktes, sondern nur ein indirektes Wirken vor, das eine Konsequenz einer direkten (inneren) Handlung ist (gegen Kabi, 168, 15). — Da das Wollen ein zeitlich entstehender Vorgang ist (ib. 170, 1), kann er selbst wie jedes neu werdende Gegenstand des Wollens sein. Eine unendliche Kette oder eine solche, die auf einen notwendigen (primaeren) Willen zurückginge (wie das Erkennen auf notwendige Grundprinzipien, vgl. Farābi: Ringsteine 49), ergibt sich daraus nicht.

¹ Auf eine Privation (ib. 169, 21) kann der Wille sich nicht erstrecken, da diese keine Einwirkung empfangen kann.



Murtada sucht empirisch (Pr. 170, 10) nachzuweisen, daß Willensakte, die sich auf kontraere Objekte richten, als psychische Funktionen nicht kontraer sind. Der Grund lautet: weil wir beide zugleich befehlen und wollen, können, zwischen ihnen also wählen. Beide inhaerieren also gleichzeitig demselben Substrate und können daher keine Kontraria sein. Ebenso wird empirisch bewiesen (ib. Z. 12), daß (Wille und; 167, unt.) Widerwille ein unkörperliches Inhaerens sei; denn unsere Seele besitzt in dem Akte des Widerwillens (wie auch des Willens) eine „Qualität“, die zu ihrem Wesen hinzutritt und wieder verschwindet. Dadurch ist zugleich erwiesen, daß er zum Willen nicht in kontradiktorischer, sondern in kontraerer Opposition steht. Daher ist das Wollen eines Gegenstandes nicht identisch mit dem Widerwillen gegen sein Kontrarium (ib. 172, 4). Die Gefühle, wie Liebe, Haß usw. (ib. 172, 9) sind Formen, sogar verschiedene Benennungen der Willensbetätigung, nicht etwa eigene Fähigkeiten. — Der Wille kann 1. Ursache und Wirkung im Objekte trennen, sich auf die eine ausschließlich richten (ib. 173), 2. von einer Bedingung abhängen, 3. sinnlich nicht wahrgenommen werden, sondern wird sich selbst bewußt. Innere und äußere Willenshandlung werden in Bagdad (ib. 174, 21) nach den metaphysischen Lehren der *causa adaequata* beurteilt (griechischer Einfluß), in Basra als eine eigene Form der Ursache, deren Phasen man trennen kann und deren Wirkungsweise eine freie ist.

Das Handeln des Menschen ist frei, d. h. er ist Schöpfer seines eigenen Tuns, bringt dieses also wie eine Ursache — eine frei überlegende und entscheidende — ihre Wirkung hervor. Dabei darf es nicht von Gott unabhängig sein; denn der unendlichen Macht Gottes lassen sich keine Grenzen

durch unsere Freiheit setzen. Daher ist die menschliche Macht, aus der die Handlung (wie aus einer Potenz) hervorgeht, von Gott erschaffen (Pr. 101, 22). Will Gott den Menschen also hindern, etwas zu vollbringen, so kann er das Akzidens der Macht, das der menschlichen Substanz inhaeriert, vernichten. Es war den Verteidigern der Praedestination, den Orthodoxen, ein leichtes, die hier liegenden Widersprüche ans Licht zu ziehen: 1. Eine Einschränkung der göttlichen Macht liegt dennoch vor, da Gott nicht auf die Handlung selbst einwirken kann. 2. Der Mensch wirkt als Schöpfer, wenn er ein Ding, seine Handlung, ins Dasein ruft. Nur Gott kann das Sein verleihen. Die Verteidiger der Freiheit werden daher als Dualisten („Magier“, Polytheisten) bezeichnet, da sie neben Gott einen (und unzählig viele) Schöpfer annehmen. Gott muß die geschöpfliche Handlung selbst (dieses Sein, das aus der Potenz des Handelns hervorgeht, diese aktualisierend) erschaffen. Der Mensch kann sich diese aneignen. Dies ist sein Eigenstes, und darin besteht seine Freiheit (vgl. die Aneignung gegenüber dem vom Schicksal Verhängten bei den Stoikern) — so Ašari. Der naheliegende Einwand lautet: Diese Aneignung ist wiederum eine menschliche Handlung, muß also wie alles außergöttliche Wirkliche erschaffen werden! Daraufhin entstand in den Schulen jener Zeit die stehende Redeweise: „Eine Frage ist so dunkel (widerspruchsvoll) wie die Aneignung bei Ašari und der Sprung des Winkels¹.“ Ein anderer Grundirrtum

¹ Ein Winkel mit geraden Schenkeln kann bis zum Aufeinanderfallen derselben die ganze Größenskala durchteilen, dennoch kann er nie so klein werden wie der Tangentenwinkel. Wenn dessen Größe nun a u f jener Skala liegt — darin liegt

lag darin, daß man die Freiheit dadurch zu retten suchte, daß man sie vom Einflusse Gottes möglichst isolierte. Anders dachten die Philosophen und Mystiker, die die Seinsemanation aus Gott lehrten. Die Handlung des Menschen stammt dann unmittelbar und ganz aus Gott, wie jedes Geschöpfliche, und besitzt zugleich die ebenfalls aus Gott fließende Eigenschaft der Freiheit. Damit ist dieses Problem bis zu den letzten Grenzen (und Dunkelheiten) durchdacht. Die Philosophen begingen dadurch einen scheinbaren Widerspruch, daß sie unser Handeln dennoch ganz aus den sekundaeren Ursachen ableiteten (Lehre von der Kette der Ursachen, die das ganze Weltall durchzieht). Vielleicht ist dadurch eine Harmonisierung möglich, daß man physisches und metaphysisches Gebiet unterscheidet. Auf erstem ist die Handlung von einer *causa adaequata* außer uns, der nächst höheren in der Stufenreihe des Seins verursacht, also (relativ?) unfrei, auf dem zweiten fällt sie direkt unter die Wirkung Gottes, der sie nicht in derselben einengenden und zwingenden Weise determiniert wie eine sekundaere, geschöpfliche Ursache. Ist er doch *per se* frei und kann daher den Menschen, der *per accidens*, *participatione* frei ist, sogar frei machen, geschweige denn, daß er seine Freiheit vernichtete¹.

der Grundfehler dieses Einwandes, der von einem positiven Werte des Tangentenwinkels spricht — muß der geradlinige Winkel dieselbe, bevor er = 0 wird, überspringen (vgl. Pr. 112, 7).

¹ Daß die menschlichen Handlungen auf Gott als erstes aktualisierendes Prinzip zurückgehen wird auch von liberalen Theologen (Pr. 112,30) zugegeben — wohl eine Anlehnung an griechische Lehren: eine Potenz kann sich nicht selbst aktualisieren. Die Vorbestimmung wird (ib. 162, 17) ausdrücklich anerkannt.

Die Objekte, die in unserer Macht liegen, d. h. die Dinge, die wir frei hervorbringen können, sind nach liberal-theologischer Lehre: 1. Klang, 2. Glaube (Überzeugung), 3. Vermutung, 4. Schmerz, 5. Spannung (Druck, Impuls), 6. Wollen, 7. Nichtwollen (Abneigung), 8. Spekulation und 9. Zusammensetzung. (1 und 9 sind physische, die übrigen psychische Vorgänge; Pr. 101, 25). Diese Aufzählung Murtadas, zu der nach Kabi noch die Sinneswahrnehmung kommt, ist durch ihre Systemlosigkeit interessant. Bewegung (186, 29) wird als zehnte noch hinzugefügt. Verichten kann der Mensch jedoch kein Ding (ib. 187, 15). Dies steht nur Gott zu.

Der Beweis für unsere Freiheit liegt, abgesehen von der Aussage und Tatsache des freien Wählens in unserm Selbstbewußtsein (Pr. 182, 8), darin, daß wir über die zu vollziehende Handlung nachdenken (Pr. 159, 15 ob wir sie verichten wollen oder nicht — *libertas electionis* — oder über einzelne Objekte derselben — *libertas specificationis*¹); denn dadurch ist die freie Wahl garantiert. Unsere Verantwortlichkeit erhellt ferner daraus, daß wir uns des sittlichen Charakters unseres Tuns bewußt werden und danach uns für gut oder böse frei entscheiden können.

Viele Versuche (Pr. 175) sind seitens orthodoxer und liberaler Theologen unternommen worden, um dem Menschen und sogar dem Tiere neben dem alles beherrschenden Wirken Gottes wenigstens einen Teil seiner Handlung zuzusprechen (die akzidentiellen Bestimmungen, die äußeren Phasen) oder eine Concomitanz zwischen Gott und Mensch aufzustellen. Der Einwand der extrem Orthodoxen lautete

¹ Pr. 179, 4: Wir können zwischen Kontraria wählen, was Murtada leugnet, weil unserer Seele sonst zwei Kontraria gleichzeitig anhaften müßten.

immer: „Es existiert kein frei Handelnder außer Gott“ (ib. 175, 16). — Das metaphysische Wesen der Freiheit definierte man als Modus (a. Hášim), Akzidens, Teil des Subjektes, Summe der Mittel und Vorbedingungen, unkörperliches Inhaerens (ib. 175, 22) Art der Bewegung oder Ruhe, Leben, Integrität des Körpers, Gesundheit, Harmonie der Mischung (dies als griechische Lehre hingestellt — Galen) usw. Die freie Wahl ist keine notwendig wirkende causa adaequata der Handlung (ib. 181, 5. 182, 20). Ihr Substrat ist die innere Handlung oder diese und die äußere (180, 16), das Herz, die Glieder usw. (181, 9). Die Unfähigkeit frei zu Handeln (das Kontrarium oder — nach Murtada — die Privation dieser Fähigkeit) wird nach denselben metaphysischen Gesichtspunkten (Wesen, Objekt, Substrat, Gleichzeitigkeit mit einer Handlung usw.) wie die Fähigkeit beurteilt.

Die Einheit der Handlung wird (Pr. 182, 11) nach Zeit, Substrat, Objekt, Art desselben und formelle Hinsicht des Handelns bestimmt. Sind alle diese Momente einzige, dann ist auch die Handlung eine einzige. Würde man eine größere Anzahl zulassen, so wäre keine obere Grenze bestimmt. Die Handlung könnte also in diesen Dingen unendlich sein, gleich der Gottes. — Der Wahl muß das Indeterminiertsein vorausgehen (ib. 183, 5). Eine Gleichzeitigkeit wäre eine Kontradictio in adiecto (vgl. Pr. 192 f.).

Das eigentliche Wesen des Freiheits- und Praedestinationsproblems liegt in der Frage, ob die freie menschliche Handlung der Gottes untergeordnet werden könne, so daß also (Pr. 184, 1) „zwei Willensfreiheiten sich gleichzeitig mit einem Objekte abgeben“. Indem die Anhänger der Praedestination die Möglichkeit der Unterordnung annahmen, leugneten sie die Freiheit. Der hier zugrunde

liegende Gedanke, daß jede Unterordnung die Freiheit vernichte, war auch die Voraussetzung der liberalen Richtung. Sie mußten diese Abhängigkeit also leugnen, was in der Form geschieht (ib. Z. 4): „Zwei frei Handelnde können nicht das gleiche Objekt haben“ (187, 9). Die Unterordnung unter rein physische Ursachen lehrten die Astrologen, die unter die kosmischen Ursachen im allgemeinen (auch die Geisterwelt einschließend) die Philosophen.

2. Die sensitiven Funktionen.

Die sensitiven Betätigungen des Menschen, die aus Seele und Pneuma entstehen, sind ebenfalls wie die geistigen teils Erkenntnisse, die Wahrnehmungen, teils Strebevorgänge, das sinnliche Streben (Neigung — Abneigung, Begierde — Abscheu). In ihnen zeigt sich die Natur der anima sensitiva, die einen Körper belebt (vgl. ihre Bestimmung unter Sphärenseelen). Ihre Definition (Pr. 147—152) findet man selten reinlich von der anima intellektiva und dem Pneuma geschieden. Immer werden diese drei aber als verschiedene Prinzipien behandelt besonders bei den Mystikern, bei denen die Seele (nafs) geradezu als das von Gott ablenkende Agens betrachtet wird, dessen Begierden man ertönen muß, während der Geist zum Überirdischen hinführt, zur Vereinigung mit dem Absoluten. Beide verhalten sich konträr: ein Nachgeben an die Seele (die Begierde nach der Welt) ist ein Verlust in geistigen Gütern. Beide Kräfte kämpfen miteinander in der Brust des Menschen. Zum Verständnis der sensitiven Funktionen ist das Wesen des Pneuma und Lebensprinzipes kurz anzudeuten.

Das Pneuma (ruh) ist ein Mittelglied zwischen Seele und Leib (tastbarem Körper), Körperlichem und Unkörperlichem. Es dient also dazu, die Seele mit den Welt dingen



in Verbindung zu setzen. Mit den Sinnen, die ebenfalls zwischen Seele und Außenwelt vermitteln, muß das Pneuma also in engster Beziehung stehen. Es wird als Träger („Last-tier“, Verzeichnis 250 b 5 unten) also Substrat, vielleicht besser Medium der sinnlichen Wahrnehmung und der Sinnesfähigkeiten bezeichnet. Das große Problem der Verbindung eines Materiellen mit einem Unmateriellen soll durch dieses halb materielle Substrat aufgeklärt werden (Pr. 148, 20—152, Syst. 180). Seine Funktion ist, den Leib zu beleben, ihm die Lebensbewegung unter dem Einflusse der Seele mitzuteilen. Die Ausgestaltung dieser galenischen Lehre (von den Ärzten besonders gepflegt) nach Lokalisation und Bewegungen dieser Substanz (Pneumaadern von der linken Herzkammer zum Gehirn und den Extremitäten führend) stellt Kazwīni (I 321 ff.) und Suhrawardi (ed. Horten; Halle 1912, S. 47, 31 u. besonders 60) dar. Vielfach wird Pneuma mit Leben identifiziert (Pr. 194, 31).

Das Lebensprinzip kann nach den in der Metaphysik vorausgesetzten Prinzipien nicht anders denn als qualitative Ursache bezeichnet werden. Es ist also eine besondere Realität (Pr. 195, 11) nach der Art eines unkörperlichen Inhaerens, das in seinem Substrate eine Eigenschaft (ib. 195, 1) verursacht (das Lebendsein ebenso, wie das Wissen in seinem Substrate das Wissendsein erzeugt). Ihr Substrat ist das Kompositum aus Leib und Seele, nicht etwa der Leib allein. Das Lebensprinzip wird also doch wiederum als Teil des Trägers (also nicht als reines Akzidens) aufgefaßt. Die verschiedenen Definitionen weisen daher auch darauf hin, daß dieses Prinzip als Substanz — z. B. ib. 194, 2 unt. Pneuma, Individuum, Atom — oder Teilsubstanz (Seele) aufgefaßt wird. Der angedeutete Widerspruch beruht wohl darauf, daß man heterogene Gedanken (Seele als

Teilsubstanz und Inhaerens — griechische und indische) vereinigen wollte. Mit Gesundheit und Harmonie der Mischung kann das Leben nicht (entgegen der Lehre der Ärzte; ib. 196, 5) identifiziert werden.

Die Funktion des principium vitale ist ein „Seinsgesetz“, nach dem sich die Bewegungen (Seinsweise = Bewegung) des Substrates regeln (ib. 195, 17, 196, 9) oder alle Lebensbewegungen, besonders die Wahrnehmung (196, 10, 197, 12). Das Leben ist in seinen Erscheinungsformen (in Tier, Gespenst, Engel und Mensch) gleichgeartet, und es läßt sich empirisch (ib. 196, 18) zeigen, daß es von der Macht zu handeln verschieden ist; denn beide ergeben verschiedene Skalen. Dinge, die im Lebensprinzip übereinstimmen, sind in der Macht zu handeln verschieden.

Substrat desselben ist nicht ein beliebiger Körper (Pr. 196, 25), sondern ein Organismus (an Aristoteles anklingend); denn die Wahrnehmung erfolgt durch die Organe. Aus der Tatsache, daß die Gespenster und Engel zu ihrem Leben, das dem unsrigen homogen ist, weder Pneuma noch Blut bedürfen, ist zu schließen, daß diese beiden Substanzen keine notwendigen Vorbedingungen des Lebens sind. Zwei Lebensprinzipien (Pr. 198, 7) können in einem Substrate vorhanden sein; denn sie differenzieren sich von einander, indem das eine, die anima sensitiva eine besondere Bestimmung als differentia specifica (die Fähigkeit der Sinneswahrnehmung) besitzt, durch die sie sich von der anima vegetativa unterscheidet. Die Körperteile, die keine Wahrnehmung besitzen (Haare und Nägel), bilden kein Substrat des Lebens (198, 20). Nach Gubbái kann das Lebensprinzip des einen Menschen in den andern übergehen (Seelenwanderung). Für widerlegbar hält Murtada diese Ansicht nicht, wenn er sie auch nicht annimmt.

Begierde und Abscheu (Lust und Unlust) sind nicht im Wesen des Lebens enthalten, sondern Inhaerenzen desselben (200, 19). — Eine wichtige Frage lautet: wie weit geht die Wirkung Gottes, wie weit die des Menschen. Der Arzt kann weder Gesundheit noch Krankheit bewirken. Auf diese Naturvorgänge erstreckt sich nur die göttliche Macht (200 unt.).

Das sinnliche Erkennen ist nach Aussage unserer Selbstbeobachtung (Pr. 201, 21) ein besonderer Vorgang, verschieden von den andern psychischen Tätigkeiten. Murtada führt, um dieses zu erweisen, eine planmäßige Induktion durch. Daß er ein Modus (s. a. Hāšim) sei, wird im allgemeinen nicht angenommen. Es ist ein unkörperliches Inhaerens (202 unt.), nach Murtada eine Qualität, ist also nach den Gesetzen der qualitativen Ursache (203, 8 ff.) zu beurteilen. Als Eigenschaften werden (205, 17) auch einzelne Wahrnehmungsarten aufgefaßt, von anderen als unkörperliche Inhaerenzen. Vielleicht ist der Unterschied zwischen diesen beiden Lehren kein sachlicher. Der Terminus: Eigenschaft erinnert an griechische Lehren.

Einen interessanten Einblick in das theologische Denken des Islam gewährt die Lehre des Ašari (Pr. 205, 25): jedes Wirkliche könne mit allen Sinnen erkannt werden. Der treibende Gedanke war hier: Wir können (nach Aussage der koranischen Offenbarung) Gott sehen und seine Worte hören. Diese Lehren in materiellem Sinne zu deuten, wie die „Väter“ des Islam (essalaf) es wollten, geht zur Zeit Ašaris trotz aller Orthodoxie nicht an. Sie in rein geistigem Sinne auffassen wäre ein Rückfall in die Haeresien der freien Richtung. Es muß also ein Mittelweg gefunden werden. Gott ist ein Geist und seine Worte sind geistiger Natur. Die materielle und geistige Welt fällt unter den Begriff des Seins. Wenn das eigentliche Objekt (obiectum formale)

unserer Sinne das Sein wäre, ließen sich alle Schwierigkeiten lösen. Wir könnten Gott erschauen, ohne daß er ein Körper ist oder eine räumliche Richtung einnimmt; denn auch alles Geistige kann als Sein Objekt unserer Wahrnehmung werden. So sehr diese Lösung auch von Ašari begrüßt worden sein mag, so sehr fand sie sogar bei den Orthodoxen Widerstand. Ibn Kulláb, auch Kullábi in den Quellen genannt¹, ging nicht soweit als Ašari und lehrte: nur der Gesichtssinn hat als obiectum formale das Sein. Ašari folgte also einer Anregung der älteren orthodoxen Schule, diese ins Extrem treibend (vgl. Pr. 208 unt.).

Zur Erklärung der Lustempfindung wird manchmal die Wahrnehmung als das Primäre, die Begierde als das Sekundäre hingestellt, manchmal umgekehrt — oder auch (nach Farábi! Pr. 208, 8 Murtada) als Erlangen des Erstrebten (Farábi: des Konformen. Dieses erstrebt jede Fähigkeit. „Erstrebt“ und „konform“ sind inhaltsgleich.) Die philosophische Thesis von der Ewigkeit der Welt glaubte man dadurch mit Erfolg abzuweisen, daß man (Pr. 208, 17. 33) lehrte: Die Sinneswahrnehmung erfaßt die eigentümlichste, speziellste Bestimmung seines Objektes. Wenn ein Körper nun ewig ist, besitzt er als „speziellste“ Bestimmung das Ewigsein. Folglich müßte dieses sinnlich wahrgenommen werden — was nun aber nicht der Fall ist — ergo. Der Untersatz war den Theologen aus der Lehre über Gott geläufig: Gott ist ewig. Folglich ist seine speziellste, ihn von den Geschöpfen unterscheidende Bestimmung die Ewigkeit. Die Geschöpfe können ihrem Wesen nach also nur zeitlich entstanden sein. Die griechische

¹ Luciani: *Prolégomènes theologiques de Senoussi*; Alger 1908 S. 185, 2 unt. u. 187, 3. Syst. 445, 33 ca. 850 datiert (I. Kullab).



Lehre ist also a priori falsch (Kritik: durch eine *petitio principii*).

Während die Philosophen das Sehen durch ein optisches Bild erklären, das sich unserm Auge einprägt, nehmen die Theologen die „Lehre der Mathematiker“ von den Sehstrahlen (Pr. 209 auf Empedokles zurückgehend) an¹. In der mathematischen Berechnung des Bildes durch gedachte Linien fand die Lehre von den Sehstrahlen eine scheinbare Stütze. Indem man diesen Linien (vermöge einer natürlichen Projektion unserer Psyche) Realität beilegte, ergaben sich jene Strahlen. Avicenna selbst (Naturwiss. Lehre über Regenbogen und Halo) bedient sich der mathematischen Linien, warnt zugleich aber, dieselben als reale Ausflüsse des Auges zu denken. Große Schwierigkeiten verursachte den Theologen (s. Pr. 210, 20) das Phänomen der Spiegelung.

Als metaphysisch feststehend gilt, daß kein Akzidens auf ein anderes übergehen kann. Wie ist es also möglich, daß wir den Schall in unserm Ohre wahrnehmen, da er doch ein Akzidens eines z. B. fernliegenden Objektes ist und dasselbe nicht verlassen kann? Dieses führte zu der verzweifelten Annahme: der Schall werde am Orte, wo er entsteht, wahrgenommen (Pr. 211, 15).

Zu seltsamen Lehren (ib. 213, 6) gelangte man auf dem Gebiete der Gefühle. Da man dieselben als unkörperliche

¹ Suhrawardi („Philosophie der Erleuchtung“ 27 unt. 39, 7. 58, 18) widerspricht beiden. Nach ihm ist das Sehen eine *actio in distans*, die bei der Opposition zum Objekt eintritt und in der unser Sinn (wie auch die Phantasie und der Verstand in ihren Erkenntnisvorgängen) seinen Inhalt entweder selbst hervorbringt oder (in einer anderen Auffassung; 27 unt.) sein Bild von dem „Geber der Formen“ (dem in sich aktiven Prinzip) empfängt.

Inhaerenzien auffaßte, stellte man sich die Frage, ob sie wie beliebige Akzidenzien allen, auch den leblosen Substraten inhaerieren könnten. Ein Inhaerens als solches erfordert für sein Bestehen ein Substrat, ohne daß dieses näher bestimmt wird. Es muß nur einen Träger haben, da es nicht als Substanz ohne Substrat existieren kann. Dadurch ließen sich bedeutende Theologen verleiten, zu lehren: auch leblose Körper können Schmerz empfinden; denn dieser wird durch ein Zerreißen hervorgerufen (was bei leblosen Körpern ausführbar ist) und besteht in einem Inhaerens, das auch an einem leblosen Substrate den gesuchten Träger finden kann. — Eine Identifikation von Lust und Unlust (Pr. 213, 12) basierte man auf die Gleichheit des Objektes. Die Kälte bedeutet für den Fiebernden eine Lust, für den Erkälteten eine Unlust. Folglich sind Lust und Unlust identisch. Das psychisch-subjektive Moment schaltete man also aus.

Das sinnliche Streben kann nach den bekannten metaphysischen Voraussetzungen über die qualitative Ursache nur ein unkörperliches Inhaerens sein (Pr. 214, 3), das in seinem Substrate, dem Menschen eine Eigenschaft erzeugt, und zwar nach der Aussage unseres Selbstbewußtseins, das in Neigung und Abneigung einen neuen Zustand der Seele, gleichsam einen „Zuwachs“ zu derselben zu konstatieren glaubt. Das Objekt dieser Funktionen unterscheidet sich dadurch von dem des geistigen Strebens, daß es ein materielles Individuum sein muß. Dieses wird jedoch unter einer bestimmten Hinsicht erstrebt, d. h. es muß Bestimmungen besitzen, die das Streben anregen. Die Summe derselben bildet das „formelle“ Objekt, das begrifflich als Genus und Art (ib. Z., 28) gefaßt wird. — In seltsam unnatürliche Gedankenverbindungen führt uns eine Argumentation Murtadas: Die Sättigungsgefühle, im Grunde Privationen



der betreffenden Begierden, sollen nach Kabi in der freien Macht des Menschen stehen und unkörperliche Inhaerenzien sein. In diesem Falle müßte der Mensch diese Inhaerenzien durch die Macht seines inneren Wollens (auch ohne äußere Handlung) an sich erzeugen können wie eine qualitative Ursache die Eigenschaft an ihrem Substrate hervorbringt. Er würde sich also „auch ohne Speise“ sättigen können (Pr. 216, 6).

Das Tier¹ lebt ebenso wie der Mensch nicht durch sich selbst (Nazzám; Pr. 195, 9 vielleicht eine persische Idee; Dinge, die lebend sind, sind es ihrem Wesen nach — die konträren Reihen des Parsismus klingen an), sondern durch ein Inhaerens, das die Eigenschaft des Lebendseins in seinem Substrate bewirkt.

4. Die Körperwelt.

Das Problem der Ewigkeit der Welt.

Das Problem der Ewigkeit der Welt entwickelte sich mit mathematischer Gesetzmäßigkeit aus der aristotelischen Lehre von dem Unerschaffensein der Welt, die nach der Voraussetzung eines ersten Prinzipes und Ausgangspunktes alles Außergöttlichen, eines Schöpfers, umgestaltet werden mußte. Aus der Idee des Unerschaffenseins behielt man also die Teilidee des „Ewigseins“ der Welt bei und ließ die ewige Welt aus einem Schöpfer ewig entstehen — die Lehre von der anfangslosen Schöpfung. Der Begriff

¹ An dieser Stelle wäre das Tier (*anima sensitiva*) und die Pflanze (*anima vegetativa*) zu erörtern. Von den muslimischen Gelehrten werden sie jedoch nicht besonders behandelt, da ihre Probleme in dem Kapitel: „Der Mensch“ behandelt werden. Besondere Schwierigkeiten sind zudem in diesen Gedankengängen nicht enthalten.

des Unerschaffenseins¹ bedeutet 1. die Welt ist aus sich, sie geht von keinem übergeordneten Prinzip aus, weder durch freie Schöpfung noch durch Emanation (die unfreie und naturnotwendige) — und 2. die Welt ist ewig. Den ersten Teil des Begriffes des Unerschaffenseins mußte man im Islam ebensogut wie im Christentum ausschalten. Den zweiten konnte man unbedenklich beibehalten. Der Schöpfungsgedanke wurde dadurch nicht gefährdet. Dieser Ausgleichsversuch ist der der islamischen Philosophen (vgl. Horten: Buch der Ringsteine Farábis, S. 301 ff.): Gott ist ewig. Sein Wirken ist zeitlos, erfolgt instantan, und Gott war nie, ohne zu wirken. Folglich ist die Welt ewig und zugleich erschaffen. Ein Widerspruch zwischen diesen beiden Begriffen besteht nicht; er ist ein nur scheinbarer. Man versuchte nun philosophischerseits zu beweisen, daß Gott von Ewigkeit wirken mußte — sonst hätte er sich verändern müssen. Man war sich jedoch bewußt, daß ein stringenter Beweis für diese Thesis nicht geliefert werden konnte.

In dieser neuplatonisch-islamischen Lehre liegt eine wichtige Weiterentwicklung der aristotelischen. Die islamischen Philosophen zeigen in derselben wie auch in der Lehre vom Geiste und Denken ihre eigene Gestaltungskraft und philosophische Begabung. Aristoteles lehrt kein absolutes Werden, d. h. Entstehen der materiellen Welt. In seinem System ist die Materie etwas ewig aus sich Bestehendes, Unerschaffenes. Die neuplatonische Entwicklung veredelt in diesem Punkte das System des Stagiriten, indem sie den Kausalgedanken feiner ausführt und auf die

¹ Als Vertreter dieser Idee wird (Pr. 131, 25) besonders Empedokles (ibn Kils) namhaft gemacht.

Horten, Geisteskultur des Islam.

Welt als Ganzes überträgt. Das Weltall muß wie jedes einzelne Ding entstanden sein, denn es hat den Grund seines Daseins nicht in sich, ist also kontingent und weist notwendig auf eine Ursache hin. Dieser Gedanke ermöglicht es, den aristotelischen Dualismus: Gott und Materie zu überwinden und das System monistischer, d. h. einheitlicher zu gestalten — wahrlich ein großer Fortschritt in der Weltanschauung und der Architektonik des Systems, im Vergleich zu der die Lehre von der unerschaffenen Materie des Aristoteles wie eine Platttheit erscheint. Alles Außer-göttliche emaniert aus Gott, sein Dasein von ihm empfangend. Die Welt ist einheitlich orientiert auf einen Punkt, die erste Ursache, die Quelle der Emanation. Die Frage, woher die Formen, die Wesenheiten der Dinge stammen, ist damit zugleich gelöst. Die christliche Spekulation veredelte diesen Gedanken noch weiter zu der Lehre von der Schöpfung.

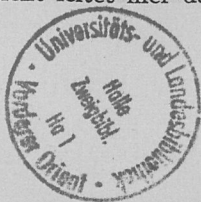
Averroes stellt in seiner „Harmonie zwischen Wissen und Glauben“ (Müller: Philosophie und Theologie von Averroes 11, 15 ff). dieses Problem als ein Scheinproblem hin, um das man sich unnützerweise ereifert habe, da man beiderseits, die Theologen und die Philosophen, in dem Wesentlichen übereinstimme: „In dem Probleme, ob die Welt anfangslos oder zeitlich entstanden sei, geht meines Erachtens der Streit zwischen den Ašariten und älteren Philosophen nahezu auf einen Wortstreit hinaus. Gemeinsam lehrte man, es gebe drei Gruppen von Dingen: zwei Extreme und ein Mittelding. In der Benennung der Extreme einigte man sich, während man in der des Mitteldinges getrennter Ansicht war. Das eine Extrem (das zeitlich Entstandene) ist ein Wirkliches, das aus einem andern Dinge wie aus seiner Materie und von einem solchen wie aus seiner

Wirkursache entsteht. Zugleich geht ihm, d. h. seiner Existenz, die Zeit voraus. So verhalten sich die Körper, deren Werden sinnlich wahrnehmbar ist wie Wasser, Luft, Erde, Tiere, Pflanzen usw. Diese Klasse der Dinge nannten alle, Ašariten und die alten Griechen, gemeinsam: zeitlich entstandene. Das diesem entgegengesetzte Extrem (Gott, der aus sich Seiende und Ewige) ist ein Wirkliches, das nicht aus einem Dinge (wie aus einer Materie) noch von einem solchen (wie von einer Ursache) sein Dasein nimmt. Dabei geht ihm keine Zeit voraus (vgl. Farābī Ringsteine Nr. 3 Ende). Auch betreffs dieses Dinges stimmten beide Parteien überein, indem sie es ewig nannten. Es wird durch die Demonstration erkannt und ist Gott die Wirkursache des Weltalls (die wie die *causa adaequata* mit Notwendigkeit wirkt), der Verleiher des Seins und Erhalter der Geschöpfe. Das Mittelding ist ein Wirkliches, das nicht aus einem anderen (einer Materie) stammt und dem keine Zeit vorausgeht. Jedoch existiert es aus einem anderen, d. h. aus einer Wirkursache. Dieses ist die Welt in ihrer Gesamtheit (während ihre einzelnen Teile zeitlich entstehen). Alle stimmen nun darin überein, daß diese drei Eigenschaften der Welt real zukommen. Die spekulativen Theologen geben nämlich zu, daß die Zeit der Welt nicht vorausgehe. Wenigstens läßt sich dies aus ihrer Lehre selbst ableiten, da nach ihnen die Zeit etwas ist, das nur mit den Bewegungen und Körpern existiert (nicht vorher). Ferner stimmen sie mit den alten Griechen darin überein, daß die zukünftige Zeit unendlich sei, ebenso auch das zukünftige Wirkliche. Eine Meinungsverschiedenheit besteht nur betreffs der vergangenen Zeit und des vergangenen Wirklichen. Nach den spekulativen Theologen ist es endlich — die Lehre Platos und seiner



Schule —, nach Aristoteles und seiner Richtung unendlich wie die Zukunft. Betreffs dieses anderen Wirklichen ist es klar, daß es sowohl dem zeitlich werdenden, realen Sein (der ersten Gruppe) als auch dem ewigen gleicht. Wem nun die letzte Ähnlichkeit einen größeren Eindruck macht und wichtiger vorkommt als die erste, nennt es ewig (die Philosophen), wem umgekehrt die erste bedeutsamer erscheint als die letzte, zeitlich. Im eigentlichen Sinne ist dieses Seiende weder zeitlich entstanden (da es nie nicht war) noch (per se und a se wie Gott) ewig; denn das im eigentlichen Sinne zeitlich Entstandene (die einzelnen Welt Dinge, die erste Gruppe) ist notwendigerweise vergänglich, während das im eigentlichen Sinne Ewige ursachlos ist. Einige nannten jenes Mittelding ewig entstanden, nämlich Plato und seine Schule, da die Zeit in der Richtung der Vergangenheit nach ihnen endlich ist. Folglich sind die verschiedenen Lehren betreffs der Welt nicht total verschieden, so daß die eine als Unglauben bezeichnet werden könnte die andere nicht (sondern sie stimmen in allem Wesentlichen überein und unterscheiden sich nur im Nebensächlichen). Den Theologen, die die Zeitlichkeit der Welt als ein Dogma ansahen und zum Prüfstein der Rechtgläubigkeit machten, erwidert Averroes (ib. 13, 14), daß keine Stelle des Koran die Zeitlichkeit der Welt lehre: „In der Offenbarung wird nicht gesagt: Gott existierte (anfänglich) gleichzeitig mit dem reinen Nichts (so daß er zeitlich der Welt vorausginge, die Welt also entstanden wäre, nachdem sie nicht gewesen war). Dieses findet sich in keinem Texte des Koran“.

Nicht so ausgesöhnt erscheinen diese Gegensätze in der Darstellung seitens der Theologen. Die absolute Ablehnung der philosophischen Ansicht leitet hier das ganze Denken.



Die Zeitlichkeit (d. h. das Entstandensein nach dem Nichtsein) der Welt gilt als selbstverständliche Grundidee. Gott ist seinem Wesen nach ewig und alles Ewige müßte Gott sein. Ewige Dinge neben Gott wäre Polytheismus. Daher muß die Welt notwendig zeitlich sein. Vielfach versuchte man diesen Gedanken zu erweisen (Pr. 217 ff.): Die Akzidenzien der Körper sind zeitliche¹ Dinge. Ohne sie kann die körperliche Substanz nicht existieren. Folglich ist auch sie zeitlich entstanden.

Die Vernichtung der Atome (und damit der Körperwelt) ist nach Gahiz unmöglich — eine allgemein als heterodox empfundene Lehre (Pr. 77, 4), während jedoch die andere eine weite Verbreitung hatte (ib. 79, 2): Die Atome können nicht teilweise sondern nur alle zugleich vernichtet werden; denn sie sind alle in gleicher Weise der Vernichtung entgegenstehend. Eine Determinierung einiger, die dann eher als die andern vernichtbar wären, liegt also nicht vor (Pr. 79, 7). Im Verlaufe der Weltentwicklung entsteht dementsprechend auch kein absolut neuer Körper. Die ganze Masse des Körperlichen ist am Anfange der Dinge zugleich erschaffen worden. Ihre (äußerliche) Umgestaltung bildet das Weltgeschehen, den Kreislauf des Kosmos.

Über das Wesen der Körperwelt wurde in theologischen Kreisen auf das heftigste disputiert, und darin liegt

¹ Dieser Begriff des Zeitlichen besagt, daß die Akzidenzien sich beständig an der Substanz abwechseln. Dabei entstehen sie aus dem Nichts, da sie nur momentanes Sein besitzen und kein Akzidens von einer Substanz auf die andere übertragen werden kann. Der Einwand einer ewigen und kontinuierlichen Kette von Akzidenzien soll dadurch vermieden werden. Wenn er zurecht bestände, könnte eine ewige Substanz zeitliche Inhaerenzen tragen (Pr. 219, 7) — was Rawandi lehrte (ib. Z. 30).

gerade die Eigenart dieser Auffassung, daß diese im Grunde naturwissenschaftliche Frage zur Entscheidungsfrage der Weltanschauung gemacht wurde, während bei den Philosophen solche Entscheidungsfragen metaphysischer Natur waren, z. B. die Auffassungsweise der ersten Denkgesetze und Begriffe und die des göttlichen Wesens und seiner Tätigkeit. Der genannte Zug der theologischen Denkweise erinnert an die Vorsokratiker, die ebenfalls auf naturwissenschaftlichem Gebiete die Entscheidung der letzten Fragen suchten — ein Zeichen für geringe Vertiefung des wissenschaftlichen Denkens. Die beiden Schulen von Basra und Bagdad standen sich hier gegenüber, indem Bagdad, durch Kabi vertreten, die Diversität (Heterogenität) und Basra die Homogenität¹ der Dinge lehrte (im Grunde indische Probleme vgl. die Sautrantika) verteidigte. Abu Raschid behandelt z. B. unter dem Gesichtspunkte dieser Weltanschauung das Erkenntnisproblem, ein deutliches Beispiel, wie das Bestimmende dieser Denkweisen physikalische (d. h. naturwissenschaftliche) nicht metaphysische Theorien waren (Archiv f. G. d. Philos.,

¹ Diese Probleme finden sich hier nach philosophischer und sachlich berechtigter Einteilung in der Metaphysik (s. diese). Nach theologischer fallen sie in die Naturwissenschaft. In der griechisch-philosophischen Richtung (Suhrawardi l. c. 7, 29) diskutierte man über drei Definitionen des Körpers. Er sei 1. eine Zusammensetzung aus Hyle (erste Materie, die in sich unreal ist) und Form (Aristoteles) oder 2. eine in sich bestehende Ausdehnung (Plato) oder 3. ein Komplex von Atomen. Suhrawardi schwankte. Er faßte zuerst die Ausdehnung (l. c. 23, 25) als einen „inneren Teil“, ein proprium einer dauernden Substanz, einer realen Hyle (materia secunda) oder der spezifischen Wesenheiten auf. Seine spätere Ansicht lautet: Die sekundären Dimensionen (Breite, Höhe, Tiefe)

Bd. 24, S. 433 ff.). Daraus ergeben sich im einzelnen die Tatsachen 1. daß die metaphysischen Begriffe nicht als solche sondern als physische Probleme ausgebildet wurden, 2. daß die Anwendung allgemeiner Gesetze z. B. auf das Gebiet des Geistigen nicht den Anschein hat, als ob rein metaphysische Prinzipien angewendet würden, sondern als ob man aus dem des Physischen unmittelbar auf das Geistige übertrüge. 3. Infolgedessen ist auch die Metaphysik nicht systematisch und lückenlos ausgebildet. Man hat mehr das Bewußtsein, Prinzipien der Naturwissenschaft als Metaphysik vor sich zu haben. Die in letzterer behandelten Begriffe könnten daher auch in den „Prinzipien der Naturwissenschaft“ ihren Platz haben. Mit dieser Eigenart, die sich vor allem an das Sinnliche und Konkrete festhält, stimmt es gut überein, daß Metaphysik und Naturwissenschaft in der systematischen Anordnung der Wissenschaften nicht geschieden werden. Unter den Kapiteln Substanz und Akzidens werden beide Gebiete einheitlich zusammengefaßt (s. Erkenntnistheorie).

Über die Zusammensetzung der Körper aus Teilen werden drei Lehren klar unterschieden. Die Teile sind entweder potenziell vorhanden, und zwar in unendlicher Zahl (obwohl aktuell immer nur eine endliche Zahl existiert

wechseln wie zufällige Akzidenzien an einem Substrate, der in sich bestehenden primären Ausdehnung, die das Wesen des Körpers ausmacht. Auch die zweite Form der ersten Ansicht stimmt mit dem Systeme Suhrawardis überein, da in demselben die Wesenheiten als das wahrhaft Seiende, das Fundament und die Basis der Einzeldinge aufgefaßt werden (nach Plato). Das Sein ist von ihnen nur logisch verschieden. Schirazi 1640† wendet diesen Gedanken um: Das Sein ist die Basis in allen Dingen, die Wesenheit nur eine logische Formulierung derselben.

— die aristotelische Lehre) oder aktuell. Dann ist ihre Anzahl endlich (und nicht mehr durch weitere Teilung vermehrbar — die Atomisten) oder unendlich (in den Homöomeren des Nazzám; Verzeichnis 260 a 5). Die bei den Theologen herrschende Lehre war die Atomistik (Pr. 220). Unter dem Terminus Substanz ist durchgehends das Atom zu verstehen.

Die Definition des Atoms enthält manche, allem Anscheine nach nichtgriechische Gedanken (es sei eine Substanz, die weder körperliche Substanz noch Akzidens ist; Pr. 220, 11) neben griechischen (es ist die letzte unteilbare Grenze der Analyse der Körper). Bewegung, Räumlichkeit und Teilbarkeit werden ihm alle oder einzeln (ib. 221, 16) abgesprochen. Aus den Atomen bilden sich durch Zusammensetzung Linien, Flächen (Verwechslung des Mathematischen mit dem Physischen) und Körper. Einige (ib. 222, 23) geben den Atomen sogar eine zweidimensionale andere eine dreidimensionale Ausdehnung. Indem man die physische Teilung derselben als unmöglich bezeichnete, diskutierte man über die äußerlich markierte durch Tangieren zweier anderer Atome (an deren Berührungspunkte), Gestalt, Verschiedenheit der Akzidenzien (z. B. der Farbe), und Richtungen.

Die Vorstellung, die die Lehre von der Körperwelt beherrscht, faßt Körper und Atom als tot, energielos. Die physischen Kräfte sind Akzidenzien, „qualitative Ursachen“, die den toten Substanzen anhaften (Pr. 195, 25). Der Körper entsteht, indem Atome in bestimmter Zahl und Lage (ib. 221, 15 — als kongruente Quadrate) zusammentreten oder auch zugleich erschaffen werden (ib. 226, 5). Dann bildet sich die Räumlichkeit als innere Bestimmtheit (proprium) der Körpersubstanz und durch ihre Vermittlung haften letzterer die übrigen äußeren

Akzidenzien an (ib. 227, 1). Ein (äußeres) Akzidens ist die Räumlichkeit also nicht, da kein Akzidens einem andern inhaerieren kann. Die Frage der Undurchdringlichkeit kam dadurch in Fluß, daß Nazzám sie leugnete (ib. 228, 12). Die Substanz des Körpers und seine Akzidenzien sind in ihrem Wesen aufeinander zugeordnet (234 unt.), und zwar nicht nur im allgemeinen (irgendein Akzidens einer beliebigen Substanz), sondern im besondern, so daß dieses bestimmte Akzidens einer einzelnen Substanz mit Ausschluß jeder andern anhaftet. Diese ausschließliche Inhaerenz wird nach Muammar durch besondere unkörperliche Inhaerenzien (235, 10), nach a. Hášim durch Modi bewirkt. In den Verbindungen der Körper wirkt eine innere Kraft (Impuls, Druck genannt; ib. 241, 14). Auch diese wird atomistisch zerlegt, so daß die Lehre gilt: „Ein Atom der Kraft verbindet ein Atom des Körpers mit einem Atome der Feuchtigkeit“ (Gesetz der gleichen Proportion).

Über die Qualitäten der Körper dürfte folgendes beachtenswert sein: Wenn von zwei Körpern der eine feucht, der andere trocken ist, so entsteht (und wird erhalten) aus dem Zusammenwirken dieser Qualitäten ein Zusammenkleben der Körper (Pr. 96 unt.). Weich ist ein Körper, wenn seine Teile weniger intensiv „zusammengesetzt“ sind. Sonst ist er hart (ib. 97, 7). Farben (kurz alle Qualitäten nach Nazzám — die Homöomerien) und Bewegungen sind körperliche „Substanzen“ — nach der herrschenden Lehre Akzidenzien, die (nach Murtada, der Nazzáms Thesis annimmt) nicht absolut neu werden, wenn sie der sinnlichen Wahrnehmung erscheinen, sondern aus der Verborgenheit hervortreten (ib. 233, 12). Sie befanden sich alle aktuell im Innern des Körpers im Zustande der Verborgenheit. Ebenso (ib. 236 unt.) beruht die

Erzeugung des Feuers auf einem Hervortreten des im Körper verborgenen Feuers.

Der Begriff der Naturkraft (Physis) ist für die Atomisten und Theologen „nicht faßbar“ (Pr. 91, 6; 131, 20; 190, 18; 237, 16); denn die Körper sind nach den Atomisten Konglomerate von Volumeneinheiten — nach Aristoteles und den islamischen Philosophen mit Kräften (die aus den Wesensformen fließen) begabte Substanzen — und nach den Theologen wirkt Gott alles direkt im Weltall. Die Körper können also aus sich nicht kausal funktionieren. Die Lehre von der Physis wird demgegenüber in Bagdad (Kabi) vertreten. Sie erzeugt den Traum (Pr. 163, 23), nach Gáhiz sogar unsere Erkenntnisse und (teilweise) Willenshandlungen (durch ein Motiv determiniert; Pr. 188, 32 wie auch naturgemäß die Konsequenzen unserer inneren Handlung (Pr. 190, 1).

Zu den Naturkräften (Pr. 242) im weiteren Sinne ist der Impuls zu rechnen, mit dem wir eine Bewegung herbeiführen. Dieses Problem interessierte besonders die Theologen, da es den Anschein hat, als könnten wir durch denselben Wirklichkeiten (entia) „erschaffen“ (die „Konsequenzen“ innerer Willenshandlungen hervorbringen). Als Impuls wird ferner auch das „Streben“ des Körpers nach oben (Leichtigkeit) und unten (Schwere) bezeichnet. Ersterer erfordert Trockenheit (244, 6 — die Luft ist trocken — 238, 13 — entgegen der griechischen Lehre), letzterer Feuchtigkeit (sie ist im Erdinnern; 241, 9). Beide erzeugen natürliche „Konsequenzen“ (ib. 245, 4), d. h. neue Realitäten, z. B. Bewegungen, bei denen wiederum die Hauptfrage lautet: können sie ohne Gott hervorgebracht werden.

Astrologische Vorstellungen herrschen im Mittelalter überall und beherrschten sogar die Theologen, wenn diese

auch die Astrologen bekämpften; denn sie schränkten den Wirkungskreis der göttlichen Macht ein. „Alles im Weltall Entstehende (auch das menschliche Handeln) ist Wirkung der Gestirne“ (Pr. 131, 13) auch unsere Schmerzen (ib. 133, 29).

5. Hyle (erste Materie) und Form (Wesenheit).

Die bekannte griechische Lehre von erster Materie (Hyle) und Form wurde von den islamischen Philosophen angenommen. Sie besagt: die letzten Teile der Körper sind solche, die in sich unreal sind und erst durch ihr Zusammen-treten zu einem realen, materiellen Einzeldinge werden. Sie sind also Teilsubstanzen, die in ihrer Verbindung erst eine konkrete Einzelsubstanz ausmachen. Die eine ist das aufnehmende, individualisierende Prinzip, die andere das aufgenommene, bestimmende, intelligibele, die Wesenheit darstellend. Besonders interessant ist es nun, die Opposition der Theologen gegen diese Lehre zu verfolgen.

Die Lehre von der ersten Materie (Hyle) als einem unerschaffenen Wirklichen (so wurde sie fälschlich aufgefaßt) mußte in theologischen Kreisen auf lebhaften Widerspruch stoßen. Ihre Widerlegung lautet (Pr. 107, 9): Die Hyle wäre eine natürliche Ursache für die Existenz des Körpers. Darin liegt aber ein Widerspruch; denn keine solche (geschöpfliche) Ursache kann die Existenz verleihen. Dies gilt von der Hyle als Akzidens¹. Faßt man sie aber als Substanz auf, so muß sie ihrerseits eine Ursache haben und sogar eine Materie, was einen regressus in infinitum ergäbe. — Aristoteles würde in dieser Argumen-

¹ Hier liegt der Gedanke zugrunde, daß eine „geschöpfliche“ Ursache nur eine Qualität in einem Substrate sein kann, eine durchaus un-griechische Idee.

tation seine eigenen (hier angegriffenen) Gedanken kaum wiedererkennen.

Eine andere Widerlegung lautet (ib. 132, 5): Hyle und Wesensform müßten verschieden sein, also eine *differentia specifica* besitzen. Beide sind also fertige und determinierte Dinge, was die Formlosigkeit der Hyle unmöglich macht. — Ferner (ib. 219, 16): Die beiden unräumlichen (unteilbaren) Substanzen (Form und Hyle) tragen keine Akzidenzien. Vereinigen sie sich, so werden sie räumlich. Substanzen ohne Akzidenzien und Räumlichkeit (Teilbarkeit) sind aber unmöglich; denn die existierende Körpersubstanz muß beides besitzen. Fast auf derselben Stufe steht die Widerlegung, die Suhrawardi (l. c. 33 unt.) der Lehre von der Hyle angedeihen läßt. Diese müßte 1. Selbsterkenntnis besitzen; denn sie ist immateriell und Immaterialität ist (nach den Peripatetikern) Selbsterkennen, 2. das reine Sein darstellen, da sie keine Wesenheit besitzt und dennoch existiert, also Gott gleich sein, 3. alle Dinge erkennen; denn sie ist einfach und auf Grund seiner Einfachheit erkennt Gott alle Dinge (nach peripatetischer Lehre). 4. Wenn ferner die Hyle durch ihr Sein auf die Form hingeeordnet ist, müßte auch Gott auf eine solche determiniert, dieser also untergeordnet sein.

Anhang: Die praktische Philosophie, die Ethik.

Das gesamte Gebiet der bis jetzt behandelten Philosophie ist die *philosophia theoretica*. Ihr steht in ausgedehnteren Darstellungen die *philosophia practica*, die Ethik, als gleichgeordneter Teil gegenüber, in individuelle Ethik, Ökonomik und Politik (Hausgemeinde und Stadt-

oder Staatswesen) zerfallend. Nur einzelne eigenartige Gedanken sollen im folgenden angedeutet werden.

In der Frage nach dem Wesen der Sittlichkeit unterscheiden sich die beiden theologischen Richtungen sehr deutlich, indem die freiere die philosophische Thesis annimmt, das Sittliche sei mit dem natürlichen Verstand erkennbar (Pr. 127, 5; 193) und beruhe in dem Wesen der Handlung selbst und ihren Umständen (ib. unt.). Die orthodoxe Richtung läßt dasselbe nur durch Offenbarung erkennbar sein und auf dem Willen Gottes beruhen.

Aus unsern freien Handlungen ergeben sich vielfach mit physischer Notwendigkeit, wie aus einer *causa adaequata*, (Pr. 190, 26) Konsequenzen, indirekte Handlungen (Pr. 177, 26 ff.), z. B. aus der direkten, der Armbewegung Veränderungen an Körpern (Pr. 95, 21). In unserer unmittelbaren Macht steht naturgemäß nur die direkte Handlung. Es stellt sich aber auch die Frage, ob die Konsequenzen dieser unter unsere Verantwortung fallen und als unsere Handlungen bezeichnet werden können. Die Basrener lehren (ib. 112, 10): Ursache und Wirkung haben dieselbe Moralität¹, wenn beide dasselbe Ziel besitzen. Damit ist wohl ausgedrückt, daß die Wirkung nur dann in die Verantwortlichkeit des Handelnden fällt, wenn sie intendiert (oder wenigstens vorausgesehen) war. Für

¹ Der Mensch ist also „handelndes Subjekt“, der Konsequenzen seiner Handlungen und auch des Ausfalls dieser Konsequenzen, daher für alles verantwortlich (Pr. 189, 25). Die andere Thesis, daß alles was „außerhalb des handelnden Subjektes“ fällt (ib. 190, 3) nur Schöpfung Gottes, für uns also unfrei und ohne Verantwortung ist, wurde ebenfalls gelehrt. Gott erschafft dieselbe occasione unserer inneren Willenshandlung (Okkasionalismus).

eine zufällige, unbeabsichtigte Wirkung seiner Handlung ist man nicht verantwortlich. Murtada gibt als Grund an: Ursache und Wirkung können nicht wesentlich verschieden sein. Sie wären es aber, wenn das Gute etwas Böses hervorbringen könnte und umgekehrt (wie Kabi lehrt). Tumáma (Pr. 130, 19; 190, 12): Die Konsequenz einer Handlung geht nicht vom handelnden Subjekte aus — ebensowenig von der direkten Handlung (wohl da diese kein agens ist). Es gibt nach ihm also gewordene Dinge ohne hervorbringendes Prinzip im handelnden Subjekte (ib. 189 ff.).

Eine prinzipielle Schwierigkeit ist die, wie eine menschliche Handlung (Bewegung, Druck usw. Pr. 137, 25) ein neues Sein (Farbe und andere Eigenschaften an Körpern) hervorbringen könne; denn die Erzeugung eines neuen Wirklichen ist eine Erschaffung. Murtada weiß hier keinen andern Ausweg als die Lehre des Nazzám anzunehmen: Alle Eigenschaften sind vom Anfange der Dinge durch Gott in diese hineingelegt worden, die einen als sichtbare, die andern als verborgene. Durch unsere Bearbeitung der Körper bewirken wir nur, daß das Verborgene in die Erscheinung tritt. Eine Neuschöpfung können wir nicht bewirken. Fünf Konsequenzen unserer Handlungen werden (ib. 191, 27) aufgezählt.

Als Konsequenzen menschlicher Handlungen, die also unter der Beeinflussung und Verantwortlichkeit des Menschen stehen, wird (neben den Pr. 191, 28 genannten) auch die Wahrnehmung gerechnet (Bagdad; ib. 203, 1 vgl. 237, 6; 239, 26). — Eigenartig mutet die Lehre an, die Handlungen und ihre Konsequenzen (ib. 248, 5. 26) könnten nicht „wiederkehren“, d. h. nicht nochmals aus dem (realen) Nichtsein, in das sie mit ihrem Aufhören versanken, erstehen;

denn sonst müßte die freie Handlung des Menschen und seine Fähigkeit, zwei Objekte derselben Art (also nur individuell verschiedene) zur gleichen Zeit besitzen, was unmöglich ist, und ferner müßte eine Ursache (unsere innere Handlung, die die äußere Konsequenz erzeugt) zwei verschiedene Wirkungen (die beiden Konsequenzen der ersten Zeit und der Zeit der „Wiederkehr“) erzeugen — ebenfalls eine Unmöglichkeit. Dieses Gesetz der Einheit des Objektes (der menschlichen Handlung) und der Wirkung (einer Ursache) wird wohl nur deshalb in dieser schroffen (und unlogischen¹) Weise aufgestellt, damit der Sünder nicht sagen könne: wenn er in einer zweiten Existenz wieder auf die Erde komme oder am jüngsten Tage auf-erstehe, werde er seine Handlungen nochmals nach freier Wahl verrichten und dabei die Sünden vermeiden können.

Aus der Lehre von der Momentaneität des Sein und der des beständigen Flusses der Dinge leitete man den Einwand ab: ein Tadel für eine gestern begangene Handlung ist heute nicht mehr berechtigt, da das Subjekt ein anderes geworden ist. Demgegenüber betonte man (Murtada; Pr. 69, 13) die Identität und Konstanz der Dinge, um die Verantwortlichkeit zu retten.

¹ Wenn alle Momente der Handlung (auch die Zeit) und alle Dinge als individuell identische wiederkehren, wie es immer betont wird, kehrt auch das Objekt und die Wirkung als dasselbe Individuum wieder. Eine Zweiheit in beiden, die dadurch vermieden würde, gilt deshalb als unmöglich, weil Objekt und Wirkung zu den individualisierenden Prinzipien von Handlung und kausalem Wirken gehören. Bei einer Zweiheit derselben wäre eine Handlung also zu gleich ein Individuum und ein anderes, also nicht mit sich selbst identisch — und was sich sonst noch an Unmöglichkeiten ergibt.

Ein alter Einwand, der wohl aus der Zeit der „Väter des Islam“ (essalaf) stammt, lautet: Jedeseigene Nachdenken über Offenbarungsinhalte ist unmoralisch, da sich der Mensch durch dasselbe zum Beurteiler göttlicher Dinge aufwirft und in Irrtum verfällt. Die Intellektuellen im Islam hatten daher die Aufgabe, dieses Vorurteil zu beseitigen. Dieses gelang ihnen so sehr, daß es in späteren Zeiten als religiöse Pflicht galt, Spekulation zu treiben; denn diese sei erforderlich, um die *praeambula fidei* zu erkennen und zum wahren Glauben (an den Koran) zu gelangen. So sehr hat hier das Neue das Alte überwunden (vgl. Goldziher: Vorlesungen über den Islam, letztes Kap.). Die ältere Schule der Theologen bildet den naturgemäßen Übergang zwischen diesen Entwicklungsstadien: Die Spekulation ist nicht unmoralisch (Pr. 160, 11). Sie scheint jedoch teilweise schon als Pflicht empfunden zu werden; denn ihre Unterbrechung gilt um das Jahr 1000 als unsittlich (Pr. 163, 1).

055A 7890

ULB Halle
000 757 918

3/1



VERLAG VON FRIEDRICH COHEN IN BONN

- Hoyer, R., Die Heilslehre. Der Abschluß Sokratischer Philosophie und die wissenschaftliche Grundlage späterer Religionsepochen Mk. 5.—
- Jacobi, H., Die Rāmāyana. Geschichte und Inhalt, nebst Concordanz der gedruckten Recensionen .. Mk. 15.—
- — Mahābhārata. Inhaltsangabe, Index und Concordanz der Calcuttaer und Bombayer Ausgaben .. Mk. 14.—
- Langen, J., Geschichte der römischen Kirche bis zum Pontifikate Leos I. Quellenmäßig dargestellt. 8^o Mk. 15.—
- Von Leo I. bis Nicolaus I. Mk. 15.—
- Von Nicolaus I. bis Gregor VII. Mk. 14.—
- Von Gregor VII. bis Innocenz III. Mk. 18.—
- Paul, L., Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottreich bei den Synoptikern Mk. 2.40
- Reusch, F. H., Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte. 2 Bände in 3 Abteilungen. 8^o Mk. 40.—
- Bd. I Mk. 15.—, Bd. II, 1. 2. Mk. 25.—
- — Index librorum prohibitorum. Gedruckt zu Parma 1580, nach dem einzigen bekannten Exemplare herausgegeben und erläutert. 8^o Mk. 2.—
- Usener, H., Religionsgeschichtliche Untersuchungen.
1. Teil: Das Weihnachtsfest. 2. Aufl. 1911 Mk. 10.—
3. Teil: Die Sintflutsagen Mk. 8.—
- (Teil 2 ist vergriffen.)
- — Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung Mk. 9.—
- Verweyen, J. M., Philosophie und Theologie im Mittelalter. Die historischen Voraussetzungen des Anti-Modernismus Mk. 2.50

