

3 Philosophiehistorische Fallstudien zu as-Sāwīs Avicenna-Rezeption

Nachdem im ersten Hauptteil der Arbeit versucht wurde, as-Sāwī in biographischer und bibliographischer Hinsicht besser fassbar zu machen, soll im zweiten Hauptteil nun die Art und Weise seiner Avicenna-Rezeption in den Blick genommen werden (im Sinne der in der Einleitung dargestellten „kleineren Harmonie“) und es soll darüber hinaus gefragt werden, welche anderweitigen Einflüsse bei ihm ebenfalls wirksam bzw. erkennbar sind (im Sinne der „größeren Harmonie“). Für diese Betrachtung steht hauptsächlich sein großes arabisches Logikkompendium *al-Baṣā’ir an-naṣīriyya* im Zentrum sowie gelegentlich weitere Werke wie die kürzere persische Logikeinführung „*Tabṣira*“ oder die *Risāla sangariyya* zur Meteorologie. Obwohl also as-Sāwīs logische Schriften als Ausgangspunkt dienen, soll es im Folgenden nicht darum gehen, eine systematische Einführung oder einen erschöpfenden Überblick zu as-Sāwīs Logikabhandlung zu geben, sondern der Fokus richtet sich primär auf die Art und Weise seines Bezuges auf die zugrundeliegenden Quellentexte und wie diese von ihm rezipiert werden, wobei natürlich zwangsläufig zahlreiche logische Themen zur Sprache kommen und diskutiert werden müssen.

3.1 as-Sāwīs eigene Äußerungen zum Charakter der *Baṣā’ir* sowie Allgemeines zu deren avicennischen Quellen und zum Kontrast zu Vorläufern wie Bahmanyār und al-Lawkarī

Sāwī selbst hält sich sehr zurück mit Angaben zu den Quellen, auf denen sein Werk basiert oder nach welchen methodischen Vorgaben oder Überlegungen er dieses verfasst hat. Einige wenige Angaben dazu sind zumindest dem Vorwort zu entnehmen, wo er ausführt:

Sein (d. h. Naṣiraddins) erhabener Auftrag (*amruhū l-‘ālī*) erging an den Diener (d. h. as-Sāwī), ein Buch über Logik zu verfassen, welches nicht infolge seiner kurzgefassten Darstellung (*iḥtiṣār*) zu misslichen Unzulänglichkeiten oder infolge übertriebener Langatmigkeit (*tatwīl*) zu Überdrüssigkeit führt; also machte ich mich fest entschlossen daran, dem Auftrag gemäß seiner Vorgabe nachzukommen (*li-imṭīṭāl marsūmiḥi*), und behandelte diejenigen Gebiete der Logik, die keiner, der die wahrhaftigen Wissenschaften studieren will (*ṭālib al-‘ulūm al-haqiqiyā*), zu übergehen sich erlauben kann, wobei ich mich jedoch beschränkt habe auf die Darlegung der beiden wahrheitsgemäßen Wege der Erlangung von begrifflichen und propositionalen Inhalten (*ṭariqay iktisāb at-taṣawwur wa-t-taṣdiq al-haqiqiyayn*), die in Definition und Demonstration bestehen, sowie dem Aufzeigen der verschiedenen Weisen des Fehlgehens

darin (*wuğūh al-ǵalat*), jedoch ohne Berücksichtigung von Dialektik (*ǵadal*), Rhetorik (*hitāba*) und Poetik (*śi'r*), die für das Erbringen der echten Gewissheit (*al-yaqīn al-mahd*) nicht hinreichend sind. [...]³⁰¹

Wir erfahren also aus diesem Abschnitt, dass das Werk auf einen konkreten Auftrag des Wesirs Naṣīradīn zurückgeht. Wie detailliert die von as-Sāwī erwähnten „Vorgaben“ waren, lässt sich nicht genau beurteilen, es ist jedoch durchaus in Betracht zu ziehen, dass Naṣīraddin, der ja in seinem Amt nicht nur ein Förderer der Gelehrsamkeit war, sondern auch selbst eine solide Ausbildung in den islamischen Wissenschaften und allenfalls noch weiteren Wissensgebieten absolviert hat, bestimmte Erwartungen mit dem Auftrag an as-Sāwī verknüpft hatte; denkbar wäre aber auch, dass der Auftrag an as-Sāwī vergeben wurde, weil am Hof seine wissenschaftlichen Interessen und seine Arbeitsweise schon bekannt waren und man daher wusste, was für eine Art von Werk man von ihm erwarten konnte.

Sodann äußert sich as-Sāwī zum primären Strukturprinzip, das für den Aufbau der *Baṣā'ir* maßgebend sein soll, nämlich die Dichotomie zwischen dem begrifflichen Wissen (*taṣawwur*) und dem propositionalen Wissen (*taṣdīq*), bzw. dem Erwerben desselben, welches zustande kommt durch die Definition (*hadd*) einerseits und den Beweis (*burhān*) andererseits.³⁰² Für diese Grundeinteilung gibt as-Sāwī an dieser Stelle keine weiteren Erklärungen ab; das deutet darauf hin, dass diese Zweiteilung zu jenem Zeitpunkt in philosophischen Kreisen bereits weitgehend anerkannt und verbreitet war, sodass sie keiner speziellen Legitimation mehr bedurfte; dies im Kontrast zu den bei ihm von der Behandlung ausgeschlossenen Zweigen der Logik, also der Dialektik, der Rhetorik und der Poetik, deren Weglassung bzw. Ausschluss as-Sāwī mit dem kurzen Hinweis begründet, dass diese eben zur Erbringung der reinen, uneingeschränkten Gewissheit nicht ausreichend bzw. nicht hinreichend seien. Der Ausschluss dieser drei Teildisziplinen kann aber auch noch unter dem Gesichtspunkt des Gestaltungsprinzips des Werkes hinsichtlich seiner Länge betrachtet werden, spricht doch as-Sāwī davon, dass die Vorgaben für das Verfassen des Werkes verlangt hätten, dass es nicht zu langatmig, aber auch nicht allzu knapp und unvollständig sein soll. Jedenfalls bezeichnet auch as-Sāwī selbst den Charakter der *Baṣā'ir* an drei Stellen seines Werkes explizit als zusammenfassenden Abriss bzw. Kompendium (*muhtaṣar*), was gut zu obigem Befund sowie zu der vom Auftraggeber erwünschten Beschaffenheit des Werkes passt.³⁰³

Von der Bezeichnung *muhtaṣar* ausgehend stellt sich dann in einem nächsten Schritt auch die Frage, wovon denn nun die *Baṣā'ir* eine verkürzte Fassung genau

³⁰¹ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 3.

³⁰² Zu *tasawwur* und *taṣdīq* siehe die Ausführungen *infra* S. 114–121 und S. 130.

³⁰³ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 26 (Kap. 1.2.6), 98 (Kap. 3.2.4) und 119 (Kap. 3.2.11).

sind bzw. welche Werke oder Autoren ihm als Ausgangsmaterial zum Verkürzen und Kompilieren gedient haben. as-Sāwī sagt in seinem Vorwort dazu nur recht allgemein:

Den Wert dieses Buches erkennen wird nur, wer ausgiebig die Werke der Früheren mit erwägendem Auge (*bi-‘ayn at-ta’ammul*) studiert hat; so wird er darin erklärt finden, was diese vernachlässigt haben, und detailliert erläutert, was diese summarisch behandelt haben, und aufgezeigt, an welchen Stellen ihnen Fehler unterlaufen sind, welche genau zu kennen für alle Lernenden bedeutsam ist.³⁰⁴

Da sich as-Sāwī also hier oder auch später nicht explizit zu seinen Quellen äußert und im Verlaufe des Textes fast nur indirekt oder sehr pauschal darauf eingeht, wird diese Frage uns im Folgenden noch beschäftigen.

Im Zusammenhang mit dem Umfang des Werkes, der gemäß as-Sāwī nicht zu kurz und nicht zu lang sein soll, um weder durch Knappheit Unklarheiten zu verursachen, noch durch übertriebene Ausführlichkeit beim Leser Langeweile zu erwecken, tritt auch noch ein weiterer Gesichtspunkt in Erscheinung, denn es handelt sich hierbei offensichtlich um eine Überlegung didaktischer Art, woraus zu ersehen ist, dass für as-Sāwī bei der Gestaltung des Werkes didaktischen Kriterien also ein nicht unwichtiger Stellenwert zukam. Das Didaktische spielt auch an weiteren Stellen in den *Baṣā’ir* eine Rolle, insbesondere zum Beispiel in den Vorbemerkungen zum *Kategorien*-Teil (Kap. 1.2), wo as-Sāwī ausführt, dass die detaillierte Erörterung der Kategorien schwierig zu verstehen sei, selbst für diejenigen, die sich schon gewisse Grundlagen und Vorkenntnisse angeeignet hätten; trotzdem wolle er aber genau dies tun und zwar zu Trainings- oder Gewöhnungszwecken (*li-ta’nisā tibā’uhum*), damit sich die Lernenden auf diesem Wege in den Umgang mit den fünf Universalienbegriffen (d. h. den Prädikabilien) einüben könnten. Der Ausdruck, den as-Sāwī für solcherlei Leute verwendet, lautet *šādūn*, d. h. diejenigen, die sich schon einen gewissen Anteil von etwas angeeignet haben;³⁰⁵ in einen modernen Jargon übertragen würde das wohl so viel bedeuten wie *intermediate level* oder *graduate students*, an die sich das Werk offensichtlich richtet. In Bezug auf den bereits oben erwähnten Charakter der persischen „*Tabṣira*“ als Lehrwerk auf Einsteiger-Niveau wären somit die *Baṣā’ir* als Darstellung der Logik für ein Publikum anzusehen, das schon über gewisse Grundkenntnisse als Ausgangsbasis

³⁰⁴ *ibid.* 3.

³⁰⁵ Siehe Lane 1863–1893: 1521 (Abs. *š-d-w*); das Verb bedeutet allgemein, einen gewissen Teil oder eine überschaubare Menge von etwas haben bzw. mit sich führen (ursprünglich auf Kamele bezogen), im übertragenen Sinne dann aber insbesondere gebraucht zur Bezeichnung von literarischem, wissenschaftlichem oder musischem Bildungsgut, bzw. einer gewissen Menge aus diesem Bereich. Zum didaktischen Nutzen des Kategorien-Traktates siehe auch *infra*, S. 143.

verfügt, von welchen ausgehend die *Baṣā’ir* als Vertiefungs- und Weiterführungs werk gedacht sind, welches die Thematik in größerer Ausführlichkeit und auf höherem Schwierigkeitsgrad behandelt.

Kommen wir auf die Frage zurück, wovon denn die *Baṣā’ir* eine Zusammenfassung oder Kurzfassung (*muḥtaṣar*) sind. Da as-Sāwī selber sich dazu nicht ausdrücklich äußert, muss die Antwort aus dem Werk selber heraus erschlossen werden; und bei dessen Lektüre sticht sogleich der allgegenwärtige Bezug auf Avicenna hervor, da as-Sāwī darin an mehr als einem guten Dutzend Stellen auf ihn verweist. Allerdings vermeidet as-Sāwī es hier stets, den Namen Avicennas explizit zu nennen, sondern gebraucht für ihn ausschließlich die Umschreibung „*afḍal al-muta’ahhirīn*“ (der Vorzüglichste unter den Späteren); dass damit tatsächlich Avicenna gemeint ist, ergibt sich einerseits aus dem Inhalt der jeweiligen Verweise, die sich mit bestimmten Positionen in Werken Avicennas verbinden lassen, aber andererseits auch daraus, dass as-Sāwī an zwei Stellen ausdrücklich erwähnt „er postulierte in den *Iṣārāt*“ oder „er befand in den *Iṣārāt*“³⁰⁶ womit in beiden Fällen Avicennas *Andeutungen und Anweisungen* (*al-Iṣārāt wa-t-tanbihāt*) gemeint sind, sodass der Bezug zwischen Autor und Werk eindeutig hergestellt ist. Der Gebrauch eines Übernamens ist auch selbst schon eine Referenz an Avicenna, denn dieser hatte zwar in seinen frühen Werken durchaus beim Referieren von Thesen früherer Autoren diese (gelegentlich) mit ihrem Namen erwähnt, so zum Beispiel in seinem *K. an-Naġāt* die Philosophen Theophrast oder Themistios,³⁰⁷ während er in seiner späteren Zeit dazu überging, meist bestimmte Übernamen zu verwenden oder dann am Ende auch völlig auf die Nennung von Personen- oder Schulnamen zu verzichten.³⁰⁸ Dies macht es zuweilen sehr schwierig bis unmöglich, mit Sicherheit bestimmte Bezeichnungen einzelnen Autoren zuzuordnen.³⁰⁹ as-Sāwī folgt hier also bei dieser Art der „kodierten“ Benennung selbst dem Vorbild Avicennas. Ansonsten werden in den *Basā’ir* außer an einer Stelle³¹⁰ keine individuellen Autoren in irgendeiner Weise erwähnt, sondern es werden nur vage Formulierungen wie „einige behaupteten (*qāla ba’duhum*)“ und dergleichen verwendet, was aber nichts Außergewöhnliches für Texte dieser Zeit ist, sondern durchaus üblich;

³⁰⁶ Siehe as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 39 (Kap. 2.1), 68 (Kap. 3.1.8).

³⁰⁷ Siehe Avicenna, *Naġāt*: 39 (Abs. 52); engl. Übers. 32.

³⁰⁸ Siehe zur Problematik der Benennung früherer Philosophen, insbesondere von Aristoteles Gutas 2014: 322–334, 474.

³⁰⁹ Zur Bezeichnung „*al-fāḍil at-muta’ahhir*“ (Alexander v. Aphrodisias oder Fārābī?) siehe Street 2001.

³¹⁰ Und zwar im Falle Galens (*fāḍil al-atiyyāt*), siehe as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 87.

es unterstreicht lediglich die ganz besondere Bedeutung und den Einfluss, den Avicenna für das Schaffen as-Sāwīs hat.³¹¹

Als nächstes stellt sich die Frage, auf welchem Quellenmaterial die *Baṣā’ir* konkret beruhen. Eine Überblicks-Analyse des gesamten Textes der *Baṣā’ir* fördert zutage, dass es sich nicht um einen von as-Sāwī frei gestalteten Text handelt, sondern dass eine sehr große Abhängigkeit von Werken Avicennas vorliegt. Die Abhängigkeit allerdings einzelnen Werken Avicennas zuzuordnen, ist kein leichtes Unterfangen: Einerseits, weil as-Sāwī sich nicht, wie man ausgehend von der zweimaligen Nennung der *Iśārāt* vielleicht annehmen könnte, primär an den *Iśārāt* orientiert, sondern das Material für sein Kompendium aus ganz verschiedenen avicennischen Quellen entnimmt. Andererseits aber auch, weil das avicennische Oeuvre selbst äußerst umfangreich, vielschichtig und heterogen ist; denn es gliedert sich sowohl chronologisch in Werke mehrerer Schaffensperioden, die über einen Zeitraum von mehr als dreißig Jahren entstanden sind, als auch stilistisch und methodisch in ganz verschiedene Gruppen hinsichtlich der Darstellungsweise und des Bezuges auf frühere Autoren und Traditionen.

Zu den Frühwerken gehören insbesondere das *K. al-Hikma al-‘arūḍiyya* (um 999–1001)³¹², der *Muḥtaṣar al-awsat fi l-manṭiq* (ca. 1013/14)³¹³ sowie der Logik-Teil des *K. an-Naḡāṭ* (auch ca. 1013/14)³¹⁴. Alle diese Schriften sind Gutas zufolge der frühen oder formativen Phase des avicennischen Schaffens zuzuordnen, die sich dadurch auszeichnen, dass sie sowohl thematisch als auch methodisch und stilistisch noch eine starke Affinität zur spätantiken aristotelischen Tradition aufweisen.

Einer mittleren Periode (ca. 1020–1027) zuzuordnen ist die Redaktion des *K. an-Naḡāṭ*, das mehrheitlich aus verschiedenen früheren Textbestandteilen zusammengefügt wurde, sowie insbesondere das große, enzyklopädische *K. aš-Šifā*³¹⁵ mit seinen vier Hauptteilen Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik, das sich zwar strukturell noch stark am traditionellen Aufbau des aristotelischen Corpus sowie auch inhaltlich an den Diskussionen der spätantiken Aristoteles-Kommen-

³¹¹ Im Gegensatz zu den *Baṣā’ir* finden sich in anderen Werken as-Sāwīs durchaus auch vereinzelt namentliche Nennungen anderer Autoren, so kommen in der *Risāla sanğariyya* etwa die Namen von al-Bīrūnī, al-Isfizārī oder Aristoteles vor (siehe as-Sāwī: *Risāla sanğariyya*: 17, 18, 31).

³¹² Siehe Gutas 2014: 86–93, 417; diese fröhlesthe philosophische Summe Avicennas ist als Unikat erhalten in Hs. Uppsala 364. Die Hs. ist unvollständig, und von der Logik ist lediglich ein kleines Stück (aus dem Teil zu *De Int.*) sowie (vollständig) die beiden Teile zu Rhetorik und Poetik erhalten; dieses Werk wird daher in dieser Arbeit i. d. R. nicht berücksichtigt.

³¹³ Siehe Gutas 2014: 433; sowie Kalbarczyk 2012 (insb. zur Datierung: 310). Der gesamte Text liegt nun auch ediert vor in Avicenna, *Muḥtaṣar awṣat*.

³¹⁴ Siehe Gutas 2014: 115–117, 422–424.

³¹⁵ *ibid.* 103–115, 420–422.

tatoren und deren Themenvorgaben orientierte, aber im Rahmen der Diskussion vieler Einzelprobleme bereits eigene Wege beschreitet, verschiedene neue Lösungsansätze diskutierte und vielfach auch den Aufbau der Behandlung nach eigenen Gesichtspunkten gestaltete, wie Avicenna selber im Gesamt-Vorwort zu diesem Werk ankündigt.³¹⁶ Derselben Periode ist auch noch das persische *Dānišnāma-yi ‘alā’ī*³¹⁷ zuzuordnen, welches – obschon vom Umfang her nicht allzu voluminös – dennoch von großer Bedeutung ist, da Avicenna damit die allererste persischsprachige Summe der Philosophie hervorgebracht hat (mit den Teilen *Logik*, *Metaphysik* und *Physik*; der Teil zur *Mathematik* wurde von al-Ġūzgānī, einem Schüler und Mitarbeiter Avicennas, nachträglich ergänzt) und so den Grundstein für eine Tradition von philosophischen und wissenschaftlichen Texten in neu-persischer Sprache gelegt hat.

Aus der späten Schaffensperiode, welche die letzten zehn Lebensjahre Avicennas umfasst (1027–1037), sind für unseren Zusammenhang besonders zwei Werke von Bedeutung, einerseits die bereits erwähnten *al-Išārāt wa-tanbihāt*³¹⁸ und andererseits ein Werk, das unter dem Titel *al-Ḥikma al-maṣriqiyā* bekannt ist, von dem aber nur noch einzelne Teile erhalten sind; der Anfang des partiell erhaltenen Logik-Teils (bis etwa in die Mitte des Teils zu *De Int.*) liegt gedruckt vor unter dem Titel *Manṭiq al-maṣriqiyān*.³¹⁹ Diese beiden Werke zeichnen sich durch eine größere Unabhängigkeit von der aristotelisch-peripatetischen Tradition aus, und zwar auf mehreren Ebenen: Zum einen in ihrer Struktur, bei der Avicenna sich mehr Freiheiten als bei früheren Werken herausnimmt und die traditionelle Abfolge von einzelnen Werkteilen und Abschnitten verschiebt oder neu anordnet. Zum anderen orientiert sich die Behandlung einzelner Fragen nun viel weniger an historisch vorgegebenen Mustern und traditionellen Fragestellungen, sondern diese werden zumeist mit einem Fokus auf systematische Gesichtspunkte aufgegriffen und diskutiert; auch frühere Autoritäten werden daher kaum noch erwähnt. Insbesondere die *Išārāt* zeichnen sich durch einen eigenwilligen Stil aus, der schon im Titel zum Ausdruck kommt: *Die Andeutungen und Anweisungen* (oder auch: *Hinweise und Ermahnungen*). Das bedeutet, dass die Ausdrucksweise sehr dicht, kompakt und oft geradezu kryptisch ist und deshalb besonders schwer zu verstehen; auch wird vieles eben nur angedeutet oder summarisch umrissen, ja die Erörterung wird

³¹⁶ Siehe Avicenna, *Šifā’, Madḥal*: 13–19 (Ed. Di Vincenzo); 9–11 (Ed. al-Qāhira). Zu Avicennas Verhältnis zu Aristoteles und zur peripatetischen Kommentartradition siehe Gutas 2014: 323–334.

³¹⁷ Siehe Gutas 2014: 118–119, 424–425.

³¹⁸ *ibid.* 155–159.

³¹⁹ Zu den verschiedenen Versionen des Werktitels und dessen Interpretationen sowie der Überlieferungsgeschichte siehe Gutas 2014: 119–144. Für einen Rekonstruktionsversuch und eine Inhaltübersicht siehe auch Gutas 2000.

zuweilen bewusst abgebrochen und der Leser aufgefordert, das noch Fehlende nun selber zu ergänzen. Aber trotz diesen im Laufe der Jahre bei Avicenna stetig stärker werdenden Tendenzen ist es wichtig festzuhalten, dass damit kein grundsätzlicher, inhaltlicher Bruch mit der aristotelischen Tradition einhergeht; auch die späten Werke Avicennas stehen im Grunde noch irgendwie in der aristotelisch-peripatetischen Tradition, nur nimmt sich Avicenna größere Freiheiten in der Bearbeitung und in der Präsentation von Fragestellungen und Lösungen, indem er etwa neue Konzepte und Begrifflichkeiten ins Spiel bringt, und auf diese Weise die philosophische Tradition im Anschluss an Aristoteles weiterentwickelt und weiterdenkt.³²⁰

Daneben hat Avicenna teilweise auch noch weitere Stilformen ausprobiert, etwa in Form von Texten mit allegorischem Charakter³²¹ oder in Versform, darunter verschiedene Lehrgedichte mit medizinischem Inhalt (etwa die *Urgūza fi t-tibb*)³²² oder ein Reimwerk mit einer Logik-Einführung (*al-Qaṣīda al-muzdawiġa fi l-mantiq*)³²³; aufgrund ihres summarischen Charakters wird die Logik-Qaṣīde für die vorliegende Arbeit jedoch nicht mitberücksichtigt. Dieser Periodisierung des avicennischen Schaffens steht allerdings leicht erschwerend entgegen, dass Avicenna selbst ausdrücklich die Kontinuität seines Denkens betont; dementsprechend sagte er in seiner Autobiographie:

So fuhr ich fort (mit dem Studieren) bis ich mir alle Wissenschaften gründlich angeeignet hatte und diese so gut beherrschte, wie es einem Menschen nur möglich ist. Und alles, was ich mir zu jener Zeit an Wissen angeeignet hatte, ist genau so, wie es ich auch heute noch als Wissen erfasst habe; und ich habe bis zum heutigen Tag nichts Weiteres mehr dazu hinzugefügt. [...] Mit Erreichen des achtzehnten Altersjahres hatte ich also alle diese Wissenschaften abgehandelt. Lediglich mein Erinnerungsvermögen für Wissensinhalte war zu jener Zeit noch etwas besser ausgeprägt (*ahfaz*), aber dafür sind diese bei mir heute umso ausgereifter (*andaġ*); ansonsten jedoch haben sich seit dann die einzelnen Wissensinhalte bei mir um nichts Neues erweitert.³²⁴

Wie in der gesamten Autobiographie Avicennas darf auch bei der Interpretation dieser Aussage der programmatische Aspekt, den Avicenna für die Präsentation seines philosophischen Projekts mit einfließen lässt, nicht außer Acht gelassen werden. Obwohl Avicenna in seiner Schilderung den Anspruch erhebt, nach Abschluss der Grundausbildung zeit seines Lebens keine nennenswerten neuen

³²⁰ Siehe Gutas 2014: 323–334.

³²¹ Siehe dazu die Texte in Mehren 1889–99.

³²² Gutas 2014: 521–522.

³²³ *ibid.* 436.

³²⁴ Siehe den arabischen Text bei Gohlman 1974: 30–31, 36–38; vgl. dazu auch Gutas 2014: 17, 109 und Wisnovsky 2003: 198–200 (hier auch zur Auslegung und Kontextualisierung dieses Anspruches Avicennas).

Erkenntnisse dazugewonnen zu haben, tritt eine Entwicklung in seinem Denken, wie es in den verschiedenen Werken dargestellt wird, deutlich zutage; es besteht damit also ein gewisses Spannungsverhältnis zwischen der Selbstdarstellung Avicennas und dem Eindruck, der sich aus den Werken selbst ergibt. Immerhin trägt Avicenna diesem Umstand insoweit Rechnung, als er seine späteren Ansichten als „ausgereifter“ benennt, womit er zumindest ansatzweise eine gewisse Entwicklung in seinem Denken andeutet.

Dies ist in stark verkürzter Form dargestellt also der Hintergrund, welcher für as-Sāwīs Avicenna-Rezeption in den *Baṣā’ir* die Ausgangslage bildete. Eine Analyse von as-Sāwīs Werk in Bezug auf diese soeben vorgestellten Texte ergibt hinsichtlich der verschiedenen avicennischen Werke nun folgenden ersten Befund: Für den Aufbau und die Gliederung der *Baṣā’ir* orientiert sich as-Sāwī grob am Aufbau des *K. an-Naḡāt*, mit gewissen kleineren Änderungen in der Abfolge einzelner Kapitel sowie auch mit ein paar größeren Abweichungen, insbesondere der Ergänzung des Prolegomena-Kapitels (Kap. 0.1–0.2) und des ganzen Kategorien-Kapitels³²⁵ (Kap. 1.2) mit Stoff aus dem *K. aš-Šīfa*. Darüber hinaus gibt es auch noch die besonders markante Modifikation, dass er einen separaten, allerdings kurzen 2. Hauptteil (*maqāla*) zwischen den beiden Hauptteilen zu den Einzeltermini (*al-mufradāt*, Kap. 1.1–1.2) und zu den urteilsbildenden Kombinationen (*at-ta’lifāt al-muṣila ilā t-taṣdiq*, Kap. 3.1–3.5) einfügt. Inhaltlich orientiert sich as-Sāwī zu einem großen Teil am *K. aš-Šīfa*, aus dem er viel Material für seinen eigenen Text adaptiert, sodass bei ihm die einzelnen Abschnitte ausführlicher und detaillierter werden als im *K. an-Naḡāt*, aber dennoch kürzer bleiben als die verästelten und oft langatmigen Erörterungen im *K. aš-Šīfa* selbst. Daneben findet sich aber auch Material, das anderen avicennischen Quellen zuzuordnen ist, insbesondere den *Iṣārāt*, dem *K. al-Maṣriqiyāt*, dem *Dāniṣnāma* und dem *K. ‘Uyūn al-hikma*.³²⁶

Trotz der signifikanten Abhängigkeit von Avicenna, die sich in den *Baṣā’ir* zeigt, ist es wichtig, auf gewisse Kontraste hinzuweisen, die zu früheren Verfassern von Kompendien avicennischer Texte wie Bahmanyār oder al-Lawkarī bestehen. Bahmanyār war ein direkter Schüler Avicennas und zudem (sicher zumindest für eine gewisse Zeit) ein enger Mitarbeiter, der auch bei der Entstehung verschiedener avicennischer Texte beteiligt war.³²⁷ Sein eigenes philosophisches Kompen-

³²⁵ Im *K. an-Naḡāt* werden die zehn Kategorien zwar aufgezählt, allerdings nur im Rahmen eines kurzen Abschnittes, der zudem ungewöhnlicherweise kurz vor dem Ende des Logikteils, als Einschub (Abs. 142) mitten in der Behandlung des *An. post.*-Teils liegt.

³²⁶ Siehe zu all diesen Bezügen die Tabelle mit der Werkgliederung der *Baṣā’ir* im ANHANG III, wo auch die Verweise auf die avicennischen Werk verzeichnet sind.

³²⁷ Siehe dazu Veit 2016; es gibt allerdings gewisse Anzeichen, dass es irgendwann gegen Ende von Avicennas Lebenszeit zu einem Zerwürfnis zwischen den beiden gekommen sein könnte.

dium, das wohl noch zu Lebzeiten Avicennas oder nicht allzu lange nach dessen Tod entstanden ist und den Titel *at-Tahṣil* (*Das erworbene Wissen* oder *Der Ertrag*) trägt, weist daher im Großen und Ganzen viele Parallelen zu Avicenna auf;³²⁸ das gilt insbesondere für den Logikteil, der zu einem guten Teil aus direkten Zitaten oder Paraphrasen avicennischer Texte besteht.³²⁹ Und er selbst erklärt im Vorwort des Werks, dass er sich dafür am Aufbau von Avicennas *Dānišnāma* orientiert habe (im arabischen Wortlaut Bahmanyārs: *muqtadiyān fi t-tartib bi-l-Hikma al-alā’yya*). Allerdings finden sich in Bahmanyārs *K. at-Tahṣil* auch zahlreiche bemerkenswerte Abweichungen von Avicenna, beispielsweise bei der Behandlung der *Kategorien*, die er im Logik-Teil lediglich auf knapp zehn Seiten abhandelt (während bei Avicenna im Logik-Teil des *K. aš-Šifā’* der *Kategorien*-Traktat gute zweihundert Seiten umfasst, wohingegen in der Logik des *Dānišnāma* auf die Kategorien gar nicht eingegangen wird, sondern stattdessen nur relativ kurz im *Metaphysik*-Teil).³³⁰ Dafür verschiebt Bahmanyār die Behandlung der Kategorien in die Metaphysik, wo ihnen eine eigene *Maqāla* (2,2, S. 351–464) gewidmet wird, die über hundert Seiten umfasst und in deren Verlauf nicht nur die zehn Kategorien abgehandelt werden, sondern im Anschluss an die beiden Kategorien Handeln (*an yafala*) und Erleiden (*an yanfa’ila*) auch noch Bewegung (*haraka*), Ruhe (*sukūn*) und Zeit (*zamān*) im Sinne einer Erweiterung der aristotelischen Postprädikamente detailliert besprochen werden; zwar wird auch im *Ilāhiyyāt*-Teil des *K. aš-Šifā’* anschließend an die Behandlung des Themas „Substanz“ (*ğawhar*) noch auf einige weitere Kategorien eingegangen,³³¹ jedoch viel kürzer, als dies später bei Bahmanyār dann der Fall ist. Trotz dieses interessanten Spannungsverhältnisses zu Avicenna konnte für die vorliegende Untersuchung das *K. at-Tahṣil* nicht systematisch miteinbezogen und ausgewertet werden; jedoch lassen sich an einzelnen Stellen durchaus gewisse Übereinstimmungen mit as-Sāwī erkennen, die darauf schließen lassen, dass as-Sāwī das *K. at-Tahṣil* rezipiert hat und davon beeinflusst worden sein könnte.³³²

Etwas anders stellt sich die Situation bei al-Lawkarī dar, der seinerseits gemäß den bereits oben angeführten Zeugnissen wohl ein Schüler Bahmanyārs war. Im Vorwort zu seinem Kompendium *Bayān al-haqq bi-damān aš-ṣidq* (*Der Aufweis der Wahrheit mittels Garantie der Aufrichtigkeit*) erklärt er programmatisch, dass er

³²⁸ Zu den eigenständigen Ansätzen Bahmanyārs im Metaphysikteil und einer Abkehr von avicennischen Positionen siehe Janssens 2003^b und Janssens 2007. Eine eigene, detaillierte Untersuchung des Logikteils stellt bisher allerdings ein Desiderat dar.

³²⁹ Siehe zu diesen Stellen die jeweiligen Hinweise in den Fußnoten von Muṭahharī im Logikteil von Bahmanyār, *Tahṣil*.

³³⁰ Siehe Avicenna, *Dānišnāma*, *Ilāhiyyāt*: 28–39.

³³¹ Siehe Avicenna, *Šifā’*, *Ilāhiyyāt*, III 1–10: 71–123 (Ed. Marmura); 93–160 (Ed. al-Qāhira).

³³² Siehe dazu *infra* S. 129.

ein Werk verfassen wolle, das weder übertrieben lang sein, noch allzu vieles ausslassen solle (*bayna ṭarafay al-ifrāṭ wa-t-tafrīṭ*), und er zu diesem Zwecke im Stil eines Kommentars und einer Paraphrase zugleich (*'alā s-sabīl aš-ṣarḥ wa-t-talḥīṣ ma'anī*) aus sämtlichen Büchern der beiden Philosophen Avicenna und al-Fārābī Material exzerpieren werde und zusätzlich auch noch aus den Büchern der Früheren und Späteren, obwohl eigentlich nach den beiden Erstgenannten kein wirklicher Bedarf an Büchern von anderen mehr bestehe.³³³ Dieser geschilderte Vorsatz tönt sehr ähnlich wie das, was auch as-Sāwī in seinen eigenen Vorbemerkungen zu den *Baṣā'ir* als zugrundeliegende Vorgehensweise beschreibt. Wirft man jedoch einen Blick in den publizierten ersten Band des Logik-Teils (*al-Madḥal*) von al-Lawkarīs *Bayān al-haqq*, dann zeigt sich schnell, dass der größte Teil des Textes aus wortwörtlichen oder nur leicht zusammengekürzten Passagen aus Werken von Avicenna (vornehmlich *Šifa'*, *Išārāt*, *Mašriqiyīn*) und Bahmanyār (*at-Taḥṣīl*) besteht.³³⁴ Auch im bisher nicht edierten Rest des Logik-Teils von al-Lawkarīs *Bayān al-haqq* ergeben zahlreiche Stichproben aus den *De Int.*, den *An. pr.*- und den *An. post.*-Abschnitten, dass zum Teil ganze Kapitel von Avicenna wortwörtlich und integral oder leicht zusammengekürzt übernommen worden sind.³³⁵ Bei al-Lawkarīs Logikdarstellung im *Bayān al-haqq* handelt es sich also eher um eine zusammenfassende Bestandsaufnahme und Rekapitulation avicennischen Materials als um eine eigenständige und kritische Auseinandersetzung mit Avicenna. Es scheint zumindest, dass al-Lawkarī in den Physik- und Metaphysik-Teilen eine leicht größere Eigenständigkeit an den Tag gelegt hat, indem er auf gewisse zu seiner Zeit aktuelle Kontroversen eingegangen ist und versucht hat, diese im Sinne Avicennas zu beantworten (so beispielsweise, wenn er die aristotelische Form-Materie-Lehre gegen den aš-ṣarītiischen Atomismus verteidigt).³³⁶

as-Sāwīs Vorgehensweise deckt sich nun zwar insofern mit derjenigen seiner beiden Vorgänger, als alle drei für ihre Kompendien zu einem wesentlichen Teil Material aus Werken Avicennas verwenden; während es aber bei al-Lawkarī vor allem wörtliche Exzerpte sind, die zu einer Überblicksdarstellung zusammengezogen werden, und der Autor lediglich die Verbindungsstücke und vereinzelte Kapitel selbstständig verfasst, so vermeidet es as-Sāwī, längere wörtliche Zitate aus Avicenna eins zu eins in seinen Text zu übernehmen; vielmehr verfasst er einen eigenständigen Text, der jedoch auf vielfältige Weise Elemente aus den verschiedensten Werken Avicennas miteinander kombiniert und in Beziehung setzt. Dabei

³³³ Siehe al-Lawkarī, *Bayān al-haqq*, *Madḥal*: 111–112.

³³⁴ Siehe *ibid.* 111–231 die zahlreichen Verweise des Herausgebers in den Fußnoten.

³³⁵ Stichproben auf Grundlage der Hs. Tīrān, Miškāt (Dānišgāh) 250. Für al-Lawkarīs Metaphysik-Teil siehe die Analyse, die zu einem vergleichbaren Befund gelangt, von Janssens 2012.

³³⁶ Siehe dazu Griffel 2000: 342–350 und Marcotte 2006: 143–146.

zeigt sich bei ihm bei der Selektion der einzelnen Quellen eine deutliche Präferenz für das *K. as-Šifā'*, sowohl auf inhaltlicher als auch auf stilistischer Ebene, wobei er durchaus auch Stellen aus ganz verschiedenen Teilen dieses umfangreichen Werkes miteinander in Beziehung setzt und kombiniert. Daneben finden sich ab und zu aber auch gewisse Passagen, die sich klar an den *Išārāt* orientieren; allerdings handelt es sich dann gerade auch bei denjenigen Stellen, an denen as-Sāwī vorsichtig Kritik an Avicenna äußert, primär um Thesen, die den *Išārāt* entnommen sind. Auch Bezüge auf weitere avicennische Werke wie die *Mašriqiyāt* oder das *Dānišnāma* lassen sich nachweisen; und auch von nicht im eigentlichen Sinne logischen Texten wie *al-Mabda' wa-l-ma'ād* oder der *Risāla al-adhāwiyya fi al-ma'ād* finden sich Reflexe. Auf diese verschiedenen Weisen der Bezugnahme und der Verarbeitung soll in den folgenden Kapiteln im Rahmen von ausgewählten kurzen Fallstudien deshalb noch näher eingegangen werden.

Ausgehend von den oben kurz skizzierten Unterschieden und Gemeinsamkeiten zu den Kompendien seiner beiden „Vorgänger“ Bahmanyār und al-Lawkārī stellt sich nun aber auch noch die wichtige Frage, um was für eine Textgattung es sich denn bei den *Baṣā’ir* überhaupt handelt. Als zentraler Aspekt ist sicher die durchgehende Bezugnahme auf Texte Avicennas und die inhaltliche Abhängigkeit von diesen zu betrachten. Es handelt sich aber nicht nur um eine reine Paraphrase eines bestimmten einzelnen Werkes, da as-Sāwī situativ aus verschiedenen avicennischen Texten Material übernimmt und miteinander verbindet. Dazu kommen dann überdies auch noch eigene Überlegungen, Kritikpunkte und Lösungsvorschläge, die as-Sāwī in seinen Text einfließen lässt; und manchmal stößt man auch auf externe Elemente aus Texten Dritter (etwa von al-Ğazālī), die as-Sāwī – allerdings ohne dies in irgendeiner Weise kenntlich zu machen – in seinen Text importiert. Das Resultat, das aus diesen verschiedenen Integrationsstrategien hervorgeht, könnte man daher also wohl am passendsten als ‚hybriden‘³³⁷ Text bezeichnen, in dem Elemente verschiedener Provenienz miteinander kombiniert und amalgamiert werden. Bei dieser Art von Textproduktion handelt es sich allerdings nicht um etwas Ungewöhnliches, sondern sie war im Wissenschaftsbetrieb der damaligen Zeit sehr verbreitet, wenn nicht gar die vorherrschende. Bereits bei al-Ğazālī hatten wir ja schon gesehen, dass er sich für sein *Mizān al-'amal* ausgiebig bei ar-Rāġib al-Isfahānī und anderen bedient, und auch bei seinem großen Hauptwerk *Ihya' 'ulūm ad-dīn* (*Die Belebung der religiösen Wissenschaften*) besteht eine

³³⁷ Wobei anzumerken ist, dass ‚hybrid‘ nicht, wie es auf den ersten Blick vielleicht erscheinen mag, vom griechischen Wort *hybris* herstammt, sondern durch einen Hyperkorrekrtismus auf das spät-lat. „ibrida/hybrida“ zurückgeht, das eine Kreuzung zweier verschiedener Arten bezeichnet (z. B. die zwischen einem Hausschwein und einem Wildschwein); siehe dazu Warren 1884 und Ernout/Meillet 1985: 302 (Art. „hybrida“).

nicht unerhebliche inhaltliche Abhängigkeit von früheren sufischen Autoren wie Abū Ṭālib al-Makkī und al-Qušayrī.³³⁸ Und bei Avicenna selbst ist ebenfalls ein ähnliches Vorgehen zu diagnostizieren, wenn er in seinem *K. aš-Šifā'* aus Texten des Aristoteles, dessen Kommentatoren, früheren Autoren der islamischen Epoche und sehr vielen eigenen Gedanken das *Corpus Aristotelicum* in ein *Corpus Avicennicum* transformiert, ein Vorgehen das man gut – wie von Dimitri Gutas prägnant formuliert – folgendermaßen charakterisieren kann: „He amalgamated and synthesized all the various parts of Peripatetic philosophy and the Neoplatonic developments that were produced in the thirteen centuries separating him from Aristotle [...].“³³⁹

Die Kompendien Bahmanyārs, al-Lawkarīs und as-Sāwīs stellen in gewissem Sinne auch eine Vorstufe oder eine Zwischenform zu eigentlichen Avicenna-Kommentaren dar. Einige erste Kommentare entstanden zwar schon recht bald nach Avicennas Tod, z. B. derjenige des Avicenna-Schülers Ibn Zayla (gest. 1044)³⁴⁰ zu Avicennas allegorischem Traktat *Hayy ibn Yaqzān*; es dauerte nach Avicennas Tod aber rund ein Jahrhundert, also etwa bis zur Zeit as-Sāwīs, bis sich diese Gattung der Kommentierung philosophischer Werke allmählich etablierte. So soll beispielsweise auch al-Bayhaqī, der Biograph as-Sāwīs, Kommentare zu Avicennas *K. an-Naġāt* und den *Išārāt* verfasst haben, welche aber nach heutigem Kenntnisstand leider nicht erhalten sind.³⁴¹ Beim frühesten erhaltenen Kommentar zu den *Išārāt* handelt es sich um denjenigen des Šarafaddin al-Mas'ūdī mit dem Titel *Mabāhit wa-ṣukūk 'alā l-Išārāt*, der allerdings in einem vorwiegend kritischen Grundton gehalten ist und damit gewissermaßen als „aporetischer Kommentar“ bezeichnet werden kann.³⁴² Gerade die *Išārāt* erwiesen sich im Laufe der Zeit allerdings als beliebtestes Werk zur Kommentierung, da es aufgrund seiner oft dunklen und kryptischen Ausdrucksweise für Kommentatoren genau deshalb besonders attraktiv war, weil dies ihnen erlaubte, bei der Exegese ein rechtes Maß an Kreativität walten zu lassen und den Text nach eigenen Vorstellungen auszudeuten.³⁴³ as-Sāwīs Präferenz für das *K. aš-Šifā'* bildet also einen gewissen Gegensatz zur späteren Entwicklung; allerdings verwendeten auch viele spätere *Išārāt*-Kommentatoren wie etwa at-Tūsī durchaus das *K. aš-Šifā'* als Referenzwerk, um schwierige

³³⁸ Siehe dazu Gramlich 1984: 17 (Einleitung) *et passim*.

³³⁹ Siehe Gutas 2005: 59.

³⁴⁰ Zu ihm siehe El², Bd. III: Art. „Ibn Zayla“ (A.-M. Goichon), al-Rahim 2018: 55–77 und al-Rahim/Reisman 2021: 223–225.

³⁴¹ Siehe dazu El-Saghir 1984: 32, 35 mit bibliographischen Nachweisen; die überlieferten Titel der beiden Werke lauten *al-Imārāt fi Šarḥ al-Išārāt* und *Manāhiġ ad-daraġāt fi Šarḥ al-Išārāt*.

³⁴² Unlängst in edierter Form erschienen in Shihadeh 2016; dort auch ausführlich zum Charakter des Werkes: 44–85.

³⁴³ Siehe detailliert dazu Wisnovsky 2013^a: 193, 199.

Begriffe oder Passagen in den *Išārāt* zu erklären oder um Deutungen anderer Autoren als unhaltbar zurückzuweisen.³⁴⁴ In diesem Sinne kommt den *Baṣā’ir* also in gewisser Weise doch eine Art Kommentar-Charakter referenzieller Prägung zu, da darin ebenfalls versucht wird, schwierige Stellen bei Avicenna auszudeuten und zu erklären, und zwar durch den Einbezug von anderen Stellen aus demselben oder einem anderen Werk Avicennas.

Leider äußert sich as-Sāwī nirgends dazu, wie er die Beziehung der verschiedenen Werke Avicennas zueinander beurteilt: Er benutzt zwar zahlreiche avicennische Texte für seine Darstellung, macht aber keinerlei konkrete Angaben, in welchem Verhältnis er diese zueinander sieht, und ob er etwa von einer bestimmten Chronologie dahinter oder sonst irgendeiner Gewichtung hinsichtlich Autorität, Stil der Darstellung oder dem Verhältnis zu den jeweiligen Quellen ausgeht. Auch auf inhaltliche Spannungen, Diskrepanzen und Brüche zwischen verschiedenen Werken Avicennas geht as-Sāwī nicht detailliert ein – etwas, das ja in Bezug auf zwei in vieler Hinsicht so unterschiedliche Werke wie das *K. aš-Šifā’* und die *Išārāt* durchaus zu erwarten wäre. An einer Stelle findet sich jedoch eine kurze Bemerkung, die ansatzweise auf diese Problematik Bezug nimmt. So erwähnt as-Sāwī bei der Besprechung der Kontradiktion der universal-absoluten Proposition, dass Avicenna in den *Išārāt* eine abweichende Interpretation dazu vertrete, um anschließend noch hinzuzufügen: „Und all diejenigen Manuskripte, die wir einsehen konnten, haben in diesem Punkt übereingestimmt; aber richtig ist es so, wie wir es vorhin vorgebracht haben (*wa-qad tawāfaqat an-nusah allatī šāhadnāhā ‘alā hādā; wa-l-ḥaqq mā dakarnāhu*)“.³⁴⁵ Dieser Äußerung lässt sich entnehmen, dass as-Sāwī offenbar durch die in den *Išārāt* vertretene Darstellung der Kontradiktion der universal-absoluten Proposition, die von derjenigen in anderen Werken abweicht, irritiert war und deshalb zum Vergleich auch noch andere Manuskripte konsultiert hat, um zu überprüfen, ob die betreffende Stelle möglicherweise einen Fehler im Text enthält, der durch den Beizug weiterer Lesarten dann korrigiert werden könnte. Hier zeigen sich also gewisse Ansätze einer textkritischen Methode, die as-Sāwī in der Hoffnung anwendet, Divergenzen innerhalb des avicennischen Corpus auflösen zu können. Da aber alle von ihm konsultierten Handschriften denselben Wortlaut aufweisen, führt diese Strategie nicht zum erhofften Erfolg. Weitergehende Versuche, die Abweichung zu erklären (etwa durch den Hinweis auf die besondere Stellung der *Išārāt* als Spätwerk), scheint as-Sāwī aber nicht unternommen zu haben. Er begnügt sich damit zu erwähnen, dass die von ihm vorgebrachte Darstellung letztlich die richtige sei.

³⁴⁴ *ibid.* 203–205.

³⁴⁵ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 68.

In den folgenden Kapiteln sollen nun also noch die oben nur überblicksartig und allgemein besprochenen Weisen, wie sich as-Sāwī in den *Baṣā’ir* auf frühere Autoren und deren Werke bezieht, anhand einzelner kleineren Fallstudien dargestellt und analysiert werden.

3.2 Prolegomena

3.2.1 Über die Bestimmung dessen, was Logik ist (*māhiyyat al-manṭiq*), inwiefern man ihrer bedarf (*waḡh al-ḥāġa ilayhi*) und über ihren Nutzen (*manfa’ā*)

Das erste Kapitel mit einigen Vorbemerkungen und das darauf folgende Kapitel der *Baṣā’ir* über den Gegenstand der Logik sind thematisch und inhaltlich an Avicennas *K. aš-Sifa'*, *Madḥal* I 2–4 angelehnt.³⁴⁶

Avicennas *Madḥal* (in dieser Lesung mit der Bedeutung „Eingangs- oder Einleitungs-Schrift“)³⁴⁷ verbindet inhaltlich Themen aus der spätantiken *Prolegomena*-Literatur (v. a. in *Madḥal* I 1–4) und aus Porphyrs *Isagoge* (Ἴσαγωγή)³⁴⁸ (v. a. in *Madḥal* I 5 – II 4), die später auch den Titel *Die fünf Prädikabilien* (πέντε φωναί, lat.: *quinq̄ue voces*) erhalten hat, basierend auf den fünf Universalien (Genus, Differenz, Spezies, Proprium und Akzidens), die Porphyris darin behandelt. Der Werktitel der *Isagoge*, die von Porphyris als Einführung oder Vorbereitung zur Lektüre der Kategorienchrift des Aristoteles für einen seiner Schüler verfasst wurde, stellt in dieser Bedeutung auch den Ursprung für den Titel *Madḥal* bei Avicenna dar.

Bei der spätantiken Textgattung der *Prolegomena* (im Sinne von „einführenden Vorbemerkungen“) ihrerseits gilt es, verschiedene Typen von *Prolegomena* zu unterscheiden:³⁴⁹ Der erste Typus von *Prolegomena* enthält eine allgemeine

³⁴⁶ Avicenna, *Šifa'*, *Madḥal*, I 2–4: 20–49 (Ed. Di Vincenzo); 12–24 (Ed. al-Qāhirah); die Überschriften der betreffenden Kapitel lauten I 2: *Tanbīh ‘alā l-‘ulūm wa-l-manṭiq*, I 3: *Manfa’at al-manṭiq*, I 4: *Mawdū‘ al-manṭiq*.

³⁴⁷ Formal ein *Nomen loci et temporis* des Stammes I, also wörtl. „Ort, wo man eintritt bzw. an dem man hineinkommt“. Gelegentlich findet sich in der Sekundärliteratur auch die Lesung *Mudḥal* (vgl. z. B. Ullmann 1970: 371 und Ullmann 1972: 484). Da beide Lesungen inhaltlich auf dasselbe hinauslaufen, wird in dieser Arbeit die häufigere Lesung *Madḥal* verwendet, siehe z. B. Marmura 1979: 52 und Gutas 2014: 422.

³⁴⁸ Zur *Isagoge* des Porphyris siehe die Einleitung und den umfangreichen Kommentar in der englischen Übersetzung von Barnes 2003.

³⁴⁹ Eine allgemeine Analyse zum Thema „Prolegomena“ in der antiken Philosophie gibt der Aufsatz von Westerink 1990 sowie die breitgefächerte Studie von Mansfeld 1994. Eine umfassende Untersuchung dazu, insbesondere auch zur Rezeption in der islamischen Welt, bietet Hein 1985.

Einführung in die Philosophie, insbesondere anhand der Behandlung der Frage nach Definitionen und Einteilung (Division/διαίρεσις) der Philosophie, in deren Verlauf beispielsweise die Frage erörtert wird, was unter Definition und Division überhaupt zu verstehen ist, und daran anschließend die sechs klassischen Definitionen der Philosophie dargestellt werden. Dieser Prolegomena-Typ wurde üblicherweise der Isagoge des Porphyry vorangestellt, und im Rahmen der Rezeption des Porphyry-Textes auch von arabischen Autoren wie z. B. Abū l-Farağ Ibn at-Tayyib übernommen.³⁵⁰

Der zweite Typ von Prolegomena beinhaltet die Einführung in die Philosophie eines bestimmten Autors, insbesondere die des Aristoteles sowie in die Art und Weise des Studiums seiner Schriften; in den spätantiken Kommentarwerken findet sich dieser Typ jeweils als Einleitung zur Kategorienchrift, welche (im Anschluss an Porphyrys *Isagoge*) als erstes Werk des Aristoteles selbst als Einstieg ins Studium der Logik und somit auch der Philosophie insgesamt diente.³⁵¹ Diese Einführung handeln die spätantiken Kommentatoren in der Regel anhand von zehn standardisierten Fragen ab: i. Name und Ursprung der verschiedenen Philosophenschulen; ii. Aufbau des aristotelischen Corpus; iii/iv. Reihenfolge und Ziel des Studiums; v. Methode des Studiums; vi/vii. Qualifikationen des Studenten und Kommentators; viii/ix. Stil der aristotelischen Werke und warum dunkle Ausdrucksweisen vorkommen; x. Welche Fragen ein Kommentator/Leser zu Beginn der Lektüre eines jeden Werkes zu behandeln hat. Auch dieser Katalog von Einführungsthemen wurde von den arabischen Autoren rezipiert, beispielsweise von al-Fārābī (im Rahmen einer eigenen kleinen Schrift)³⁵² und weiteren Autoren.³⁵³

Der dritte Typ schließlich ergibt sich aus dem zehnten und letzten Punkt der obigen Aufzählung, nämlich die Behandlung derjenigen Punkte, die in Bezug auf ein bestimmtes Werk zu klären sind, wenn man mit dessen Lektüre beginnt. Bei den spätantiken Autoren findet sich nicht in allen Fällen genau dieselbe Fragenkatalog in derselben Reihenfolge, aber zumeist sind es mindestens die folgenden sechs (bei gewissen Autoren teilweise auch bis zu acht) Punkte, die in Bezug auf ein bestimmtes Werk vorweg zu klären sind: i. Das Ziel, auf das sich die Untersuchung richtet, bzw. das, worauf man es abgesehen hat (σκοπός, *garad*); ii. Die Nützlichkeit oder die Brauchbarkeit, die aus einem Werk hervorgeht (χρήσιμον, *manfa'a*); iii. Erklärung des Titels (ἐπιγραφή, *sima*); iv. Platz innerhalb des Curriculums/Corpus

³⁵⁰ Siehe Ibn at-Tayyib, *Tafsīr Isāqūğī*: 9–40; eine engl. Übersetzung der Prolegomena-Kapitel gibt Dunlop 1951; die fälschliche Zuschreibung an al-Fārābī stellt richtig Stern 1957. Allgemein zu Ibn at-Tayyib siehe Ferrari 2006: 17–42.

³⁵¹ Siehe Westerink 1990: 342–343 und ausführlich Hein 1985: 238–387.

³⁵² al-Fārābī, *Mā yanbağī an yuqaddam* (allerdings behandelt al-Fārābī nur neun der zehn Punkte).

³⁵³ Vgl. zur Prolegomena-Rezeption bei Miskawayh z. B. Gutas 1983.

(τάξις, *martaba*); v. Die Echtheit der Zuschreibung an den Autor (γνήσιον, *nisba*); vi. Der Aufbau bzw. die Unterteilung des Werkes bzw. das Verhältnis der einzelnen Teile zueinander (διαίρεσις εἰς τὰ μόρια, *qisma*).³⁵⁴ Die Passagen, in denen diese Punkte jeweils erörtert werden, sind im Vergleich mit den zwei vorhergehenden *Prolegomena*-Typen meist einiges kürzer und nehmen nur ein paar Seiten ein; man kann also bei diesem dritten Typ anstatt von eigenständigen Prolegomena auch nur von Präliminarien sprechen, welche die wichtigsten methodischen und inhaltlichen Grundsätze in Bezug auf das zu behandelnde Werk klären.

Einige arabische Autoren halten sich in ihren eigenen Werken noch vergleichsweise eng an diese Vorgaben, wie etwa Ibn at-Tayyib, der sich in seinen eigenen Kommentaren zur *Isagoge* und zur *Kategorienchrift* allgemein sehr stark an den spätantiken Kommentarwerken orientiert.³⁵⁵ Andere wie al-Fārābī oder Avicenna gestalten ihre Werke zunehmend unabhängiger von den griechischen Quellen, obwohl auch bei ihnen das spätantike Substrat noch sehr deutlich zu erkennen ist, aber mehrheitlich in überarbeiteter und transformierter Gestalt. Im *Madḥal* des *K. aš-Šifā'* behandelt Avicenna nach einem programmatischen Gesamtüberblick über den Inhalt des *K. aš-Šifā'* und einer an der aristotelischen Tradition orientierten Einteilung der philosophischen Wissenschaften³⁵⁶ (I 1–2) anschließend die Nützlichkeit bzw. den Nutzen (*manfa'a*) der Logik samt einer Analyse der Grundstruktur des Wissens und des Erwerbs von Wissen mittels logischer Schlussfolgerungen, gefolgt von einem Kapitel über den wissenschaftlichen Gegenstand (*mawdū'*) der Logik (I 3–4).

In den *Baṣā'ir* orientiert sich as-Sāwī nun zwar an Avicennas selektiver Themenauswahl aus dem Fundus der *Prolegomena*-Literatur im *Madḥal*, entscheidet sich aber in seiner Darstellung für einen leicht anderen Einstieg und Aufbau. Neben dem Nutzen und dem wissenschaftlichen Gegenstand (später in Kap. 0.2) in Anlehnung an Avicenna benennt er im Kap. 0.1 als Thema zudem die Bestimmung des Wesens der Logik (*māhiyyat al-manṭiq*)³⁵⁷ und den Bedarf an ihr (*al-ḥāġa ilayhi*), beides Elemente, die bei Avicenna so noch nicht wortwörtlich erscheinen; allerdings ist die Formulierung der Frage nach der *māhiyyat al-manṭiq* bei Avicenna

³⁵⁴ Auch diese Liste wurde von al-Fārābī rezipiert, und Punkte daraus treten in einigen seiner Werke in Erscheinung, z. B. al-Fārābī, *Alfaz*: 94–95.

³⁵⁵ Siehe *supra* Anm. 350.

³⁵⁶ Siehe zur Einteilung der Wissenschaften im Detail: Hein 1985: 131–237 und Germann 2021 (mit zahlreichen weiteren Literaturangaben).

³⁵⁷ Die Frage nach dem Wesen (*māhiyya*) der Logik stellt in dieser Form bereits al-Lawkarī, *Bayān al-ḥaqqa*, *Madḥal*, *Faṣl* 2 (*Bayān māhiyyat al-manṭiq wa-mawdū'uhū*): 119–122; das Kapitel besteht ansonsten größtenteils aus wörtlich übernommenen Abschnitten aus dem *K. aš-Šifā'* und Bahmanyārs *K. at-Taḥṣīl*. Inwiefern as-Sāwī mit der Frage terminologisch von al-Lawkarī abhängig sein könnte, lässt sich hier wegen fehlender zusätzlicher Referenzpunkte kaum beantworten.

bereits implizit angelegt, indem er, unmittelbar bevor er die Einteilung der Wissenschaften (in theoretische und praktische usw.) nach aristotelischem Muster vornimmt, einleitend sagt, er gebe nun einen kurzen Überblick über das Wesen der verschiedenen Wissenschaften.³⁵⁸

Zwar läuft bei ihm wie auch bei Avicenna die Erörterung der Aufgabe der Logik und inwiefern man ihrer bedarf entlang der Aufgabenstellung, dass man von etwas bereits Bekanntem ausgeht, aus dem dann etwas noch nicht Bekanntes gefolgert bzw. erschlossen werden soll; jedoch orientiert sich as-Sāwī pointierter am psychologischen und epistemischen Erkenntnisvorgang, wie er später dann im dritten Traktat der *Baṣā’ir* (d. h. im *Burhān*-Teil) relevant wird:

Der Mensch besitzt rein auf Grundlage seiner natürlichen Veranlagung (*fi mabda’ al-fitrā*) noch keine präzise Erkenntnis der Dinge (*taḥaqquq al-aṣyā’*). Doch wurde er mit Hilfsmitteln (*al-lāt*) ausgestattet, welche ihm dabei zu Diensten sind, und dies sind die äußereren und inneren Sinne.³⁵⁹ Wenn er nämlich partikulare Dinge wahrnimmt, bemerkt er an ihnen Gemeinsamkeiten (*mušārikāt*) und Unterschiede (*mubāyināt*),³⁶⁰ aus welchen er dann primäre wahre Überzeugungen (*‘aqā’id awwaliyya sādiqa*) gewinnt, die von keinem Vernünftigen bezweifelt werden und die auch in keiner Hinsicht vergehen; z. B. dass das Ganze grösser ist als der Teil, dass diejenigen Dinge, die einem andern gleich sind, auch untereinander gleich sind und dass sich ein und derselbe Körper nicht gleichzeitig an zwei verschiedenen Orten befinden kann.³⁶¹

Diesen primären wahren Überzeugungen gegenübergestellt wird eine zweite Gruppe von Überzeugungen, welche diesen gleich sind, jedoch nur potentiell (*mušāwiya fi l-quwwa*); etwa die Feststellung, dass jedes Seiende ein bestimmtes Dieses (*mušār ilayhi*) mit einer bestimmten räumlichen Verortung (*gīha*) ist; oder dass Körper entweder unendlich ausgedehnt sein oder sich in einem unendlich ausgedehnten Raum erstrecken können. Jedoch sind solche Sätze unwahr (*kādiba*), und ihre Unwahrheit kann durch die primären Sätze durchaus erwiesen werden. Allerdings kann es bei der Auswertung von Sinneswahrnehmungen und der Gewinnung von Primärsätzen auch Unklarheiten geben und oft gelingt es womöglich gar nicht, zu einem definitiven Urteil zu kommen, während dies in anderen Fällen mittels eines bestimmten Vorgehens (*taṣarruf*) gelingt, wobei auch dieses

³⁵⁸ Avicenna, *Šifā’, Madḥal*, I 1: 18 (Ed. Di Vincenzo); 11 (Ed. al-Qāhira): „*nušṭru ilā māhiyyat hādihi l-‘ulūm išāra^{an} mügīza^{an}*“.

³⁵⁹ Zur Konzeption der inneren und äusseren Sinnen siehe z. B. Wolfson 1935, Strohmaier 1988, Kukkonen 2015, Hansberger 2018, López-Farjeat 2021 sowie *infra* S. 106.

³⁶⁰ Zu Avicennas Darstellung des Abstraktions- und Erkenntnis-Prozesses, in dessen Verlauf der Intellekt ausgehend von den durch die Sinne vermittelten Wahrnehmung damit beginnt, aus diesen gemeinsame und unterschiedliche Merkmale (*mušārikāt/mubāyināt*) herauszuarbeiten und auf diesem Wege schließlich die allgemeinen, artbildenden NATUREN gewinnt, siehe z. B. Avicenna, *Šifā’, Samā’ tābi’ī*: 7 (Ed. McGinnis).

³⁶¹ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 3.

Vorgehen zuweilen korrekt und manchmal fehlerhaft sein kann; die einzige Ausnahme davon bilden solche Menschen, die auf treffsichere Intuition (*hads ṣā’ib*) und ein gottgegebenes Vermögen (*quwwa ilāhiyya*) zählen können, welche ihnen die Dinge so, wie sie an sich sind, zeigen und für sie den Überlegungsvorgang überflüssig machen.³⁶²

Auf Grundlage der Gegenüberstellung dieser beiden Typen von Überzeugungen (primäre, wahre vs. diesen nur potentiell gleiche) ergibt sich für as-Sāwī ein Ansatz zur Bestimmung der Logik von ihrem „Leistungsauftrag“ her:

Wenn sich nun diese Überzeugungen, die sich in den meisten Fällen als erste Ausgangsbasis (für den Erkenntnisprozess) einstellen, aufteilen in wahre und falsche (*haqq wa-bātil*) und der Umgang mit ihnen in richtig und fehlerhaft (*ṣahīḥ wa-fāsid*), dann verlangt die Notwendigkeit nach der Bereitstellung eines fachtechnischen Regelwerks (*qānūn ḫinātī*), welches das Denken vor Fehlritten feien und zutreffende Ansichten von falschen Überzeugungen unterscheiden kann, dergestalt, dass alle mit unversehrtem Intellekt (*uqūl sālima*) untereinander hinsichtlich deren Richtigkeit übereinstimmen. Und dieses ist eben die Logik.³⁶³

Einerseits folgt as-Sāwī damit im Großen und Ganzen der Darstellung Avicennas im *K. aš-Šifā’* (sowie den kürzeren Passagen in *Nağāt*, *Išārāt* und *Mašriqiyīn*)³⁶⁴, setzt aber einen deutlich neuen Akzent, indem er die Unterscheidung der beiden Gruppen von Überzeugungen als grundlegendes und ausschlaggebendes Kriterium ins Zentrum seiner Argumentation stellt. Was unter diesen beiden Gruppen von Überzeugungen genau zu verstehen ist, wird jedoch erst später im Kap. 3.5 der *Baṣā’ir* detailliert erläutert; in diesem Kapitel behandelt as-Sāwī nämlich die 13 verschiedenen Prämisse-Klassen, die als Kriterium für die Ausdifferenzierung und Einteilung der verschiedenen logisch-argumentativen Wissenschaftszweige (Apodiktik, Dialektik, Rhetorik usw.) dienen, da sie jeweils als materielle Elemente (*mawādd*) der jeweiligen Disziplinen fungieren.³⁶⁵

Der erste Typ der von as-Sāwī oben erwähnten Überzeugungen, die von ihm als primär und wahr bezeichnet werden (*‘aqā’id awwaliyya ṣādiqa*), entspricht dem ersten Typ von Prämissen, den sogenannten primären (oder: ursprünglichen), axiomatischen Prämissen (*awwaliyyāt*); d. h. denjenigen Sätzen, deren Wahrheit der Intellekt rein aus sich selbst heraus und unmittelbar erkennt, und zwar ohne auf die Mitwirkung von oder den Rekurs auf irgendein anderes Erkenntnisvermögen wie

³⁶² Vgl. zur Bedeutung dieser Passage und der Termini *hads ṣā’ib* und *quwwa ilāhiyya* auch *infra* S. 106–107.

³⁶³ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 4.

³⁶⁴ Siehe Avicenna, *Nağāt*: 8–9; *Išārāt*, *Manṭiq*: 117–128; *Mašriqiyīn*: 9–10; *Dānišnāma*, *Manṭiq*: 5–10.

³⁶⁵ Siehe Genaueres dazu *infra* Kap. 3.3.

etwa die sinnliche Wahrnehmung (*hiss*) oder die aestimative Vorstellungskraft bzw. das Einschätzungsvermögen (*wahm*) angewiesen zu sein, also beispielsweise eben der Satz: „Das Ganze ist grösser als der Teil“.³⁶⁶ Der zweite Typ von Überzeugungen, die zwar als wahr erscheinen, es jedoch nicht sein müssen, entspricht dem siebten Typ von Prämissen, den sogenannten aestimativen Prämissen (*wahmiyyāt*).³⁶⁷ Der Prämissen-Typ der *wahmiyyāt* ist – vereinfacht gesagt – besonders problematisch oder tückisch, da unter ihn solche Sätze fallen, die sich tatsächlich als wahr erweisen, und solche, die dem Menschen nach Maßgabe seiner natürlichen Veranlagung (*fitra*) zwar als wahr erscheinen, in Wirklichkeit jedoch unwahr sind; ihre Unwahrheit ist allerdings nur schwierig zu erkennen, da die *wahmiyyāt* besonders intensiv auf die natürliche Veranlagung des Menschen einwirken und so das Gefühl erzeugen, wahr zu sein, ohne dass die natürliche Veranlagung entscheiden könnte, ob diese nun tatsächlich wahr sind oder nicht. Dies zu leisten vermag lediglich der Intellekt (*aql*), und zwar anhand logischer Schlussfolgerungen (*qiyāsāt*). Daher besteht der Nutzen der Logik eben darin, dass sie die methodischen Grundlagen liefert, mit deren Hilfe Sätze, welche bloß aestimativ als wahr angesehen werden, überprüft und bei korrekter Anwendung des logischen Instrumentariums zweifelsfrei als wahr oder falsch erwiesen werden können. Gemäß as-Sāwī hat der Nutzen der Logik somit auch zwei verschiedene Facetten, und zwar zum einen eine subjektive und zum andern eine intersubjektive. Das bedeutet, einerseits hilft die Logik dem vernünftigen Individuum, seine eigenen Erkenntnisse und deren Grundlagen zu prüfen, um damit für sich selbst im Verlaufe des persönlichen Erkenntnisprozesses wahre Sätze von solchen, die nur *prima facie* als wahr erscheinen, im Grunde jedoch falsch sind, zu unterscheiden und auf diese Weise nach und nach ein in sich konsistentes Set von wahren, deduktiv geprüften Erkenntnissen zu erwerben.

Die andere Facette betrifft die intersubjektive Ebene, d. h. die argumentative Interaktion zwischen den vielen verschiedenen Mitwirkenden innerhalb eines wissenschaftlichen (oder breiter gefasst: gesellschaftlichen) Diskurskontextes: Indem das fachtechnische Regelwerk der Logik als Instrument zur Prüfung und Beurteilung von Sätzen angewendet wird, die innerhalb einer bestimmten Gemeinschaft umstritten sind, können auf einer allgemeingültigen Basis falsche Überzeugungen widerlegt und wahre Überzeugungen als gesicherte Erkenntnisse bestätigt werden, womit ein Konsens zwischen sämtlichen Beteiligten, jedenfalls insofern sie für einen rationalen Zugang überhaupt empfänglich sind, erzielt werden kann

³⁶⁶ as-Sāwī: *Baṣā’ir*: 139.

³⁶⁷ as-Sāwī: *Baṣā’ir*: 141–142; zur Funktion des aestimativen Vermögens (*wahm*) siehe z. B. Black 1993 und Gutas 2012; zu den inneren Sinnen, zu denen das Einschätzungsvermögen gehört, vgl. auch die Literaturhinweise in Anm. 359.

(*bi-hayṭu tatawāfaqu l-‘uqūl as-salīma ‘alā ṣīḥhatihī*).³⁶⁸ Oder – so könnte man ergänzen – in Fällen, wo dieses Ziel in der Praxis (aus welchen Gründen auch immer) nicht erreicht werden kann, bietet die Logik immerhin das analytische Instrumentarium, um bei sich widersprechenden Positionen wenn schon nicht eine abschließende Entscheidung herbeizuführen, so doch zu analysieren, wo die Gründe für die Meinungsverschiedenheiten liegen und auf welchen argumentativen Voraussetzungen die jeweiligen Positionen beruhen.

Die hier soeben skizzierte Darstellung der Aufgabe der Logik ist in den entsprechenden Passagen bei Avicenna zwar implizit angelegt, aber as-Sāwī geht insofern über Avicenna hinaus, als er mit dem Fokus auf den Konflikt zwischen *awwaliyyāt* und *wahmiyyāt* den Nutzen der Logik bereits ganz am Anfang des Buches mit einer konkreten Aufgabe deutlich macht, während sich bei Avicenna die Diskussion mehr auf der allgemeinen, theoretischen Ebene bewegt.³⁶⁹

In einem weiteren Punkt hingegen hält sich as-Sāwī sehr eng an Avicenna, jedoch nicht wortwörtlich, sondern, indem er eine von Avicenna im *Madḥal*³⁷⁰ sehr allgemein formulierte Stelle interpretiert und dadurch verdeutlicht, dass er Stoffe aus anderen Stellen des avicennischen Corpus für seine Deutung miteinbezieht. Dies erfolgt am Schluss der soeben besprochenen Einleitungsspassage, wo as-Sāwī noch hinzufügt, dass die geschilderte Ausgangslage sämtliche Menschen in gleicher Weise betrifft, mit Ausnahme von denjenigen, die über eine besonders treffsichere Intuition (*hads ṣā’ib*) oder über ein gottgegebenes Vermögen verfügen (*quwwa qudsiyya*), das ihnen ohne Nachdenken zu müssen die Dinge so zeigt, wie sie wirklich sind.³⁷¹ An der entsprechenden Parallelstelle im *Madḥal* ist hingegen nur vom „göttlichen Beistand“ (*mu’ayyad min ‘inda Allāh*) die Rede, durch welchen in gewissen Fällen unmittelbarer Zugang zu wahrem Wissen ermöglicht wird; die Begriffe *hads* und *quwwa qudsiyya* werden von Avicenna dort nicht erwähnt.

as-Sāwī gibt uns dazu an dieser Stelle keine weiterführenden Erklärungen, aber der Bezug auf die entsprechenden Gedanken bei Avicenna ist dennoch sehr deutlich erkennbar: Das Vermögen der *quwwa qudsiyya* wird bei Avicenna als Erklärungsgrundlage genommen, um beispielsweise die Gabe der Prophetie zu erklären, dank der die Propheten – und lediglich sie – unmittelbaren Zugang zu göttlichen Offenbarungen haben können (und damit eben zu wahrem Wissen par excellence, für dessen Erlangung sie nicht auf die Anwendung logischer Methoden angewiesen sind). Die besonders treffsichere Intuition (*hads*) ihrerseits dient bei Avicenna zur

368 as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 142.

369 Die Ambivalenz der *wahmiyyāt* wird u. a. auch schon bei al-Ġazālī thematisiert, vgl. dazu Rudolph 2020: 19–23.

370 Siehe Avicenna, *Šifā’, Madḥal*, I 3: 37–38 (Ed. Di Vincenzo); 20 (Ed. al-Qāhira).

371 as-Sāwī: *Baṣā’ir*: 4 (Kap. 0.1).

Erklärung, wie es möglich ist, dass einige wenige, besonders begabte Menschen auf intuitive Weise über wahres Wissen verfügen können, ohne dass sie sich die Kunst der Logik erst mühsam aneignen, sich darin üben und jeweils Schritt für Schritt anwenden müssen; oder dann wie es bestimmten Menschen, wenn sie logische Schlussfolgerungen vollziehen, besonders rasch und einfach gelingt, zu einer wahren Konklusion zu kommen; gemäß Avicenna wird genau dies in speziellen Fällen ermöglicht durch die treffsichere Intuition, mit deren Hilfe die Mittelbegriffe von Syllogismen spontan (bzw. „intuitiv“) oder – je nach Grad der Ausprägung der Intuition in einem Menschen – schlicht besonders schnell aufgefunden und damit dann gültige Schlussfolgerungen gebildet werden können.

Avicenna entwickelt seine Theorie von *hads* und *quwwa qudsiyya* in zahlreichen Werken an verschiedenen Stellen, und zwar jeweils in denjenigen Teilen/Traktaten, die der Seelenlehre (*De anima*, *ilm an-Nafs*) und der Beweislehre (*An. post.*, *al-Burhān*) gewidmet sind.³⁷² As-Sāwī hat also die zentrale Bedeutung, welche der Intuition im Rahmen der avicennischen Erkenntnistheorie (bzw. Psychologie) zukommt und deren wichtigen Stellenwert, der insbesondere in den Arbeiten von Dimitri Gutas herausarbeitet und heute in der Forschung allgemein geteilt wird, durchaus bereits sehr klar wahrgenommen, wie aus seiner Art der Darstellung deutlich hervorgeht. Dabei wendet er eine Methode an, die bei ihm auch sonst noch an vielen Stellen zum Zuge kommt: Er fasst nicht einfach einen bestimmten Text Avicennas zusammen oder setzt seinen Text aus ausgewählten Stücken, die aus verschiedenen avicennischen Werken entnommen werden, zu einer Kompilation zusammen, wie dies etwa bei Bahmanyār und al-Lawkarī – zumindest im Logik-Teil ihrer philosophischen Summen – sehr ausgeprägt der Fall ist.³⁷³ Sondern er schafft auf der Basis des avicennischen Corpus einen neuen, eigenständigen Text, der sich allerdings thematisch und strukturell weitgehend an Avicenna orientiert. Dabei sind verschiedene Mechanismen wirksam; an der soeben besprochenen Stelle etwa transferiert er zur Auslegung einer bestimmten Passage erkläzungskräftige Elemente aus anderen Traktaten Avicennas in seinen eigenen Einleitungs-Teil, um die betreffende Stelle, die bei Avicenna nur sehr allgemein formuliert ist, genauer und detaillierter zu gestalten und zu erklären. Dieses Vorgehen könnte man von daher also als corpus-immanente, synoptische Exegese bezeichnen.

Die jetzt besprochenen Abschnitte enthalten aber auch eine gewisse Abweichung von Avicenna; sie ist auf den ersten Blick nicht besonders auffällig und

³⁷² Für eine Übersicht der verschiedenen Stellen im avicennischen Corpus samt Übersetzung und ausführlicher Interpretation siehe Gutas 2014: 179–201. – Zur Erklärung der Prophetie und der *quwwa qudsiyya* bei Avicenna siehe zudem Davidson 1992: 116–123 sowie in kürzerer Form auch Gutas 1998.

³⁷³ Vgl. dazu *supra* S. 95–98.

betrifft die terminologische Ebene: Wenn as-Sāwī von Überzeugungen spricht, verwendet er in den meisten Fällen den Terminus *'aqā'id* (aber nur einige wenige Male *i'tiqādāt*), während Avicenna in seinen logischen Werken in den allermeisten Fällen *i'tiqādāt* oder vereinzelt andere Termini verwendet (hingegen nur sehr selten *'aqā'id*). Nun sind zwar beide Termini von derselben Wurzel (-*q-d*) abgeleitet und haben in etwa auch dieselbe Bedeutung; allerdings ist *'aqā'id* ein Plural zum Terminus *'aqīda*, was nebst einer Überzeugung ganz allgemeiner Natur eben insbesondere auch eine religiöse Überzeugung, ein religiöses Dogma oder ein Glaubensbekenntnis bezeichnet.³⁷⁴ Es macht also bis zu einem gewissen Grad den Anschein, dass as-Sāwī mit seiner Wortwahl andeutet, dass die Logik durchaus auch im Bereich religiöser oder theologischer Belange als kompetente Instanz bei der Klärung von Meinungsverschiedenheiten zu gelten hat. Interessant ist in diesem Zusammenhang, den Kontrast zu al-Ğazālī festzustellen, der in seinen logischen Texten (*Maqāṣid al-falāsifa*, *Miyār al-ilm*, *Mihakk an-naẓar*; Logik-Einleitung des *Mustaṣfā*) den Terminus *'aqā'id* gar nicht und den Terminus *i'tiqād* nur selten verwendet.

Dass mit dem Terminus *'aqā'id* tatsächlich eine gewisse Wendung in den Bereich des Religiösen oder auch in den Bereich der Metaphysik und Ethik mitschwingt, tritt im unmittelbar anschließenden Abschnitt noch etwas deutlicher hervor, wo as-Sāwī erklärt:

Eben genau deshalb besteht der Bedarf, das Richtige vom Falschen (*as-ṣawāb/al-hata*) im Bereich der Überzeugungen (*'aqā'id*) zu unterscheiden, um dadurch die ewige Glückseligkeit (*sa'āda abadiyya*) zu erlangen; denn die Glückseligkeit des Menschen als vernunftbegabter Mensch (*insān 'āqil*), besteht darin, das Gute und das Wahre (*al-hayr wa-l-ḥaqq*) zu wissen; das Wahre um seiner selbst willen (*li-datihi*), das Gute, um danach zu handeln (*li-l-'amal bihi*). Und das Zeugnis sowohl der Intellekterkenntnisse (*al-'uqūl*) als auch der religiösen Gesetzgebungen (*as-ṣarā'i*) belegen in großer Fülle (*tawaffārat*)³⁷⁵, dass das Erlangen der ewigen Glückseligkeit durch diese zwei erfolgt.

Und wenn nun die Erlangung der Glückseligkeit auf der Erkenntnis des Wahren und Guten beruht, es dem menschlichen Verstand (*rawīyya*) aber bei seinen Überlegungen oft passiert, dass er vom richtigen Weg abweicht, dann könnte er etwas Unwahres für wahr und etwas Ungutes für gut halten und daran festhalten, wodurch er von der ewigen Glückseligkeit ausgeschlossen würde wegen dem, was ihm von der (richtigen) Auffassung des Wahren

³⁷⁴ Allerdings kann auch der Terminus *i'tiqād* in genau dieser Bedeutung auftreten, wie sich leicht aus dem Titel eines bekannten Werkes von al-Ğazālī ersehen lässt, in welchem er das islamische Glaubensbekenntnis behandelt; dessen Titel lautet *al-Iqtisād fi l-i'tiqād* (*Das rechte Maß in Bezug auf das Glaubensbekenntnis*).

³⁷⁵ Ich folge an dieser Stelle den älteren mir vorliegenden Hss. AS und F (*tawaffārat*), entgegen der Lesung der Druckausgabe K₁ (*tawātarat*) und der späten Hs. B (samt allen späteren, von K₁ abhängigen Nachdrucken).

und Guten sowie dessen Abgrenzung vom Falschen und Schlechten entgangen ist. [...] Und die Methode (*tariq*) dazu ist eben die Kenntnis des fachtechnischen Regelwerks, das ihn vor Fehlern bei seinen Überlegungen bewahrt.³⁷⁶

as-Sāwī verbindet in diesem Abschnitt mehrere verschiedene inhaltliche Komponenten, um damit zu erläutern, worin das Bedürfnis nach Logik genau besteht. Einerseits ist es a) das Wissen um das Wahre (*haqq*) und Gute (*hayr*), sodann b) die Erlangung der ewigen (oder jenseitigen) Glückseligkeit und schließlich c) das übereinstimmende Zeugnis von Intellekterkenntnis und religiöser Gesetzgebung (bezüglich der Erlangung der Glückseligkeit durch Erkenntnis des Wahren und Guten).

- a) Nur ein Element davon, nämlich das Begriffspaar *haqq* und *hayr* findet sich in äquivalenter Funktion auch explizit im entsprechenden Einleitungsteil des *K. as-Šifā'*; es dient dort im Rahmen der Einteilung der philosophischen Wissenschaften zur Angabe des Zwecks oder des Ziels (*gāya*) der beiden obersten Hauptteile der Philosophie: der theoretischen und der praktischen Philosophie: Das Ziel der theoretischen Philosophie ist die Vervollkommnung der Seele durch den Erwerb von Wissen um seiner selbst willen (*takmil an-nafs bi-an ta'lam faqat*), das Ziel der praktischen Philosophie ist die Vervollkommnung der Seele durch den Erwerb von Wissen nicht allein um seiner selbst willen, sondern um gemäß diesem Wissen auch zu handeln (*lā bi-an ta'lam faqat, bal bi-an ta'lam mā yu'mal bihī fa-ta'mal*).³⁷⁷ Einige Zeilen später wird dann zusammenfassend das Ziel der theoretischen Philosophie identifiziert mit der Erkenntnis des Wahren (*ma'rifat al-haqq*) und das der praktischen Philosophie als Erkenntnis des Guten (*ma'rifat al-hayr*).³⁷⁸
- b) Der ewigen, d.h. jenseitigen Glückseligkeit (*sa'āda*) wird in Avicennas *Madḥal* hingegen keine explizite Beachtung geschenkt. Allenfalls ist sie implizit bereits angelegt in der Konzeption der fortschreitenden Vervollkommnung der Seele (*istikmāl an-nafs*) durch den sukzessiven Erwerb von Wissen, als dessen Mittel die Logik fungiert, aber ohne dass dieser Gedanke näher ausgeführt wird. Zum Thema wird die Glückseligkeit erst im vorletzten und letzten Traktat der Metaphysik des *K. as-Šifā'* (d.h. IX 7 und X 3). Dort wird die jenseitige Glückseligkeit der menschlichen Seele behandelt, und es wird erläutert, dass – ganz vereinfacht gesagt – der Grad der jenseitigen Glückseligkeit mit dem Grad der intellektiven Erkenntnis korreliert, die eine Seele im Verlaufe ihres irdischen Lebens erlangt hat, d.h. je mehr die intellektive Erkenntnis sich ihrer Vollkommenheit angenähert hat, desto grösser

³⁷⁶ as-Sāwī: *Baṣā'ir*: 4.

³⁷⁷ Avicenna: *Šifā'*, *Madḥal*, I 2: 21 (Ed. Di Vincenzo); 12 (Ed. al-Qāhira).

³⁷⁸ *ibid.* 26 (Ed. Di Vincenzo); 14 (Ed. al-Qāhira).

ist dementsprechend auch die Glückseligkeit im Jenseits.³⁷⁹ Dass dieser Prozess der sich vervollkommenden Erkenntnis auf logischen Operationen beruht oder diese zumindest miteinschließt, ist dabei implizit vorausgesetzt und wird nebenbei auch kurz erwähnt,³⁸⁰ aber *expressis verbis* genannt und erläutert wird es an dieser Stelle nicht näher.

In einem anderen Werk spricht Avicenna jedoch die Rolle der Logik für das Wohlergehen der Menschen konkret an, und zwar in der Einleitung des Logik-Teils seines persischen *Dānišnāma-yi 'alāī*:

Die Logik (*ilm-i manṭiq*) ist die Wissenschaft der Waage (*ilm-i tarāzū*), und die anderen Wissenschaften sind das Wissen, das in Bezug auf seinen Gewinn oder Verlust (*ilm-i sūd-u-ziyān*) (durch sie zu beurteilen) ist. Das Heil (*rastgārī*) der Menschen besteht in der Reinheit der Seele (*pākī-yi ḡān*), und die Reinheit der Seele wird erreicht durch das Erfassen der Formen der seienden Dinge in ihr (*bi šūrat bastan-i hastihā andar way*) und das Sich-Fernhalten von Verunreinigungen aus dem Bereich der physischen Welt; der Weg zu diesen beiden Dingen erfolgt durch das Wissen (*dāniš*), und jedes Wissen, das nicht durch diese Waage überprüft [wörtl.: gewogen] worden ist (*sahṭa nabuwad*), hat auch nicht als gewiss (*yaqīn*) zu gelten und ist demzufolge in Wahrheit gar kein Wissen. Also ist es unabdingbar, die Wissenschaft der Logik zu erlernen.³⁸¹

Der zentrale Begriff in dieser Passage, „*rastgārī*“, heißt wörtlich übersetzt so viel wie „Befreiung, Rettung“; er kann also einerseits ganz profane Bedeutung haben, aber andererseits im übertragenen Sinne auch die Rettung mit Blick auf das Jenseits bezeichnen. Im zitierten Abschnitt kommt nicht eindeutig zum Ausdruck, welche der beiden Bedeutungsmöglichkeiten wohl gemeint ist; sowohl die übertragene als auch die konkrete kommen infrage (und vielleicht ist hier die Ambivalenz der beiden Bedeutungsvarianten von Avicenna auch ganz bewusst als Stilmittel eingesetzt, sodass an dieser Stelle beide gemeinsam wirksam bzw. mitzulesen sind).

Dass *rastgārī* an dieser Stelle tatsächlich im Sinne von „jenseitiger Glückseligkeit“ verstanden wurde, ersehen wir anhand eines weiteren Textes. In seinen *Maqāṣid al-falāṣifa*, die sich inhaltlich derart stark an Avicennas *Dānišnāma* anlehnen, dass man das Werk durchaus als eine (leicht modifizierte) arabischen Übersetzung des persischen Avicenna-Textes bezeichnen kann,³⁸² gibt al-Ġazālī die obige Passage auf Arabisch wie folgt wieder:

³⁷⁹ Avicenna, *Šifā', Ilāhiyyāt*, IX 7: 347–357 und X 3: 367–374 (Ed. Marmura); 423–432 und 443–446 (Ed. al-Qāhira).

³⁸⁰ *ibid.* 352–353 (Ed. Marmura); 428–429 (Ed. Al-Qāhira).

³⁸¹ Avicenna, *Dānišnāma, Manṭiq*: 10.

³⁸² Vgl. dazu die Analyse von Janssens 1986.

Die Logik ist das Regelwerk (*qānūn*), durch welches in Bezug auf Definition (*hadd*) und Schlussfolgerung (*qiyās*) das Richtige vom Falschen unterschieden wird, womit auch das gewisse Wissen von nicht-gewissem Wissen unterschieden wird. Sie ist wie eine Waage (*mīzān*) und ein Prüfmaß (*miyār*) für sämtliche Wissenschaften. Bei allem, was nicht erst durch diese Waage gewogen wird, hat man kein Unterscheidungskriterium zwischen Überwiegendem und Minderem bzw. zwischen Gewinn und Verlust. [...] Und auf die Frage: „Wenn der Ertrag (*fā'iда*) der Logik die Unterscheidung zwischen Wissen und Unwissen ist, was ist dann der Ertrag des Wissens?“ lautet die Antwort: Jeder andere Ertrag erblasst neben der ewigen Glückseligkeit (*sa'āda abadiyya*), d. h. der Glückseligkeit des Jenseits (*sa'ādat al-āhira*), und diese beruht auf der Vervollkommnung der Seele!³⁸³

al-Ġazālī vereindeutigt hier also mit seiner Übersetzung die avicennische Vorlage, indem er ausdrücklich von der ewigen bzw. jenseitigen Glückseligkeit spricht, bzw. indem er *sa'āda abadiyya* und *sa'ādat al-āhira* als Übersetzung für Avicennas persisches *rastgārī* einsetzt.

Damit liegen nun die verschiedenen Elemente bereit, um as-Sāwīs Darstellung in den *Baṣā'ir* im Einzelnen nachzuzeichnen: Er verbindet demzufolge zwei implizit auf einander bezogene thematische Elemente aus dem *Madḥal-* und dem *Ilāhiyyāt*-Teil von Avicennas *K. as-Šifā'* (einerseits die Erkenntnis des Wahren und Guten als Ziel der gesamten Philosophie und andererseits die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit) und kombiniert diese zu einer explizit formulierten These im Rahmen seiner eigenen Abhandlung, und dies unter Bezug der „heilsbringenden“ Funktion, mit welcher Avicenna die Logik in seinem *Dānišnāma* auszeichnet, wobei as-Sāwī mit hoher Wahrscheinlichkeit auch von der Ausdeutung al-Ġazālīs beeinflusst ist, der das ambivalente avicennische *rastgārī* mit der jenseitigen Glückseligkeit identifiziert.

c) Noch etwas komplexer ist der dritte Punkt, das übereinstimmende Zeugnis von Intellekterkenntnis und religiöser Gesetzgebung, das laut as-Sāwī besagt, dass die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit durch die Erkenntnis des Guten und Wahren gelingt. Zwar ist aus Sicht der Philosophie die Erkenntnis des Wahren und Guten (samt dessen Umsetzung in die Praxis) durchaus als das eigentliche Ziel, das zur Glückseligkeit führt, zu verstehen, wie wir oben gesehen haben. Aus Sicht der religiösen Gesetzgebung (*śarī'a*) hingegen ist dies allerdings etwas problematischer; hier scheint es ja primär so zu sein, dass die strikte Befolgung der gesetzlichen Vorgaben, insbesondere in Bezug auf das rituelle und gottesdienstliche Verhalten (*'ibādāt*) und die Vorschriften für den zwischenmenschlichen Umgang (*mu'amalāt*) für die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit ausschlaggebend sind (und dies

383 al-Ġazālī, *Maqāṣid*: 13–14.

ohne Bezugnahme auf die Erkenntnis des Guten und des Wahren).³⁸⁴ Allerdings wäre diese Sichtweise allzu vereinfacht:

Zum einen besteht auch aus Sicht der philosophischen Position eine gewisse Spannung zu den Vorgaben der *šari‘a*: So erwähnt Avicenna etwa in den *Ilāhiyyāt* des *K. aš-Šifā’*, dass bezüglich der Auferstehung am Jüngsten Tag (*al-ma‘ād*) die körperliche Auferstehung, so wie sie von der religiösen Satzung (*šar’*) vorgegeben wird, lediglich durch die prophetischen Erzählungen und durch das religiöse Gesetz selbst bestätigt werden kann (über eine Stellungnahme vonseiten des Intellekts zu dieser Frage schweigt sich Avicenna an dieser Stelle aus, was somit bedeutet, dass den Vorgaben der Satzung an dieser Stelle nicht explizit widersprochen wird); während andererseits das Schicksal der Seelen im Jenseits durch den Intellekt (*aql*) und durch demonstrative Schlussfolgerungen (*qiyās burhāni*) durchaus erfasst werden kann und deren Befund vonseiten der Prophetie auch für wahr befunden und bestätigt worden ist.³⁸⁵ An anderer Stelle äußert sich Avicenna dezinierter zu diesem Thema, etwa in seinem *Traktat über die Wiederkehr* (*ar-Risāla al-adhāwiyya fi l-ma‘ād*)³⁸⁶, wo er sich gegen die Auferstehung der Seele zusammen mit dem Körper ausspricht und auch einen formellen Beweis (*bayān burhāni*) führt, mit dem er zeigen will, dass es nicht möglich ist, dass die Seele nach dem Tod in irgendeiner Form wieder in den Körper zurückkehrt.³⁸⁷ Insbesondere diese Ansicht wurde dann (zusammen mit zwei weiteren Thesen der „Philosophen“ – sprich: Avicenna –, nämlich die Behauptung der Urewigkeit der Welt und dass Gott die Einzeldinge nur auf allgemeine Weise erkenne) von al-Ğazālī heftig kritisiert und als Unglaube (*kufr*) verurteilt.³⁸⁸

Zum anderen sind aber auch die Beurteilungen aus Sicht sowohl der islamischen Theologie (im engeren Sinne) als auch des islamischen Verständnisses von Frömmigkeit (im weiteren Sinne) differenzierter, als es im vorletzten Abschnitt skizziert wurde. Dass die Erkenntnis des Guten und des Wahren auch aus islamischer Sicht durchaus als Kriterium für die Erlangung der ewigen Glückseligkeit verstanden worden ist, wird deutlich, wenn man die Maxime betrachtet, dass das Wahre als der eigentliche Gegenstand bzw. das Ziel von Wissen und das Gute als Ziel oder Richtmaß des Handelns zu gelten hat. Gerade dieser Verknüpfung von Wissen (*ilm*) und Handeln (*‘amal*) wurde auch im islamischen Kulturraum von

³⁸⁴ Vgl. dazu z. B. Endress 1997: 73.

³⁸⁵ Avicenna, *Šifā’*, *Ilāhiyyāt*, IX 7: 347–348 (Ed. Marmura); 423–424 (Ed. al-Qāhira).

³⁸⁶ Siehe zu diesem Werk Gutas 2014: 472.

³⁸⁷ Avicenna, *Risāla adhāwiyya*: 123–124.

³⁸⁸ Siehe dazu al-Ğazālī, *Tahāfiť al-falāsifa*: 208–227. Zur Diskussion des Problems aus Sicht der späteren islamischen Theologie (sprich: at-Taftāzānī und dessen differenzierte Position dazu) siehe z. B. Würtz 2016: 110–152, insb. 115–135.

vielen Seiten große Wichtigkeit zugemessen.³⁸⁹ Besonders deutlich wird das wiederum bei al-Ġazālī in seinem Ethik-Buch *Mīzān al-‘amal* (*Die Waagschale des Handelns*), wo er unmittelbar zu Beginn festhält, dass „die Glückseligkeit ausschließlich durch Wissen und Handeln erlangt werden kann“³⁹⁰, um dann ausgehend davon im Verlauf des Werkes eine islamische Ethik-Lehre zu entwerfen.

Damit sind die verschiedenen thematischen Stränge sichtbar geworden, die as-Ṣāwī im Rahmen seines Ansatzes miteinander verbindet und in gewisser Weise harmonisiert, nämlich dass gemäß seiner Darstellung die Intellekterkenntnis und die religiöse Gesetzgebung gemeinsam die Aussage machen, dass die Erlangung der jenseitigen Glückseligkeit durch die Erkenntnis des Guten und Wahren erreicht wird. Dabei glättet (und relativiert) er einerseits Spannungen, die sich aus den beschriebenen avicennischen Positionen gegenüber der islamischen Orthodoxie ergeben, und orientiert sich andererseits an al-Ġazālī, indem er dessen Sichtweise – wie sie etwa im *Mīzān al-‘amal* dargestellt ist – in seiner Argumentation aufnimmt.

Noch einen Schritt näher an al-Ġazālī als in den *Baṣā’ir* rückt as-Ṣāwī später in seiner kürzeren, persischen Logik-Einführung, der „*Tabṣira*“. Hier formuliert er im Einleitungsteil des Werkes noch ein Stück prägnanter als in den *Baṣā’ir*:

Wisse, dass die Errettung/Erlösung (*rastgārī*, resp. in der Lesung al-Ġazālis: die Glückseligkeit) des Menschen im Erkennen Gottes (*śināḥ-i ḥudā*) besteht, und dass das Erkennen/Anerkennen seiner Schöpfung in guten Taten (*nīkūkārī*) und in der tugendhaften Lebensführung (*parhīzgārī*) liegt; und es gibt nichts, das für den Menschen besser ist als die Erlösung, und diese zu erlangen erfolgt durch Wissen (*bi dāniš*) und gutes Handeln (*bi kardār-i nīk*), aber ohne Wissen (*bi dāniš*) kann man gutes Handeln gar nicht erlangen, denn das Gute muss man zuerst einmal erkennen, erst dann kann man es in die Tat umsetzen.

[...] Und die Logik (*mantiq*) ist diejenige Wissenschaft, in welcher einem das methodische Vorgehen (*rāh*) zur Erlangung dessen, was man (noch) nicht weiß, auf Grundlage dessen, was einem bereits bekannt ist, beigebracht wird. Und deshalb ist die Logik etwas Unabdingbares (*nā-guzīr*) für denjenigen, der die Erlösung erlangen will.³⁹¹

Zusätzlich zur Bestimmung der Logik als Mittel, um zur Erkenntnis des Wahren und Guten zu gelangen, die as-Ṣāwī in den *Baṣā’ir* gegeben hat, grenzt er in der „*Tabṣira*“ das Wissen, dessen der Menschen zur Erlangung der Glückseligkeit bedarf, also noch genauer ein, indem er es hier als die Erkenntnis Gottes präzisiert. Auch an dieser Stelle ergibt sich wieder eine Parallele mit al-Ġazālī, der etwa im *Mīzān al-‘amal* rät:

³⁸⁹ Dazu und zu den vielfältigen Wurzeln der Verknüpfung von Handeln und Wissen im weiteren kulturgeschichtlichen Kontext siehe Rosenthal 1970: 246–252.

³⁹⁰ al-Ġazālī, *Mīzān al-‘amal*: 179 (*as-sa’āda lā tunāl illā bi-l-ilm wa-l-‘amal*); dass Ġazālī im *Mīzān* auf frühere Autoren zurückgreift, wurde bereits ausgeführt (vgl. *supra* S. 34)

³⁹¹ as-Ṣāwī, „*Tabṣira*“: 3–4.

Man soll sein Leben auf dasjenige Wissen (*'ilm*) hin ausrichten, das der Grund der Rettung (*nağāt*) und Glückseligkeit (*sa'āda*) ist sowie das Ziel sämtlicher Wissenschaften (*'ulūm*), nämlich die wahre und aufrichtige Erkenntnis Gottes (*ma'rifat Allāh*). Alle (anderen) Wissenschaften sind Diener dieses Wissens, jenes Wissen aber ist frei und dient niemandem. [...] Daher ist die Erkenntnis Gottes das Ziel jeder (anderen) Erkenntnis und der Ertrag jedes (anderen) Wissens gemäß sämtlichen Schultraditionen (*madāhib*).³⁹²

Aus diesen Parallelen wird deutlich, dass as-Sāwī die Perspektive des theologischen Diskurses – wie sie sich bei al-Ğazālī paradigmatisch manifestiert – sehr gezielt in seine Darstellung integriert und damit die Logik geradezu in einen religiös konnotierten Kontext einbettet. Es ist interessant festzustellen, dass as-Sāwī damit etwas sehr Ähnliches unternimmt, wie wir dies auch bereits bei al-Ğazālī feststellen können, einfach mit modifizierten Vorzeichen: Denn gerade al-Ğazālī hat ja in einer Vielzahl seiner Schriften versucht, die Logik für die islamische Theologie und Rechtswissenschaft annehmbar und brauch- bzw. fruchtbar zu machen.³⁹³ Eine äquivalente Tendenz scheint also auch bei as-Sāwī wirksam zu sein, der jedoch im Kontrast zu al-Ğazālī von einer ursprünglich philosophischen Warte aus argumentiert und sozusagen versucht, aus dieser Position heraus „eine Brücke zu schlagen“ zum Bereich der traditionellen islamischen Wissenschaften (wie eben *kalām*, *fiqh* usw.).

Nachdem as-Sāwī damit eine vergleichsweise innovative und – so könnte man sagen – auch integrative Erklärung für den Bedarf (*hāǵa*) an der Logik gegeben hat, begibt er sich für die Besprechung der Nutzens (*manfa'a*) der Logik wieder zurück in mehr avicennische Gefilde: Die Aufgabe der Logik besteht nach as-Sāwī im Erfassen unbekannter Dinge (*darak al-maǵhūlāt*), und das Unbekannte gliedert sich einerseits in Unbekanntes, das so beschaffen ist, dass man lediglich versuchen muss, es in einer begrifflichen Form zu erfassen (*taṣawwur*), und andererseits in solches, das man als wahr zu beurteilen hat (*taṣdīq*) in Bezug auf das, was darin im Sinne einer Affirmation oder Negation als unweigerlich Zutreffendes vorgebracht wird (*bi-l-wāǵib fīhā min nafyⁱⁿ aw itbātⁱⁿ*).³⁹⁴ Damit hat as-Sāwī die beiden für die Logik und die Erkenntnistheorie zentralen Grundbegriffe *taṣawwur* und *taṣdīq* eingeführt und erläutert im Anschluss daran noch genauer, was darunter zu verstehen ist.³⁹⁵

³⁹² al-Ğazālī, *Mizān al-'amal*: 350–351; sehr ähnlich auch al-Ğazālī, *Kimyā-yi sa'ādat*: I 39, bzw. in der dt. Übers. von Ritter 1959: 63–65 (= al-Ğazālī, *Iḥyā*: III 5).

³⁹³ Siehe dazu beispielsweise Kleinknecht 1972 und Rudolph 2005.

³⁹⁴ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 4.

³⁹⁵ Als annähernde Übersetzung für die beiden Termini *taṣawwur* und *taṣdīq* werden im Deutschen oft ‚Begriff‘ und ‚Urteil‘ verwendet, im Englischen ‚conception‘ und ‚assent, belief, judgment‘; aufgrund der Schwierigkeit, eine präzise und adäquate deutsche Übersetzung dafür zu finden, werden die beiden Termini hier und in den folgenden Abschnitten in ihrem ursprünglichen arabischen Sinn übernommen.

Taṣawwur ist die Realisierung der Form von etwas im Denkvermögen (*ḥuṣūl śūrat šayⁱⁿ mā fi d-dīn faqat*). Also beispielsweise wenn etwas einen Namen hat und jemand diesen ausspricht, dann repräsentiert sich (beim Zuhörer) dessen begrifflicher Gehalt (*ma’nāhu*) im Denkvermögen, also so, wie sich der begriffliche Gehalt von ‚Dreieck‘ oder von ‚Mensch‘ im Denkvermögen repräsentiert, wobei sich damit aber noch kein Urteil über deren Existenz oder Inexistenz schlechthin verbindet und auch kein Urteil über die Existenz oder Inexistenz eines bestimmten Zustandes (*ḥāla*) an ihnen; denn wir können durchaus über die Existenz oder Inexistenz von etwas im Ungewissen sein, und dennoch kann sich in unserem Denken der begriffliche Inhalt, der dem Sinn des entsprechenden Wortlautes entspricht, realisieren.

Und *Taṣdīq* ist das Urteil (*ḥukm*) des Denkvermögens in Bezug auf zwei in begrifflicher Form erfasste Momente (*ma’nayayn mutaṣawwarayn*), das besagt, dass das eine auf das andere zutrifft oder eben nicht zutrifft, verbunden mit der Überzeugung, dass dieses Urteil wahrheitsgemäß ist (*wa-i’tiqād ṣidq dālika al-ḥukm*), was bedeutet, dass eine Korrespondenz (*muṭābaqa*) besteht zwischen dem, was im Denken in begrifflicher Form vorliegt, und dem, was außerhalb des Denkvermögens existiert.³⁹⁶

Bei Avicenna fungiert in allen logischen Werken das Begriffspaar *taṣawwur* und *taṣdīq* als fundamentale Unterscheidung zur Strukturierung der Logik und ihrer Teilwissenschaften; am ausführlichsten wird dieses Prinzip im *K. aš-Šifā’* dargestellt,³⁹⁷ während die effektive Umsetzung als Gestaltungsprinzip für den strukturellen Aufbau des Logik-Teils im Sinne einer Unterscheidung zwischen begrifflichem und propositionalem Wissen in den *Iṣārāt* am deutlichsten zum Ausdruck kommt.³⁹⁸ Jedoch wird von Avicenna bei der Einführung der beiden Begriffe stets ein gewisses Vorverständnis dieser Begriffe vorausgesetzt, eine präzise Definition im eigentlichen Sinne gibt Avicenna nicht, sondern er verdeutlicht Bedeutung und Funktion von *taṣawwur* und *taṣdīq* mit Vorliebe schlicht anhand von Beispielen.³⁹⁹

as-Sāwī nun bei seiner eigenen Darstellung orientiert sich im Grundsatz am entsprechenden Kapitel im *K. aš-Šifā’*, versucht aber das, was bei Avicenna lediglich implizit oder zumindest verkürzt zum Ausdruck gebracht wird, deutlicher und ausführlicher zu erklären. Beim Abschnitt zu *taṣawwur* übernimmt er noch weitgehend den Wortlaut aus dem *K. aš-Šifā’*, aber beim Begriff *taṣdīq* kommen bei ihm zwei Sachverhalte weitaus deutlicher zum Ausdruck als bei seiner avicennischen Vorlage. Zum einen ist es so, dass as-Sāwī zur Erklärung von *taṣdīq* zwei distinkte Vorgänge unterscheidet: Als erstes nennt er das Fällen eines Urteils (*ḥukm*), für welches zwei (oder gegebenenfalls auch mehr) verschiedene in begrifflicher Form

bischen Wortlaut verwendet. Ausführlicher zu diesen beiden zentralen Begriffen siehe auch *infra* Kap. 3.2.3 (S. 130–134).

³⁹⁶ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 4.

³⁹⁷ Avicenna, *Šifā’*, *Madhal*, I 3: 31–37 (Ed. Di Vincenzo); 17–19 (Ed. al-Qāhira).

³⁹⁸ Siehe *infra* Kap. 3.3.

³⁹⁹ Avicenna, *Nağāt*: 7–9; *Muhtaṣar awṣaṭ*: 3–4; *Iṣārāt*, *Manṭiq*: 119–137.

gefasste Momente (*ma'nayayn mutaṣawwarayn*) zu einer Aussage, in welcher etwas von etwas anderem ausgesagt wird, verbunden werden; dies ist sozusagen der rein propositionale Aspekt von *taṣdīq*. Als zweites ergänzt as-Sāwī dann die Bedingung, dass „verbunden mit“ diesem Urteil auch die Überzeugung (*i'tiqād*) vorhanden sein müsse, dass das gefällte Urteil wahrheitsgemäß ist; dies ist der Aspekt, dass das gefällte Urteil als eine hinreichend begründete Aussage legitimiert sein muss, mit anderen Worten, dass es also sozusagen in einem Begründungskontext (welcher Art auch immer) verankert und seine Wahrheit erwiesen sein muss. Diese beiden Aspekte liegen zwar implizit in den avicennischen Bestimmungen des Begriffes *taṣdīq* vor, aber as-Sāwī arbeitet diese beiden Aspekte noch etwas deutlicher heraus und benennt diese explizit. Auf die Tatsache, dass diese beiden Aspekte im Begriff *taṣdīq* mitangelegt sind, wurde auch in der modernen Avicenna-Forschung schon hingewiesen.⁴⁰⁰ Und eine mit der Analyse des Problems bei as-Sāwī vergleichbare Aufschlüsselung der beiden Aspekte findet sich in einer ähnlichen Form auch bereits bei al-Fārābī, etwa in seinem kurzen Traktat *Šarā'it al-yaqīn*, dort allerdings noch ohne, dass der Terminus *taṣdīq* dabei schon explizit zur Anwendung käme (wohl jedoch die damit verwandten Termini *ṣidq* und *ṣādiq*).⁴⁰¹

Der zweite Punkt, bei dem as-Sāwī Avicennas Ausführungen zusätzlich ausdeutet, betrifft zwar eher eine Finesse, welche sich aus dem ersten Punkt ergibt, sie zeigt aber gut auf, wie as-Sāwī bei der Auslegung der avicennischen Vorlage vorgeht. Im *K. aš-Šifā'* wird *taṣdīq* folgendermaßen bestimmt: „Und *taṣdīq* ist, dass sich im Denken der Bezug dieser Form (*nisbat hādihi s-ṣūra*) zu den Dingen selbst realisiert (*yuḥṣal*), dahingehend dass sie mit ihnen korrespondent ist (*annahā muṭābiqa lahā*).“⁴⁰² Diese etwas verklausulierte Ausdrucksweise hat as-Sāwī wie gerade beschrieben mit der interpretativen Hinzunahme der „Überzeugung, dass dieses Urteil wahrheitsgemäß ist“ (oben als zweiter Aspekt identifiziert) zu verdeutlichen versucht. Um nun noch klarer herauszuarbeiten, was unter dem „korrespondent sein“ genau zu verstehen ist, behilft sich as-Sāwī damit, dass er Avicennas Wahrheits-Definition aus dem *Ilāhiyyāt*-Teil des *K. aš-Šifā'* für seine Deutung bezieht; diese Stelle lautet übersetzt wie folgt:

Und unter Wahrheit (*haqq*) [...] versteht man den Umstand, wenn der Status (*ḥal*) einer Aussage oder einer Auffassung, die auf den Status des extramentalen Sachverhaltes verweist (*yadullu 'alā ḥal aš-ṣay'* fi l-ḥāriḍ), mit diesem korrespondent (*muṭābiq*) ist, sodass man sagt: Diese Rede ist wahr oder diese Auffassung ist wahr [...] Und ‚wahr‘ (*haqq*) ist im Hinblick

⁴⁰⁰ Siehe z. B. Würsch 1991: 20–24, insb. 23 (wo die Übersetzungen ‚Urteil‘ und ‚Für-wahr-halten‘ bzw. ‚Zuerkennen von Wahrheit‘ für die beiden Aspekte vorgeschlagen werden); auch Black 1990: 71–78 und Lameer 2006: 19–22.

⁴⁰¹ Vgl. dazu z. B. al-Fārābī, *Mantiq, Šarā'it al-yaqīn*: 98.

⁴⁰² Avicenna, *Šifā', Madḥal*, I 3: 31–32 (Ed. Di Vincenzo); 17 (al-Qāhira).

auf diese Korrespondenz (*muṭābaqa*) gleichbedeutend wie ‚wahrheitsgemäß‘ (*ṣādiq*), außer dass ich bei ‚wahrheitsgemäß‘ den Bezug (der Aussage) auf den Sachverhalt hin (*nisbatuhū ilā al-amr*) berücksichtige und bei ‚wahr‘ den Bezug des Sachverhaltes hin auf sie.⁴⁰³

as-Sāwī überträgt diese Stelle zwar nicht wortwörtlich und in ganzer Länge in seinen Text; aber indem er den Kern der avicennischen Wahrheits-Definition extrahiert und als Interpretament in seine Darstellung inkorporiert, gelingt es ihm, die sehr verdichtete und deswegen nicht leicht zu verstehende Formulierung Avicennas ausführlicher und verständlicher wiederzugeben.

In as-Sāwīs persischer „*Tabṣira*“ wiederum werden die beiden Begriffe *taṣawwur* und *taṣdīq* sehr ähnlich zu der soeben beschriebenen Weise eingeführt und beschrieben, lediglich dem Charakter der „*Tabṣira*“ als propädeutisches Einführungswerk entsprechend in weniger ausführlicher Form. Jedoch werden die beiden arabischen Fachbegriffe – wie es in der „*Tabṣira*“ auch sonst fast durchgehend der Fall ist – mithilfe äquivalenter persischer Formulierungen zusätzlich verdeutlicht, weshalb hier nun auch noch kurz auf den persischen Text eingegangen werden soll. as-Sāwī erklärt *taṣawwur*, nachdem er einleitend noch vorausschickt, dass beide entgegengesetzten Weisen des Wissens (d. h. Wissen und Unwissen) ihrerseits jeweils in zwei verschiedenen Erscheinungsformen (*qism*) vorliegen können, hier folgendermaßen:

taṣawwur bedeutet, die Form (*ṣūrat*) von etwas zu begreifen (*dar yāftan*) und dessen begrifflichen Inhalt (*ma'nū*) ins Denkvermögen zu überführen (*dar ḥāṭir āwurdan*), [...] ohne dass damit schon irgendein weiterer Wissensinhalt (*dāniši*) verbunden wäre. [...] Und *taṣdīq* bedeutet auf Persisch (*bi pārsi*) das Zustimmen (*girawīdan*), mithin das Wissen, dem die Zustimmung und das Überzeugtsein zukommt (*dar ū girawīdan va-bāwar dāštan buwad*), dass ein bestimmter Sachverhalt besteht oder nicht besteht (*ki fulān čiz hast yā na*).⁴⁰⁴

Mit dem Infinitiv *girawīdan*⁴⁰⁵ als Übersetzung für *taṣdīq* greift as-Sāwī auf daselbe Verb zurück, das schon Avicenna an der vergleichbaren Stelle in seinem *Dānišnāma*⁴⁰⁶ verwendet hatte, allerdings ergänzt er seine Erklärung um einen weiteren persischen Ausdruck, nämlich *bāwar dāštan* (Glauben schenken), welcher bei Avicenna noch nicht vorhanden war; mit dieser Ergänzung bringt as-Sāwī beide Aspekte des *taṣdīq*, die er bereits im arabischen Text der *Baṣā'ir* diagnostiziert hatte (*ḥukm* und *i'tiqād*), nun auch in der „*Tabṣira*“ zur Geltung.

403 Avicenna, *Šifā', Ilāhiyyāt*, I 8: 38–39 (Ed. Marmura); 48–49 (Ed. al-Qāhira).

404 as-Sāwī, „*Tabṣira*“: 4.

405 Zur Übersetzung von *girawīdan* vgl. Wolff 1965: 706: „Glauben schenken, vertrauen, zustimmen“.

406 Avicenna, *Dānišnāma*, *Mantiq*: 5.

Bei der Übersetzung von *taṣawwur* hingegen weicht as-Sāwī mit *dar yāftan* terminologisch leicht von Avicenna ab, der noch *andar rasīdan* verwendet hatte; aber da zwischen den beiden zusammengesetzten Verben kein eigentlicher Bedeutungsunterschied besteht,⁴⁰⁷ spielt der Austausch inhaltlich hier keine Rolle, und zudem findet sich auch bei Avicenna kurz darauf noch eine Erklärung, in der die drei Ausdrucksweisen *fahm kardan*, *taṣawwur kardan* und *andar yaftan* als gleichbedeutend nebeneinander gestellt werden, womit as-Sāwīs Wortwahl auch bereits bei Avicenna vorweggenommen wird. Der Wechsel dürfte schlicht damit zu tun haben, dass *andar rasīdan* eine eher seltene Ausdrucksweise ist und as-Sāwī sich deshalb für das sehr viel gebräuchlichere *dar yāftan* entscheidet.

Trotz der weitgehenden Übereinstimmung der beiden Darstellungen in den *Baṣā’ir* und in der „*Tabṣira*“ gibt es doch einen Punkt, der in der persischen Version nicht angemessen zum Ausdruck kommt. Gemeint ist die Tatsache, dass *taṣawwur* und *taṣdīq* im Arabischen *Maṣdar*-Formen sind (d. h. Verbalsubstantive), und arabische *Maṣdar*-Formen haben die spezielle Eigenschaft, dass sie diathesenindefinit sind, d. h. dass sie nicht eindeutig festgelegt sind in Bezug auf ihre Diathese (Aktiv/ Passiv), dass also ein und dieselbe Form an sich sowohl aktivisch als auch passivisch verstanden werden kann; erst durch den Kontext, in dem eine bestimmt *Maṣdar*-Form steht, wird in der Regel eindeutig ersichtlich, ob es sich um eine Realisierung der aktiven oder der passiven Bedeutungsmöglichkeit handelt. Und gerade diese Eigenschaft könnte man als besondere Eignung oder als Vorteil der beiden Termini *taṣawwur* und *taṣdīq* ansehen, dass mit ihnen eben beide Aspekte – der aktivische wie der passivische – zugleich zum Ausdruck kommen. Denn der Terminus *taṣawwur* bedeutet gleichzeitig, dass eine bestimmte Sache in begrifflicher Form erfasst wird und ebenso, dass das Denkvermögen etwas Bestimmtes begrifflich erfasst. Und der Terminus *taṣdīq* bedeutet gleichzeitig, dass ein bestimmter Sachverhalt als wahr befunden oder erwiesen wird, und ebenso, dass das Denkvermögen etwas als wahr und erwiesen befindet. Die Ambiguität der beiden *Maṣdar*-Formen ermöglicht es mit anderen Worten, dass beide „Richtungen“ oder Perspektiven sowohl des Erkenntnisprozesses wie auch des Urteilsprozesses in jeweils einem einzigen Terminus ausgedrückt sind. Und gerade diese ambige Flexibilität der beiden Ausdrücke geht verloren, wenn sie ins Persische übertragen werden, da im Persischen der Infinitiv ausschließlich aktivisch zu verstehen ist.⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ Vgl. Steingass 1892: 557a: „*andar rasīdan*: To fancy, to imagine, to opine“.

⁴⁰⁸ Aufgrund des soeben Gesagten könnte man wohl auch die Bemerkung von J. van Ess, dass der II. Stamm bei *taṣdīq* das Element des Subjektiven mit hinein bringe, dahingehend ergänzen, dass durch den diathesenindefiniten *Maṣdar* bei *taṣawwur* und *taṣdīq* eben gerade beides – d.h. je nach Perspektive sowohl das Subjektive wie das Objektive – mit hinein gebracht werden (vgl. van Ess 1966: 101). Auf den Unterschied zwischen einem passivischen und aktivischen Aspekt weist auch

Damit liegen für as-Sāwī nun die verschiedenen Komponenten bereit, um die Aufgabe der Logik als den Prozess, wie man etwas, über das man im Unklaren ist (*maṄhūlāt*), in etwas überführt, das man weiß (*maṄlūmāt*), genauer bestimmen zu können: In einigen Fällen verfügt der Mensch bereits unbewusst über ein bestimmtes Wissen, es ist ihm bloß nicht gegenwärtig, weil er nicht aktuell daran denkt, er verfügt also nur potentiell darüber (*bi-l-quwwa*) – in diesen Fällen reicht der Umstand aus, dass es ihm einfällt (*iḥṭār bi-l-bāl*) bzw. dass er sich daran erinnert (*tadakkur*). In den meisten Fällen muss der Schritt, um Wissen von etwas zu erwerben, von etwas bereits vorher Gewusstem ausgehen und mittels eines speziellen, strukturierenden Verfahrens (*tartīb*) zu diesem führen. Und zu jedem der beiden Typen von Unwissen und Wissen, also dem begrifflichen Typ (*taṣawwur*) und dem propositionalen Typ (*taṣdīq*) braucht es ein vorausgehendes Wissen, das zum jeweiligen Typ passend ist (*tunāsibuhū*), wobei jenes vorausgehende Wissen seinerseits entweder auf einem Wissen beruht, das sich aus der natürlichen menschlichen Anlage (*fīṭra*) ergibt und daher unvermittelt ist, oder dann auf Wissen, das selbst wiederum aus vorherigem Wissen resultiert und so weiter, wobei dies nicht ins Unendliche gehen kann, sondern irgendwann bei einem solchen Wissen zum Stehen kommt, das sich aus der natürlichen Anlage unmittelbar ergibt. Und eben genau dies ist die Aufgabe der Logik, nämlich diese (propositionalen und begrifflichen) Typen von Wissen zu untersuchen, insbesondere die Art und Weise, wie sie kombiniert werden können (*kayfiyyat ta'līfihā*) und wie sie zum gesuchten Nicht-Gewussten führen (*ta'addīhā ilā l-maṄhūlāt al-maṭlūba*).⁴⁰⁹ Die beiden Typen von Wissen werden nun noch genauer aufgeteilt und benannt:

Das kombinierte Gefüge (*amr mu'allaf*) [...], das zu einem *taṣawwur* führt, wird üblicherweise ‚erklärende Wortfolge‘ (*qawl ṣāriḥ*) genannt und unterteilt sich seinerseits in Definition (*ḥadd*) und Deskription (*rasm*).⁴¹⁰ Das kombinierte Gefüge, das zu einem *taṣdīq* führt, wird ‚Argument‘ (*huḡġa*) genannt und unterteilt sich in Schluss (*qiyās*), Induktion (*istiqrā*) und noch weiteres.⁴¹¹

schon J. Lameer hin, der dies in den alternativen Übersetzungsvarianten für *taṣdīq* mit „belief“ („receptive, i. e. passive phenomenon“) und „assent“ („voluntary concession, [...] active“) angelegt sieht (Lameer 2006: 18).

⁴⁰⁹ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 4–5; die Darstellung folgt inhaltlich eng Avicenna, *Šifā*, *Madḥal*, I 3: 31–32 (Ed. Di Vincenzo); 17 (Ed. al-Qāhira).

⁴¹⁰ Ausführlich zur Unterscheidung von Definition (óπτιμός) und (umschreibender) Deskription (ύπογραφή) in der spätantiken Philosophie sowie der (vor-avicennischen) Rezeption in der islamischen Welt siehe Hein 1985: 72–85.

⁴¹¹ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 5.

Mit dieser für die Logik fundamentalen Unterscheidung folgt as-Sāwī fast wortwörtlich Avicenna; allerdings orientiert er sich für diese Stelle nun primär an den *Isārāt*.⁴¹² Interessant ist der Kontrast zur Darstellung im (teilweise parallelen) *Madḥal*, wo Avicenna unter dem, was zu einem *taṣawwur* führt, zusätzlich auch noch Abbild (*miṭāl*), Zeichen ('alāma) und Name (*ism*) aufführt (aber ohne an dieser Stelle eine genauere Erklärung zu diesen Bezeichnungen beizugeben) und dann betont, dass sich keine übliche Bezeichnung für all das zusammen eingebürgert habe oder diese ihm schlicht noch nie begegnet sei.⁴¹³ Es scheint also, dass Avicenna in den etwa zehn bis fünfzehn Jahren, die zwischen der Abfassung des *K. as-Šīfa'* und den beiden späteren Werken liegen, entweder sich selbst eine übergeordnete Bezeichnung ausgedacht hat oder dann in irgendeiner Quelle womöglich doch noch auf einen passenden Terminus gestoßen ist; naheliegender ist Letzteres, denn der Ausdruck ‚erklärende Wortfolge‘ (*qawl šāriḥ*) findet sich bereits im Zusammenhang mit der Besprechung der Definition bei al-Fārābī an mehreren Stellen.⁴¹⁴ as-Sāwī nimmt jedenfalls keinen Bezug auf diese Divergenz innerhalb des avicennischen Corpus und interpoliert seinen Text stillschweigend anhand der vollständigeren Stelle aus den *Isārāt*; dieses Vorgehen des stillschweigendes Interpolierens wird von as-Sāwī überdies auch an den meisten anderen Stellen, wo ähnliche Spannungen innerhalb des avicennischen Corpus vorliegen, als bevorzugte Methode angewendet. Beim zweiten Typ, also bei dem was zu einem *taṣawwur* führt, erwähnt Avicenna im *Madḥal* als dritte Instanz auch noch „das Paradigma (*tamṭil*) und andere Dinge“, während er in seinen übrigen logischen Kompendien nebst Schluss und Induktion lediglich noch „und weiteres dergleichen“ anführt; auch as-Sāwī führt in den *Baṣā'ir* das Paradigma nicht eigens auf und beschränkt sich darauf, weitere Möglichkeiten anzutönen.

Im zweiten Teil des Abschnittes unternimmt es as-Sāwī, die beiden Wissens-Typen noch in einer anderen Hinsicht zu strukturieren, nämlich im Hinblick auf ihre Verlässlichkeit resp. Fehleranfälligkeit (*wuqū' al-halal*): Denn Fehler können verschiedenartige Ursachen haben; einerseits können sie sich aufgrund der Wisseninhalte selbst ergeben und andererseits aufgrund der Art und Weise, wie man diese kombiniert, oder dann auch aufgrund von beidem zusammen. Im Bereich

⁴¹² Avicenna: *Isārāt*, *Manṭiq*: 136–137; parallel auch *Mašriqiyīn*: 10.

⁴¹³ Avicenna: *Šīfa'*, *Madḥal*, I 3: 33–34 (Ed. Di Vincenzo); 18 (Ed. al-Qāhira).

⁴¹⁴ Siehe al-Fārābī, *Alfāz*: 89: „die Substitution eines Einzelterminus durch einen komplexen Terminus wird ‚Erklärung des Namens‘ genannt und ‚Analyse des Namens in die ihn erklärende Wortfolge‘“ (*wa-tabdīl al-lafż al-mufrad bi-l-lafż al-murakkab yusammā šarḥ al-ism wa-taḥlīl al-ism ilā al-qawl as-šāriḥ lahū*); vgl. auch al-Fārābī, *Hurūf*: 118 (§ 91); allerdings scheint al-Fārābī die Bezeichnung *qawl šāriḥ* noch nicht als generellen Oberbegriff für alle definitorischen Prozesse zu verstehen, vgl. al-Fārābī, *Manṭiq*, *Burhān*: 80.

der begrifflichen Wissensinhalte ist es die wahrheitskonforme Definition (*hadd haqīqī*), die einen *taṣawwur* der wesentlichen Was-Bestimmung (*māhiyya*) einer Sache erbringt, während die umschreibende Deskription (*rasm*) dies zumindest in ungefährer oder approximativ Weise erbringt; wohingegen einem alle anderen, unrichtigen „Scheindefinition“ gar nichts nützen, man muss sie lediglich kennen, um sie zu vermeiden. Im Bereich des propositionalen Wissens wiederum ist es der apodiktische bzw. demonstrative Schluss (*qiyās burhānī*), der einen wahrheitskonformen *taṣdīq* erbringt, während der dialektische Schluss (*qiyās ḡadālī*) dies in annähernder Weise erbringt und der rhetorische (*hiṭābī*) immerhin noch in entfernter Weise; den unrichtigen, den man sophistisch oder irreführend (*muğāliṭī*) nennt, muss man lediglich kennen, um ihn aufzudecken und vermeiden zu können, und der poetische (*śī'rī*) schließlich erbringt überhaupt keinen *taṣdīq*, sondern bewirkt lediglich eine Vorstellungsevokation (*tahyīl*), welche den Effekt eines *taṣdīq* haben kann, um etwas bei jemandem beliebt oder unbeliebt zu machen.⁴¹⁵

Nachdem as-Sāwī sich in der vorhergehenden Passage an den *İṣārāt* (und partiell dem *K. aš-Šifā*) orientiert hatte, übernimmt er nun einen Gedankengang, wie er sich an der vergleichbaren Stelle im *K. an-Nağāt* und im *Muhtaşar awṣat* findet.⁴¹⁶ Beide Teile des Abschnittes zusammengekommen liefern ein nützliches Einteilungs-Muster für die Logik als Disziplin und ihre verschiedenen Teilbereiche. Da sie in den entsprechenden Werken Avicennas nur jeweils gegenseitig komplementär berücksichtigt sind, ist die Entscheidung as-Sāwīs gut nachvollziehbar, beide zusammen in seinen eigenen Abschnitt zu integrieren und (entgegen dem Vorbild Avicennas) zu kombinieren, da ihm damit zwei von der vorangehenden Tradition vielbeachtete und zudem leistungsfähige Einteilung-Schemata für die Strukturierung der Logik zur Verfügung stehen.

⁴¹⁵ as-Sāwī, *Başa'ır*: 5. Diese schematische Einteilung der Schluss-Arten geht zurück bis zu den spätantiken Kommentatoren, die mit ihrer Hilfe die letzten fünf Bücher des aristotelischen Organons (zu dieser Zeit bereits inklusive *Rhetorik* und *Poetik*) in eine systematische Ordnung bringen wollten; siehe Ammonios, *In An. pr. I*: 11 (wo uns das Ordnungs-Prinzip noch in *statu nascendi* begegnet) und Elias, *In Cat.*: 116–117 (hier voll entwickelt). Sie wurde dann auch von al-Fārābī (in verschiedenen Werken mit wechselnden Abfolgen) übernommen, z. B. in al-Fārābī, *Alfāz*: 98–100 oder al-Fārābī, *Iḥṣā' al-ulūm*: 79–80; siehe zur Rezeption bei al-Fārābī und den verschiedenen Versionen der Einteilung der fünf Disziplinen ausführlich Galston 1973: 8–30. Zum Spezialfall des poetischen Syllogismus siehe Schoeler 1983 und Schoeler 2005.

⁴¹⁶ Siehe Avicenna, *Nağāt*: 8–9 und *Muhtaşar awṣat*: 4–5.

3.2.2 Über den wissenschaftlichen Gegenstand (*mawdū'*) der Logik

Nach den einleitenden Bemerkungen über den Bedarf und den Nutzen der Logik wendet sich as-Sāwī nun nach einer kurzen Rekapitulation des zuvor Gesagten dem Gegenstand der Logik zu. Was ‚Gegenstand‘ in diesem Zusammenhang bedeutet, erklärt er wie folgt: Der Gegenstand (*mawdū'*) einer jeden Wissenschaft, ist dasjenige, dessen Modi (*ahwāl*) im Rahmen dieser Wissenschaft untersucht und erforscht werden, insofern sie ihm in essentieller Hinsicht (d. h. im Hinblick auf seine Essenz) zukommen (*allatī ta'rid lahū li-dātihi*); und diese Modi heißen daher auch ‚essentielle Akzidentien‘ (*a'rād dātiyya*).

Im Anschluss daran bestimmt er den Gegenstand der Logik folgendermaßen:

Gegenstand (*mawdū'*) der Logik nun sind diejenigen begrifflichen Momente (*ma'āni*), welche materielle Elemente (*mawādd*) einer erklärenden Wortfolge (*qawl šāriḥi*) oder eines Argumentes (*huḡġa*) in schlechthinriger Weise bilden (*al-muṭlaqayn*), insofern diese disponiert sind für einen Kombinationsvorgang (*ta'lif*), der zur Realisierung einer Sache/eines Sachverhaltes im Denken führt (*taḥṣil amrⁱⁿ fi d-dīhn*). Ebendiese begrifflichen Momente sind die Intelligibilia zweiter Ordnung (*ma'qūlāt tāniyya*).

Und ‚Intelligibilia zweiter Ordnung‘ ist hier in folgender Weise gemeint: Im Denken des Menschen realisieren sich die Formen (*suwar*) und die Was-Bestimmungen (*māhiyyāt*; oder: die Bestimmungen des Wesens-Was, die *quiditates*) der extramentalen Dinge; und das Denken operiert mit diesen, indem es eines von etwas anderem aussagt (*yahkumu*) oder etwas, das einem anderen nicht bereits angehört, diesem hinzutreten lässt (*yulḥiqu*) oder von etwas Akzidentien, die außerhalb von dessen Realität (*haqīqa*) liegen, ablöst (*yugarridu*).

Solche Operationen des Denkens (*taṣarruf ad-dīhn*) in der Weise des Aussagens oder des Ausgesagt-Werdens, des Ablösens oder des Hinzutretenlassens sind Modi (*ahwāl*), die den intramentalen Was-Bestimmungen akzidentiell hinzutreten; und ebendiese Was-Bestimmungen sind erste Intelligibilia (*ma'qūlāt ūlā*). Und jene Modi, die ihnen akzidentiell zukommen, nachdem sie im Denken realisiert worden sind (*ba'da huṣūlihā fi d-dīhn*), sind zweite Intelligibilia – und das eben insofern, als die Was-Bestimmungen als Prädikate oder Subjekte oder Universalia oder Partikularia usw. fungieren.

In dieser Weise also besteht der Gegenstand der Logik aus den zweiten Intelligibilia, insofern sie zur Erlangung eines Wissens führen, das zuvor nicht da war.⁴¹⁷

In diesem kurzen aber dichten Abschnitt laufen sehr verschiedene historische und thematische Stränge zusammen; im Folgenden soll daher versucht werden, diese zu identifizieren und anschließend zu analysieren, und zwar im Hinblick auf drei verschiedene thematische Hauptbereiche: a) die antike Ausgangslage, b) die vor-avicennischen Versuche zur Bestimmung des Gegenstandes der Logik in der

⁴¹⁷ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 6.

islamischen Philosophie und c) as-Sāwīs kombinierende Überarbeitung der avicennischen Position.⁴¹⁸

a) Die antike Ausgangslage

Bei der Frage nach dem spezifischen Gegenstand einer Wissenschaft überlagern sich zwei Einteilungskriterien, die in der spätantiken Philosophie (mit Wurzeln bei Aristoteles) beide von Bedeutung waren. Zum einen ist es die bereits oben erwähnte Frage nach dem Bereich, auf den ein bestimmtes Werk abzielt (sozusagen das Hauptthema, der Zielgegenstand oder auch der Zweck, der im betreffenden Werk verfolgt wird; gr. σκοπός, arab. ḡarad), der im Rahmen der obligaten Liste von Präliminarien zu jedem Buch abzuhandeln war.⁴¹⁹ Da das in der Spätantike zu neun Büchern angewachsene Organon jedoch als Sammlung von neun einzelnen Abhandlungen angesehen wurde, die sich zwar gegenseitig auf einander bezogen, aber dennoch als selbstständige Bücher (πραγματεία) galten, hatte auch jedes einzelne Buch einen eigenen Zielgegenstand (die *Isagoge* die 5 Prädikabilien, die *Kategorienchrift* die Einzeltermini erster Imposition⁴²⁰, *De Interpretatione* Nomen und Verb als Bestandteil von Sätzen usw., wobei die Einzelheiten der Bestimmung von Autor zu Autor bis zu einem gewissen Grad auch variierten). Von daher kannte man in der Spätantike also zwar unterschiedliche Zielbereiche für die vielen verschiedenen logischen Teildisziplinen des Organons, jedoch keinen übergeordneten, umfassenden für die Logik als Gesamtes. Beim zweiten Einteilungskriterium handelt es sich um eines aus dem wissenschaftstheoretischen Kontext. In der Formulierung der spätantiken Kommentatoren begegnet es uns in der Formulierung, dass jede Wissenschaft (ἐπιστήμη) und jede Disziplin (τέχνη) sowohl einen zugrundeliegenden Gegenstand (ύποκείμενον) als auch ein bestimmtes Ziel (τέλος) hat.⁴²¹ Aus dem Zusammenspiel beider Kriterien und der sich nach und nach herausbildenden Auffassung, dass die Logik als Ganzes als eine einzige Disziplin zu verstehen ist, hat sich dann auch die Frage nach dem einen Gegenstand der Logik insgesamt zunehmend als relevant herauskristallisiert.⁴²²

⁴¹⁸ Die wichtigsten früheren Arbeiten zum Thema des Gegenstandes der Logik sind die Beiträge von Sabra 1980, Endress 1986, El-Rouayheb 2012 und Di Vincenzo 2021: xxiv–xxx.

⁴¹⁹ Siehe *supra* S. 101.

⁴²⁰ Vgl. Zimmermann 1981: xxxi–xxxiv.

⁴²¹ Ammonios, *In Isag.*: 1–2 und Elias, *In Isag.*: 5.

⁴²² Gesamtdarstellungen der Logik in Form eines einzelnen, kompakten Kompendiums sind uns aus der Antike fast keine überliefert; eine Ausnahme bilden die beiden Werke von Galen, *Institutio logica* und Apuleius, *Peri Hermeneias*; in diesen wird die Frage nach dem zugrundeliegenden Gegenstand der Logik jedoch nicht explizit behandelt.

b) Vor-avicennische Ansätze zur Bestimmung des Gegenstandes der Logik in der islamischen Philosophie

Der Streit zwischen Logik und Grammatik: Die Frage nach dem Gegenstand der Logik kommt im islamischen Kontext prominent zur Sprache in einem Streitgespräch, das vermutlich um 938 oder ein paar Jahre früher zwischen dem Philosophen und Übersetzer Abū Bišr Mattā (gest. um 939/40) und dem Grammatiker as-Sīrāfī (gest. 979) stattfand; darin stritten sich die beiden über die Vorzüge und Zuständigkeit ihrer jeweiligen Disziplin, wobei auch der Gegenstand der beiden Wissenschaften thematisiert wurde.⁴²³ Abū Bišr Mattā vertrat dabei die Position, dass die Logik die begrifflichen Inhalte (*al-ma’ānī*; oder auch: die Bedeutungen) untersucht, während die Grammatik lediglich die Wortlaute (*al-alfāz*) untersucht.⁴²⁴ Im Laufe des Gesprächs unterliegt er dann jedoch dem viel gewandteren und besser argumentierenden Grammatiker, der aufzeigt, dass Sprachlaute und Bedeutung nicht voneinander isoliert betrachtet werden können.

Skizzierung des Lösungsvorschlages von al-Fārābī: In seinem Werk *Die Aufzählung der Wissenschaften* (*Iḥṣā’ al-‘ulūm*), in dem er einen kurzen Gesamtüberblick über Aufgabe und Inhalt der Wissenschaften der damaligen Zeit gibt, kommt er – im Anschluss an die Behandlung der Wissenschaft der Sprache (*ilm al-lisān*) im ersten Kapitel – dann im zweiten Kapitel zur Wissenschaft der Logik (*ilm al-manṭiq*) und äußert sich dabei auch zu deren zugrundeliegendem Gegenstand: „Die zugrundeliegenden Gegenstände der Logik, also dasjenige, für das sie die Regeln festlegt, sind die Intelligibilia (*ma’qūlāt*), insofern die Wortlaute auf sie referieren (*min ḥaytu tadullu ‘alayhā l-alfāz*), und die Wortlaute, insofern sie auf die Intelligibilia referieren (*min ḥaytu hiya dālla ‘alā l-ma’aqūlāt*).“⁴²⁵

c) as-Sāwīs kombinierende Überarbeitung der avicennischen Position

Bei Avicenna kommt die Frage nach dem wissenschaftlichen Gegenstand der Logik insbesondere im *K. aš-Šifā’* ausführlich zur Sprache, in den anderen Logikwerken wird dieser Punkt nicht eigens behandelt (abgesehen von einer kurzen, und eher allgemeinen Randbemerkung in *Mašriqiyān*⁴²⁶). Da es sich bei der Frage nach dem zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft in erster Linie um eine wissenschaftstheoretische Frage handelt, die insbesondere in der spätantiken Kommentarliteratur prominent diskutiert wurde, ist dies auch nicht ungewöhnlich, da ja gerade das *K. aš-Šifā’* dasjenige Werk Avicennas ist, das sich am ausgiebigsten mit antiken Fragestellungen und Diskussionen auseinandersetzt. Allerdings wird die

⁴²³ Das Streitgespräch ist übersetzt und ausführlich kommentiert in Endress 1986.

⁴²⁴ *ibid.* 248.

⁴²⁵ al-Fārābī, *Iḥṣā’ al-‘ulūm*: 74.

⁴²⁶ Siehe Avicena, *Mašriqiyān*: 10.

Frage nicht an einer einzigen Stelle besprochen, sondern gleich an mehreren Orten und mit verschiedenem Inhalt. Einerseits im *Madḥal*, was auch der Grund ist, dass die Frage von as-Sāwī in der Einleitung der *Baṣā’ir* platziert und dort behandelt wird, und dann noch einmal am Anfang des *Ilāhiyyāt*-Teils, dort dann allerdings auf ganz andere Weise. Der eigentliche Ort, wo üblicherweise und daher auch im *K. aš-Šifā’* ganz grundsätzlich über den zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft gehandelt wird, ist allerdings der *Burhān/An. post.*-Teil; dort geht Avicenna jedoch nicht eigens auf den Gegenstand der Logik ein, sondern benutzt als Beispiele nur andere Disziplinen wie Geometrie, Kalām (Theologie) und Medizin.⁴²⁷ Im *Madḥal* jedenfalls werden nun als Gegenstand der Logik die Modi oder Zustände mental vorliegender Entitäten bestimmt:

Wenn wir über die Sachen/Sachverhalte (*ašyā’*) nachdenken und sie wissen wollen, dann müssen wir sie notwendigerweise in eine begriffliche Form überführen (*an nudhilahā fi t-taṣawwur*), und dann treten ihnen mit Notwendigkeit gewisse Modi (*ahwāl*) hinzu, welche ihrerseits in begrifflicher Form vorliegen (*allatī takūnu fi t-taṣawwur*); und daher müssen wir notwendig unsere Überlegung auf ebendiese Modi richten, die ihnen in der begrifflichen Form (*fi t-taṣawwur*) zukommen [...] Und der Modus und das Akzidentelle (*al-ḥäl wa-l-ārid*), das ihnen hinzutritt und dazu führt, dass wir von etwas, das wir davon schon wissen, zu etwas, das wir davon noch nicht wissen, gelangen können (*ḥattā nantqila min ma'lūmihā ilā ma'ghūlīhā*), ist eben genau ein Modus und ein Akzidentelles, das ihnen im begrifflichen Denken hinzutritt (sc. und nicht in den extramentalen Dingen) [...] Also ist es notwendig, dass wir über Wissen von diesen Modi verfügen, wie viele es sind, wie sie beschaffen sind und wie man sie mit Blick auf diesen Zweck aufzufassen hat.⁴²⁸

Und ein paar Absätze weiter unten:

Die Disziplin der Logik befasst sich nicht mit den Einzelinstanzen jener Sachen/Sachverhalte (*mufradāt hādihi al-umūr*), insofern sie in einer der beiden Seinsweisen vorliegen, d. h. einerseits in den Einzeldingen (*fi al-a'yān*) und andererseits im Denken (*fi al-adhān*), und ebenso wenig mit den Was-Bestimmungen der Dinge, insofern sie Was-Bestimmungen sind, sondern insofern sie Prädikate (*maḥmūlāt*), Subjekte (*mawdū'āt*), Universalia (*kulliyāt*) oder Partikularia (*ḡuz'iyyāt*) sind.⁴²⁹

An diesen Stellen im *Madḥal* erwähnt Avicenna als Gegenstand der Logik also lediglich die Modi mentaler Entitäten, die beim Kombinieren von diesen mit anderen mentalen Entitäten für den Schritt von etwas, das man schon weiß, zu etwas, das man noch nicht weiß, dienlich bzw. notwendig sind, und identifiziert dann diese Modi mit dem Fungieren als Prädikate, Subjekte, Universalia und Partikularia.

⁴²⁷ Avicenna: *Šifā’, Burhān*, II 6; 155–161.

⁴²⁸ Avicenna: *Šifā’, Madḥal*, I 2: 26–28 (Ed. Di Vincenzo); 15 (Ed. al-Qāhira).

⁴²⁹ *ibid.* I 4: 44–45 (Ed. Di Vincenzo); 22 (Ed. al-Qāhira); vgl. zu diesen beiden Zitaten auch Sabra 1980: 752, 763.

Das zweite zentrale Element in as-Sāwīs Bestimmung des Gegenstandes der Logik, also die Gleichsetzung dieser Modi mit den sogenannten ‚zweiten Intelligibilia‘ (*ma'qūlat tāniyya*), erscheint bei Avicenna an dieser Stelle noch nicht; der griffige Ausdruck, der dann sowohl in der islamischen wie auch in der lateinischen Tradition lebhaft aufgenommen und rezipiert wurde, findet sich erst im metaphysischen Teil des *K. aš-Šifā'*, und dort als erläuterndes Beispiel für den zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft zur Vorbereitung der Bestimmung des Gegenstandes der Metaphysik. Nachdem er kurz den Gegenstand der Physik und danach der Mathematik resümiert hat, fährt Avicenna fort:

Gegenstand der Logik sind – wie du schon weißt – die intelligiblen begrifflichen Momente zweiter Ordnung (*al-ma'ānī al-ma'qūla at-tāniyya*), die auf den intelligiblen begrifflichen Momenten erster Ordnung basieren (*allatī tastaṇid ilā l-ma'ānī al-ma'qūla al-ūlā*), und zwar hinsichtlich der Beschaffenheit, dass man durch sie von etwas bereits Gewusstem zu etwas Nicht-Gewusstem gelangen kann, und nicht insofern sie vom Intellekt erfasst (*ma'qūla*) sind oder ihnen ein intellektives Sein (*wuġūd 'aqli*) zukommt, das nicht von Materie schlechthin oder von unkörperlicher Materie abhängt.⁴³⁰

In diesem kurzen Abschnitt laufen viele Fäden zusammen, die hier nur kurz ange deutet werden können, um die verschiedenen Differenzen zum ersten Abschnitt besser einordnen zu können. Einerseits spielen für die inhaltliche Differenz zwischen dieser Stelle und der Darstellung im *Madḥal* externe Gründe eine Rolle, und zwar insofern als Avicenna für die Arbeit an den Logik-Büchern des *K. aš-Šifā'* auf eine umfangreiche Sammlung aristotelischer Texte und Kommentare dazu zurück greifen konnte, die ihm zur Zeit der Auffassung zur Verfügung standen, was sich in der filigranen und verästelten Auseinandersetzung mit ebendieser Tradition in den logischen Teilen des *K. aš-Šifā'* niederschlägt, für deren Niederschrift sich Avicenna zudem hatte reichlich Zeit nehmen können. Dies steht im Kontrast zur Entstehung des Metaphysik-Teils des *K. aš-Šifā'* welchen Avicenna in lediglich zwanzig Tagen in einem Guss und ohne Konsultation anderweitiger Literatur verfasst hatte.⁴³¹ Dies erklärt auch den summarischen Charakter des Abschnittes, in dem Avicenna mehrere Elemente aus der früheren Tradition miteinander verwebt, höchstwahrscheinlich rein aus der Erinnerung an die betreffenden Textstellen, was auch die deutliche Differenz zur entsprechenden Stelle im *Madḥal* erklärt. Einerseits ist dazu nun zu bemerken, dass die intelligiblen begrifflichen Momente zweiter Ordnung (*al-ma'ānī al-ma'qūla at-tāniyya*), die im zitierten Abschnitt als Gegenstand der Logik schlechthin dargestellt werden, eigentlich auf eine Unterscheidung zurück gehen, die in der spätantiken Kommentarliteratur den Gegenstand der *Kategorien*-

⁴³⁰ Avicenna: *Šifā', Ilāhiyyāt*, I 2: 7 (Ed. Marmura); 10 (Ed. al-Qahira).

⁴³¹ Siehe Gutas 2014: 32–34.

schrift vom Gegenstand der *Hermeneutik* unterschieden: Während als Gegenstands-
bereich der Kategorienschrift die ‚einfachen Ausdrücke erster Setzung‘ (πρώτη
θέσις) wie ‚Mensch‘, ‚weiß‘ und ‚klein‘ betrachtet wurden, verstand man unter dem
Gegenstand der Hermeneutik die Termini ‚zweiter Setzung‘ (δευτέρα θέσις), d. h.
Bezeichnungen für Bezeichnungen, also beispielsweise Ausdrücke wie ‚Nomen‘,
‚Verb‘ oder ‚Partikel‘.⁴³² Genau genommen handelte es sich dabei also um eine
Unterscheidung grammatischer Art, da sie sich auf grammatische Dinge bezieht
(Wörter, Ausdrücke). Bei Avicenna nun wird das früher nur für einen bestimmten
Bereich der verschiedenen logischen Pragmatien relevante Einteilungsprinzip neu
auf die Logik *in toto* angewendet; dabei findet auch eine Verschiebung statt, und
zwar indem es nun nicht mehr um grammatische Entitäten wie Wörter, sondern
um logische geht, nämlich Begriffe bzw. Intelligibilia. Nebst dieser Quelle dürfte
vermutlich auch noch ein zweites Element in Avicennas Schilderung eingeflossen
sein, und zwar aus einer Passage von al-Fārābīs *Kitāb al-Hurūf* (*Buch der Partikeln*):
Darin werden die Prädikabilien wie etwa Art (*naw*) und Gattung (*ğins*) als Intelli-
gibilia zweiter Ordnung (*ma'qūlāt tawāni*), d. h. sozusagen als ‚Meta-Intelligibilia‘
eingeführt, die auf den Intelligibilia erster Ordnung, welche die erste Stufe des Ab-
straktionsprozesses der extramentalen Dinge darstellen, basieren.⁴³³

Bei as-Sāwī finden sich diese beiden bei Avicenna noch unabhängig voneinander gegebenen Bestimmungen des Gegenstandes der Logik nun miteinander kombiniert und auf geschickte Weise zu einer systematischen Bestimmung miteinander verbunden. Dies, indem die Modi bestimmter mentaler Entitäten aus der Bestimmung im *Madḥal* mit den Intelligibilia zweiter Ordnung aus den *Ilāhiyyāt* identifiziert und gleichgesetzt werden. Gleichzeitig kommen bei as-Sāwī aber noch einige neue Aspekte hinzu: Zum einen werden diese Modi, die den Intelligibilia erster Ordnung hinzutreten können, als bestimmte Operationen des Denkvermögens (*taṣarruf ad-dihن*) interpretiert, die sich beim Bilden von Urteilen durch positive oder negative Prädikation, oder beim In-Beziehung-Setzen von verschiedenen mentalen Entitäten zueinander in Form eines Ablösens oder eines Hinzutretenlassens abspielen. as-Sāwī betont damit also den operationalen Charakter logischer Denkvorgänge, welcher in Avicennas Darstellungen zwar schon implizit angelegt, aber noch nicht explizit ausgeführt war. Zum anderen beschreibt as-Sāwī die begrifflichen Momente zweiter Ordnung auch als materielle Elemente oder materielle Grundlage (*mawādd*) für die erklärende Wortfolge (*qawl šāriḥ*) und für das Argument (*huḡġa*); dies ist insofern eine Erweiterung gegenüber Avicenna, als bei Avicenna im *Madḥal* streng genommen lediglich vom begrifflichen Denken (*fī*

432 Siehe dazu im Detail Zimmermann 1981: xxxi–xxxiv.

433 al-Fārābī, *Hurūf*, 64–66.

taṣawwur) die Rede ist und als Modi der mentalen Was-Bestimmungen (*māhiyyāt*) allein Partikularität, Universalität und das Fungieren als Prädikat oder Subjekt eigens genannt werden, welche diesen zukommen insofern sie als mentale Entitäten vorliegen. Indem bei as-Sāwī nun als Bestandteile von Definitionen die begrifflichen Elemente und überdies als Bestandteile von Argumenten die propositionalen Elemente eigens genannt werden, erweitert oder zumindest verdeutlicht er somit die bei Avicenna noch allein für den begrifflichen Bereich formulierte Erklärung. Damit deutet sich bei as-Sāwī *in nuce* bereits eine Entwicklung an, welche dann darin münden wird, dass ab etwa dem Anfang des 13. Jahrhunderts arabische Logiker dazu übergehen, nicht mehr die begrifflichen Momente zweiter Ordnung als Gegenstand der Logik anzusehen, sondern im Sinne einer Abkehr von der ursprünglichen avicennischen Position neu *taṣawwur* und *taṣdiq*.⁴³⁴

Etwas anders und stark vereinfacht wird der Gegenstand der Logik in der persischen „*Tabṣira*“ behandelt. Auf die Nennung der „begrifflichen Momente zweiter Ordnung“ wird hier ganz verzichtet; die Erklärung spricht lediglich von „einfachen begrifflichen Momenten, die sich im Denkvermögen des Menschen befinden, der gestalt dass unter ihnen ein Kombinationsvorgang stattfinden kann, sodass etwas (zuvor) Ungewusstes durch sie dann zu etwas Gewusstem wird [...] (ki ta’lifi uftad dar ışān ki nādānistā bid-ān dānistā šawad).“⁴³⁵ Der markanteste Unterschied zu den *Baṣā’ir* besteht jedoch darin, dass sich diese Erläuterung nicht im Einleitungs-Teil der „*Tabṣira*“ findet, sondern erst viel weiter hinten unter denjenigen Kapiteln, welche der *Burhān*-Thematik gewidmet sind, und hier im Abschnitt, der die „drei Dinge“, die für jede demonstrative Wissenschaft notwendig sind, erörtert, nämlich zugrundeliegende Gegenstände (*mawdū’āt*), Prinzipien (*mabādi*) und Fragestellungen (*masā’il*). Dass as-Sāwī die Behandlung des Gegenstandes der Logik gegenüber den *Baṣā’ir* vereinfacht, ist zweifellos dem einführenden Charakter der persischen „*Tabṣira*“ zuzuschreiben. Und die Verschiebung nach hinten könnte aufgrund didaktischer Überlegungen erfolgt sein, in der Absicht, den Einleitungsteil nicht bereits mit wissenschaftstheoretischen Fragestellungen zu belasten. Zumal as-Sāwī in den *Baṣā’ir* noch ausdrücklich hervorhebt, dass der Terminus „zugrundeliegender Gegenstand“ (*mawdū’*) in der Logik vieldeutig verwendet werde, nämlich nebst dem wissenschaftstheoretischen Gebrauch beispielsweise auch noch im Sinne von Subjekt als Gegenpart zum Prädikat oder im Sinne von zugrundeliegendem Substrat, in dem ein Akzidens inhäriert, oder im Sinne von angenommener Voraussetzung in einem Syllogismus.⁴³⁶ Durch die Verschiebung

434 Siehe dazu El-Rouayheb 2012: 76–77.

435 as-Sāwī, „*Tabṣira*“: 116 (Abs. 49).

436 as-Sāwī, *Baṣā’ir*, Kap. 3.4.2: 148–149.

der Diskussion in die *Burhān*-Abschnitte kann auf diese Weise eine zusätzliche Nennung dieses ohnehin schon vieldeutigen Terminus eliminiert werden, zumal die Frage nach dem zugrundeliegenden Gegenstand einer Wissenschaft ohnehin eine Frage ist, die für ein Werk mit einführendem Charakter keine sehr hohe Priorität hat.

Allerdings könnte diese Verschiebung auch einen anderen Grund haben. as-Sāwī ist nämlich nicht der Erste, der die beiden unterschiedlichen Versionen Avicennas für die Bestimmung des zugrundeliegenden Gegenstandes der Logik zusammenführt. Sondern die erste für uns greifbare Version, in welcher dies so zu finden ist, befindet sich in Bahmanyārs *Taḥṣīl*, und hier ebenfalls erst – wie dann später in as-Sāwīs persischer *Tabṣīra* – im *Burhān*-Teil und nicht in den Prolegomena. Die Stelle ist zwar weniger detailliert und ausgereift als dies bei as-Sāwī der Fall ist, aber es ist unverkennbar, dass bereits Bahmanyār beide avicennischen Ansätze kombiniert:

Der zugrundeliegende Gegenstand der Logik nun sind die Intelligibilia zweiter Ordnung (*al-ma'qūlāt at-tāniyyā*), die auf den intelligiblen begrifflichen Momenten erster Ordnung (*al-ma'ānī al-ma'qūla al-ūlā*) basieren, hinsichtlich ihrer Beschaffenheit (*kayfiyya*), dass man durch sie von etwas bereits Gewusstem (*ma'lūm*) zu etwas Ungewusstem (*ma'ghūl*) gelangen kann, und nicht bloß insofern sie schlechthin intelligibel sind oder ihnen ein Vorhandensein im Intellekt zukommt. Und zu einer (vorliegenden) Sache gibt es ein (entsprechendes) Intelligibles, dem bestimmte begriffliche Momente, insofern es ein Intelligibles ist, hinzutreten, wie etwa die Universalität (*kulliyā*), die Partikularität (*ȝuz'iyyā*), das Genus-Sein (*ȝīnsiyā*) oder das Spezies-Sein (*naw'iyyā*), und auch all diesen kommt im Intellekt eine gewisse Weise von Dasein zu, wie noch erklärt wird; und sie sind die Intelligibilia zweiter Ordnung und stellen so den Gegenstand der Logik dar, insofern man durch sie von etwas Gewusstem zu etwas Ungewusstem gelangt. [...]⁴³⁷

Die beiden Aspekte, d. h. die Kombination der zwei avicennischen Versionen und die Verschiebung aus dem *Prolegomena*-Teil in den *Burhān*-Teil, könnten durchaus als Indizien gewertet werden, dass as-Sāwī das *K. at-Taḥṣīl* als eine der Quellen für seine eigenen Werke beigezogen hat, da wir beides auch bei ihm wieder vorfinden. Allerdings ist die Beweiskraft nicht sehr groß, da der Zusammenzug der beiden avicennischen Versionen auch in der lateinischen Rezeption der avicennischen Philosophie erfolgte und zwar gänzlich ohne Kenntnis entsprechender Ansätze aus der islamischen Welt; zudem findet sich die Verschiebung in die *Burhān*-Sektion lediglich in der persischen „*Tabṣīra*“. Inwiefern as-Sāwī also durch das *K. at-Taḥṣīl* beeinflusst wurde, kann anhand der festgestellten Parallelen zwar vermutet, aber nicht mit Sicherheit nachgewiesen werden.

⁴³⁷ Bahmanyār, *Taḥṣīl*: 221.

3.2.3 Exkurs: Über *taṣawwur* und *taṣdīq*

Aufgrund der außerordentlich großen Bedeutung des Begriffspaares *taṣawwur* und *taṣdīq* für unseren Kontext sollen hier in Form eines kurzen Exkurses noch einige Überlegungen zu den Ursprüngen der beiden Begriffe in der griechischen Tradition hinzugefügt werden.

Erstmals als Paar fassbar werden die beiden Begriffe im Arabischen für uns bei al-Fārābī in seinem *Buch über den Beweis* (*Kitāb al-Burhān*); hier sagt er: „Erkenntnisse sind (gegliedert in) zwei Typen (*al-ma’ārif ḥinfān*): *taṣawwur* und *taṣdīq*“.⁴³⁸ Und ähnlich auch in seinem Werk *Die in der Logik verwendeten Termini* (*al-Alfāz al-musta’mala fī al-manṭiq*), dort allerdings als Dreiergruppe noch mit Hinzufügung des Erinnerungsvermögens (*ḥifz*); das Auftreten von *taṣawwur* und *taṣdīq* an dieser Stelle in Kombination mit dem Erinnerungsvermögen (*ḥifz*) deutet darauf hin, dass *taṣawwur* und *taṣdīq* bei al-Fārābī noch in erster Linie (wie *ḥifz*) als psychologische Vorgänge verstanden wurden. Dies zeigt sich auch in al-Fārābīs Bestimmung von *taṣdīq* einige Zeilen später:

Zusammengekommen (*fī l-ğumla*) besteht *taṣdīq* darin, dass der Mensch in Bezug auf einen Sachverhalt, über den man (oder: er) ein Urteil gefällt hat (*ḥukma/ḥakama ‘alayhi bi-ḥukmīn*) überzeugt ist, dass dieser (Sachverhalt), wie er in seinem extramentalen Dasein vorliegt, (*fī wuġūdihī ḥāriġ ad-dīhn*) übereinstimmt mit dem, wie er im Denken überzeugter Weise geglaubt wird (*alā mā huwa mu’taqad fī d-đīhn*).⁴³⁹

Bei Avicenna verschiebt sich dann der Akzent von einem psychologischen Verständnis von *taṣawwur* und *taṣdīq* hin zu einem epistemologischen.

Über die möglichen philosophiegeschichtlichen Ursprünge und die Rezeptionswege von *taṣawwur* und *taṣdīq* wurde schon viel spekuliert.⁴⁴⁰ Das Grundproblem dabei besteht darin, dass sich für die beiden Termini in den griechischen Aristoteles-Texten kein äquivalentes Begriffspaar finden lässt. Daher wurden die verschiedensten Möglichkeiten als Ursprung für das Begriffspaar vorgeschlagen, einerseits bestimmte Termini bei Aristoteles, aber etwa auch solche aus der Tradition der Stoiker; eine detaillierte Übersicht über sämtliche bisherigen Lösungsvorschläge findet sich bei J. Lameer.⁴⁴¹ Fest steht jedenfalls, dass bei Aristoteles die konzeptuelle Unterscheidung zwischen begrifflichen Inhalten einerseits und propositionalen Inhalten andererseits bereits deutlich greifbar und wirksam ist, am

⁴³⁸ al-Fārābī, *Manṭiq, Burhān*: 19–20.

⁴³⁹ al-Fārābī, *Alfāz*: 86–88.

⁴⁴⁰ Zu den wichtigsten bisherigen Beiträge dazu gehören Wolfson 1943; van Ess 1966: 95–113; Black 1990: 71–78; Lameer 2006: 19–35 und Strobino 2021: 13–40.

⁴⁴¹ Lameer 2006: 5–7.

prominentesten in den Werken *Kategorien*, *De Interpretatione*, *De Anima* und insbesondere in *Analytica posteriora*; es fehlt lediglich die durchgehende Wiedergabe mittels eines entsprechend griffigen Begriffspaares. Ein Beleg dafür, dass bereits bei Aristoteles die Unterscheidung von begrifflicher und propositionaler Erkenntnis etwas Grundlegendes war, ergibt sich etwa aus der folgenden Stelle in *De anima* I 3 (407a25), wo es heißt: „Jede vernunftgemäße Wortfolge ($\lambdaόγος$) ist entweder eine **Definition** oder ein **Beweis**“ ($\lambdaόγος \delta\epsilon πάς όρισμός \eta \alphaπόδειξις$). Genau genommen spricht Aristoteles hier allerdings nicht von einer Unterteilung des Wissens bzw. der Erkenntnis schlechthin wie später Avicenna, sondern von einer Unterteilung der „vernunftgemäßen Wortfolge“ (wobei die angemessene Übersetzung von $\lambdaόγος$ allgemein eine Schwierigkeit darstellt; an dieser Stelle könnte etwa auch „rationales Sprechen“ verwendet werden); der enge Zusammenhang jedoch, der zwischen einer solchen vernunftgemäßen Wortfolge und dem Begriff der **Erkenntnis** bzw. des **Wissens** ($\epsilonπιστήμη$) besteht, ist bei Aristoteles ebenfalls bereits etabliert, etwa wenn er in *An. post.* II 19 (100b10) hervorhebt, dass „jede (wissenschaftliche) Erkenntnis/jedes Wissen in Form einer vernunftgemäßen Wortfolge vorliegt“ ($\epsilonπιστήμη \delta' ἄπασα μετὰ λόγου \epsilonστι$). Somit gehört die später bei Avicenna zum fundamentalen Einteilungsprinzip gewordene Unterscheidung also schon bei Aristoteles zum philosophischen Instrumentarium, lediglich noch nicht in vergleichbarer Prominenz oder expliziten Terminologie.

Als Vorbereitung für die nachfolgenden Bemerkungen sei nun nochmals Avicennas Grundunterscheidung in Bezug auf die Formen des Wissens rekapituliert. In seinen logischen Hauptwerken (*Šifā*, *Nağāt*, *Išārāt*, *Mašriqiyyīn*) erklärt er sinngemäß zusammengefasst: Jede Erkenntnis (*ma'rifa*) und jedes Wissen (*ilm*) liegt entweder als

- begrifflich erfasstes Moment (*taṣawwur*) oder
- als wahr anerkanntes Urteil (*taṣdīq*) vor.

Dabei führt er die soeben erwähnte Unterscheidung von al-Fārābī fort und akzentuiert diese in seinen Werken darüber hinaus als universelles Paradigma des Wissens; und die beiden Begriffe werden von ihm weiter zergliedert:

- Das, was zu einem *taṣawwur* führt, ist eine ‚erklärende Wortfolge‘ (*qawl šāriḥ*), d. h.
- eine **Definition** (*hadd*) oder eine Umschreibung (*rasm*)
- Und das, was zu einem *taṣdīq* von einer bestimmten Fragestellung (*maṭlūb*) führt, ist
- ein **Argument** (*ḥuḡğa*), und darunter fallen:
 - Schluss (*qiyyās*)
 - Induktion (*istiqrā*)
 - Paradigma (*tamṭil* oder *mitāl*)

Die Schwierigkeiten bei den bisherigen Versuchen, den Ursprung des Begriffspaares zu lokalisieren, resultierten zu einem großen Teil daraus, dass man versuchte, die beiden Ausdrücke *taṣawwur* und *taṣdīq* als **Begriffs-Paar** in den arabischen Aristoteles-Übersetzungen oder allenfalls auch in anderen griechischen Quellen (wie etwa den Stoikern) ausfindig zu machen. Da aber bis heute die beiden Begriffe zwar konzeptuell, jedoch nicht wortwörtlich nebeneinander in den originalen griechischen Aristoteles-Schriften identifiziert werden konnten, ist die Aussicht, in den entsprechenden arabischen Aristoteles-Übersetzungen darauf zu stoßen, verständlicherweise gering. Daher verspricht es mehr Erfolg, nach der konzeptuellen Unterscheidung Ausschau zu halten, und dafür auch die spätantike Kommentar-Tradition einzubeziehen; dabei steht uns allerdings das Hindernis entgegen, dass viele Kommentare zwar ins Arabische übersetzt und von den damaligen Autoren rege benutzt wurden, diese arabischen Übersetzungen aber zum größten Teil nicht erhalten sind. Dies ist allerdings nicht gravierend, da es uns hier nicht um die Ausdrücke an sich, sondern um die konzeptuelle Unterscheidung geht.

In der bisherigen Forschung der letzten Jahre zu diesem Thema hat sich eine Art Konsens herausgebildet, dass die Wurzeln von *taṣawwur* und *taṣdīq* wohl am deutlichsten in den aristotelischen *Analytica posteriora* auszumachen sind.⁴⁴² Diese Spur soll deshalb hier nun weiterverfolgt werden. Dabei hilft uns ein Zitat aus dem Kommentar des byzantinischen Gelehrten Eustratius⁴⁴³ (gest. um 1120) zu *An. post.* weiter: „Denn er (sc. Aristoteles) erachtete – wie dies sowohl Theophrast als auch Alexander bezeugen – als die primären/obersten (Weisen) von Wissen/Erkenntnis (κυρίως ἐπιστήμη τίθεται), das **Definieren** (ὁριστική) und das **Beweisen** (ἀποδεικτική) [...].“⁴⁴⁴

Damit liefert uns Eustratius mit Verweis auf Alexander von Aphrodisias (und Theophrast) einen Beleg für genau diejenige Dichotomie des Wissens, wie sie uns bei Avicenna begegnet. Nun ist der Kommentar des Alexander zu den *An. post.* unglücklicherweise nur in verstreuten Fragmenten und nicht als Ganzes erhalten, sodass wir die Behauptung des Eustratius nicht anhand des Originaltextes überprüfen können; aber Paul Moraux, der Herausgeber der Fragmentsammlung von Alexanders *An. post.*-Kommentar, hält Eustratius trotz dessen Langatmigkeit und repetitiven Ausdrucksweise für durchaus vertrauenswürdig in seinen Zitaten,⁴⁴⁵ sodass man davon ausgehen darf, dass die Zuschreibung zuverlässig sein wird.

Zur Unterscheidung der Formen des Wissens bei Aristoteles ist nun eine weitere Stelle besonders interessant, nämlich aus den Anfangsteil der *Analytica*

⁴⁴² Siehe dazu Galston 1973: 200–210; Lameer 2006; Rudolph/Würsch 2012: 419.

⁴⁴³ Zu ihm siehe DPhA, Bd. III: Art. „Eustrate de Nicée“ (M. Cacouros).

⁴⁴⁴ Eustratius, *In An. post. II*: 44 (ad *An. post. II* 90b23).

⁴⁴⁵ Moraux 1979: 5–7.

posteriora; allerdings ist die Ausdrucksweise hier mehrdeutig, was zu ganz verschiedenen Auslegungsweisen bei den nachfolgenden Kommentatoren geführt hat. Aristoteles sagt dort:

Ob es nun auch eine weitere Weise des Wissens (ἕτερος ἔστι τοῦ ἐπίστασθαι τρόπος) gibt, werden wir später noch erörtern; wir erklären (hier jedenfalls schon mal), dass man (etwas) durch **Beweis** (καὶ δι' ἀποδείξεως εἰδέναι) weiß/erkennt. Mit Beweis meine ich dabei einen wissenschaftlichen Schluss (συλλογισμὸν ἐπιστημονικὸν [in der arab. Version (Ed. Badawi): *qiyās mu'talifyaqīnī*]).⁴⁴⁶

Dass der Beweis als die eine Form des Wissens zu gelten hat, steht damit also fest; da Aristoteles die Erklärungen zur zweiten Form auf später verschiebt, jedoch nirgends im späteren Verlauf des Werkes ausdrücklich auf diese Ankündigung zurückkommt, bleibt die Frage unbeantwortet. Einige der antiken und die meisten modernen Kommentatoren gehen davon aus, dass sich die zweite Form von Wissen auf die Erkenntnis der grundlegenden Prinzipien durch den Intellekt (νοῦς) bezieht, die Aristoteles in *An. post.* II 19 erörtert.⁴⁴⁷ Aber einige antike Autoren habe diese Stelle auch anders verstanden; dies wird klar aus einer Erklärung, die Themistios (gest. um 390) in seiner Paraphrase der *An. post.* zu ebendieser Stelle gibt:

Es gibt nun aber (nebst dem schon erwähnten **apodiktischen Beweis**) auch noch weitere oberste/primäre Weisen des Wissens (κυρίως ἐπίστασθαι τρόποι): Auch das theoretische Begreifen mittels **Definitionen** (ή δι' ὄρισμῶν θεωρία), und das Erfassen der axiomatischen Grundprinzipien (ή λῆψις τῶν ἀναποδείκτων ἀρχῶν) werden oberste Erkenntnisweisen genannt (ἐπιστήμαι καλοῦνται κυρίως) [...].⁴⁴⁸

Themistios stellt hier also beide möglichen Auslegungsvarianten für die zweite Wissensform nebeneinander, ohne sich für die eine oder andere zu entscheiden, sondern er referiert einfach die verschiedenen Ansichten, die seiner Kenntnis nach vertreten wurden. Daraus können wir entnehmen, dass offensichtlich gewisse spätantike Autoren in der Tat die von Aristoteles am Anfang von *An. post.* angebrochene Dichotomie als eine zwischen Beweis und Definition verstanden haben.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, auch noch auf den großen Kommentar des Averroes zu *An. post.* hinzuweisen; in den Erklärungen zur betreffenden Aristoteles-Stelle (*ad* 71b16) konstatiert nämlich auch Averroes, dass es sich bei der zweiten Wissensform neben dem Beweis (*burhān*) um *taṣawwur* handelt, welcher durch Definition erbracht wird.⁴⁴⁹ Bisher hatte man stets angenommen,

⁴⁴⁶ Aristoteles: *An. post.* I 2 (71b16)

⁴⁴⁷ Siehe dazu z. B. Barnes 1993: 91–92.

⁴⁴⁸ Themistios, *Paraph. An. post.*: 5.

⁴⁴⁹ Averroes, *Šarḥ al-Burhān*: 182.

dass diese Deutung bei Averroes auf seine al-Fārābī- und Avicenna-Lektüre zurückgehen würde, da bei diesen beiden Autoren *taṣawwur* und *taṣdīq* ja bereits als die zwei Wissensformen etabliert wurden. Unter Berücksichtigung der erwähnten Themistios-Stelle muss jedoch nicht zwingend eine Beeinflussung durch die avicennische Tradition als alleiniger Grund angenommen werden. Darauf, dass es im Übrigen Indizien dafür gibt, dass bei Averroes verschiedene direkte Einflüsse aus der griechischen Kommentartradition, insb. von Themistios festzustellen sind, hat bereits auch schon H. Hugonnard-Roche überzeugend hingewiesen.⁴⁵⁰

Im Lichte der hier diskutierten Stellen erscheint es somit als sehr plausible Hypothese, dass die bei Eustratius gemachte Angabe zutreffend ist und Alexander tatsächlich die Ansicht vertrat, dass Aristoteles als oberste Dichotomie des Wissens diejenige in definitorisch-begriffliches Wissen und in apodiktisch-propositionales Wissen verstanden hat. Die analoge Unterscheidung bei al-Fārābī, Avicenna und späteren Autoren wie as-Sāwī ließe sich in diesem Fall also sehr direkt an diese Auffassung Alexanders anknüpfen und als Fortführung bzw. Weiterentwicklung der spätantiken Kommentartradition verstehen, welche ihrerseits die bereits bei Aristoteles angelegten Vorgaben als Ausgangspunkte genommen hatten.

3.3 Strukturreform

Der strukturelle Aufbau von as-Sāwīs *Baṣā’ir* weist verschiedene auffällige Abweichungen von der traditionellen Einteilung des aristotelischen Organons auf, und auch die Kapiteleinteilung zeichnet sich durch einige auffallende Besonderheiten aus. Dies mag einer der Gründe sein, weshalb as-Sāwīs Werk von einzelnen Autoren gelegentlich als besonders „innovativ“⁴⁵¹ und gar als „unaristotelisch“ bezeichnet wurde, so etwa durch den bereits zitierten Hossein Ziai: „[...] the non-Aristotelian Persian logician ‘Umar b. Sahlān al-Sāwadžī [...]“ und kurz danach „Sāwadžī’s novel ideas concerning the reconstruction of the Aristotelian nine-book logical corpus of the *Organon* into more logically consistent divisions of semantics, formal logic and material logic had a major impact on al-Suhrawardī’s writings on logic“.⁴⁵² Im Anschluss an diese Äußerungen Ziais wird as-Sāwī dann beim Herausgeber von dessen *Muhtaṣar Siwān al-hikma* sogar zu „one of the outstanding critics of Aristotelian logic, and the first to include the discussion of definition and description in

⁴⁵⁰ Siehe dazu Hugonnard-Roche 1999.

⁴⁵¹ So etwa im Artikel in EIr, Bd. VIII: Art. „Ebn Sahlān“ (H. Ziai); ähnlich auch Walbridge 2000: 13: „[...] an innovative work of logic whose organization foreshadows certain aspects of Suhrawardī’s works“ und analog Walbridge 2005: 202.

⁴⁵² Siehe EJ², Bd. IX: Art. „Suhrawardī“ (H. Ziai).

semantics and not in material logic [...],“ worauf ein paar Zeilen später auch noch ein Einfluss as-Sāwīs auf as-Suhrawardī hervorgehoben wird: „al-Sāwī’s criticism of Aristotelian logic was to be followed by al-Suhrawardī, only to become one of the cornerstones of his philosophy [...].“⁴⁵³

Vor dem Hintergrund solcher Einschätzungen aus der Sekundärliteratur ist es erforderlich, den Aufbau von as-Sāwīs *Baṣā’ir* hier noch genauer zu analysieren und zu versuchen, dessen besondere Eigenheiten herauszuarbeiten und mit der vorangehenden Tradition in Beziehung zu setzen. Da die Autoren der soeben zitierten Einschätzungen für ihre verschiedenen Behauptungen weder konkrete Belegstellen aus as-Sāwīs Werk noch irgendwelche andere, überprüfbare Begründungen anführen, erübrigts sich indessen eine ausführliche Widerlegung ihrer Aussagen. Lediglich auf das Attribut „unaristotelisch“ muss hier kurz eingegangen werden, da es in verschiedener Hinsicht besonders unglücklich bzw. unangemessen ist. Zuerst einmal, weil as-Sāwī nirgends auf irgendeine bestimmte Äußerung des Aristoteles (sei es ablehnend oder zustimmend) ausdrücklich Bezug nimmt; vielmehr ist es so, dass Aristoteles in den *Baṣā’ir* schlicht nicht erwähnt wird; Aristoteles als philosophiehistorische Figur oder Autor spielt also für as-Sāwī in den *Baṣā’ir* gar keine Rolle, sodass es wenig sinnvoll ist, ihn zu einem Anti-Aristoteliker machen zu wollen. Und zweitens ist es ohnehin fraglich, was mit dem Attribut „unaristotelisch“ überhaupt gemeint sein soll. Bereits die Schüler und ersten Aristoteles-Nachfolger wie Eudemos und Theophrast haben aristotelische Werke redigiert und eigene Ergänzungen und Anpassungen eingebracht, sodass man im Laufe der Zeit eher von der peripatetischen Schule sprach. Später kamen durch Autoren wie den Plotin-Schüler Porphyry und die spätantiken logischen Aristoteles-Kommentatoren der alexandrinischen Tradition auch zahlreiche neuplatonisch geprägte Elemente hinzu, sodass die islamische Welt Aristoteles geradezu in einem „neuplatonischen Gewand“ kennlernte; und im Rahmen der spätantiken logischen Aristoteles-Kommentare fanden dann durch die Auseinandersetzung mit der Logik der Stoiker – trotz zahlreicher Differenzen – auch vereinzelte stoische Elemente Einzug in die Beschäftigung mit Aristoteles.⁴⁵⁴ Und nicht zuletzt wurden auch ganze Werke, die eigentlich aus Material, das aus neuplatonischen Autoren exzerpiert wurde, in der islamischen Welt unter dem Namen des Aristoteles verbreitet, wie es etwa bei der *Theologie des Aristoteles*⁴⁵⁵ oder dem *Liber de causis*⁴⁵⁶ der Fall war. Die Grenzen des Aristotelismus sind also nicht so scharf umrissen, wie einige Autoren dies offenbar meinen;

453 So Kartanegara in as-Sāwī, *Mukhtaṣar Ṣiwan al-ḥikma*: 47 (Einleitung).

454 Siehe dazu z. B. Sorabji 2005: III 128–163, 250–259.

455 Siehe dazu SEP, Art. „The Theology of Aristotle“, <https://plato.stanford.edu/entries/theology-aristotle/> (P. Adamson) [Stand 31.07.2025].

456 Siehe dazu DPhA, Supplément: Art. „Le Liber de causis“ (C. D’Ancona/R.C. Taylor).

nur schon von daher ist es problematisch, wenn man versucht mit dem Attribut „unaristotelisch“ zu operieren, ohne genauer anzugeben, was darunter verstanden werden soll.

Und speziell in Bezug auf die Gruppe der logischen Schriften des Aristoteles kommt hinzu, dass die ursprüngliche Redaktion des *Organons*, wie sie von Andronikos von Rhodos im 1. Jh. v. Chr. erstellt wurde,⁴⁵⁷ aus lediglich sechs Werken bestand, nämlich *Kategorien*, *De Interpretatione*, *Analytica priora*, *Analytica posteriora*, *Topik* und *Sophistik*. Erst im Laufe der Zeit wurde diesem Korpus noch Porphyrs *Isagoge* als allgemeine Einleitung in die fünf *Prädikabilien* hinzugefügt, und insbesondere in den alexandrinischen Kommentaren wurden dann dem Ganzen noch die bereits oben angesprochenen *Prolegomena* vorangestellt. Ebenfalls in alexandrinischer Zeit wurden überdies im Anschluss an die *Sophistik* auch noch die beiden Werke des Aristoteles zur *Rhetorik*⁴⁵⁸ und zur *Poetik* angehängt, dies im Bestreben, den fünf verschiedenen Typen von Prämissen (apodiktisch, dialektisch, sophistisch, rhetorisch und poetisch) auch je eine eigene syllogistische Schlussform zuordnen zu können. Diese „Komplettierung“ erfolgte schrittweise, wie sich mit einem Blick auf die einzelnen Kommentatoren gut feststellen lässt: Während bei Ammonios der rhetorische und der poetische Schluss noch als „asyllogistisch“ eingestuft wurden, sind dann bei Elias diese beiden fest unter die „fünf syllogistischen Formen (εἰδη τῶν συλλογισμῶν)“ aufgenommen.⁴⁵⁹

Damit ergibt sich die in der folgenden Übersichtstabelle dargestellte, erweiterte Struktur des aristotelischen *Organon*, welche streng genommen ihrerseits bereits als „unaristotelisch“ bezeichnet werden müsste, da sie nun vier zusätzliche Werkteile umfasst, welche nicht Teil der ursprünglichen Redaktion des *Organons* waren; da aber das *Organon* selbst auch keine von Aristoteles persönlich gestaltete Zusammenstellung war, sondern eben auf einer Redaktion durch Andronikos beruhte, müsste dieses selbst bereits als nicht genuin „aristotelisch“ taxiert werden, was erst recht keinen Sinn machen würde.

alexandr. Komment.:	+	(<i>Prolegomena</i>)	(Gegenstand, Nutzen einer Wiss.)
Porphyri:	+	<i>Isagoge</i>	(Prädikabilien)
		<i>Kategorien</i>	(„Einzel-Termini“)
		<i>De Interpretatione</i>	(„Aussagen und ihre Eigenschaften“)

⁴⁵⁷ Zu Andronikos und seiner Redaktion des Corpus Aristotelicum siehe Moraux 1973–2001: I 45–95.

⁴⁵⁸ Zum Hinzukommen der *Rhetorik* zum *Organon* siehe Würsch 2005; auch Galston 1973: 2–7, 31–33.

⁴⁵⁹ Elias: *In Cat.*: 117; zum Ablauf der Entwicklung im Detail siehe Walzer 1962: 133–136.

	<i>Analytica priora</i>	(Schluss-Lehre/Syllogistik)
	<i>Analytica post.</i>	(Beweis-/Wissenschaftslehre)
	<i>Topik</i>	(Dialektik)
	<i>Sophistik</i>	(Fehlschlüsse)
Aristoteles:	+ <i>Rhetorik</i>	
Aristoteles:	+ <i>Poetik</i>	

Bei as-Sāwī lassen sich nun tatsächlich verschiedene Abweichungen von diesem Schema feststellen, auf die genauer eingegangen werden soll. Es handelt sich dabei in erster Linie um die folgenden Modifikationen:

- Weglassung der Werkteile zur *Topik*, der *Rhetorik* und der *Poetik*.
- Einschub eines eigenen, wenn auch kurzen Hauptkapitels zur Definition.
- Verschiebung der Behandlung der Konversion von Propositionen aus dem *Analytica priora*-Teil in den *De Interpretatione*-Teil.

Wichtig für die Beurteilung dieser Abweichungen ist nun, dass es sich dabei nicht um Modifikationen handelt, welche als eine völlig neuartige und eigenständige Innovation vonseiten as-Sāwī einzustufen sind. Vielmehr beruhen diese Änderungen in der einen oder anderen Form auf Vorgaben, welche sich schon bei Avicenna finden und damit auch ein Licht auf die Art und Weise werfen, wie Avicenna von as-Sāwī rezipiert wurde.

Dass im 11./12. Jahrhundert verschiedene Veränderungen in Bezug auf die Abfolge der einzelnen Teile des logischen Curriculums bzw. in Bezug auf die Struktur logischer Lehrwerke vorgenommen wurden, wird auch bei verschiedenen späteren Autoren ausdrücklich thematisiert. So lesen wir etwa in der *Muqaddima* des Ibn Ḥaldūn (gest. 1406):

[...] und Avicenna verfasste das *Kitāb as-Šifā'*, in welchem er alle sieben philosophischen Disziplinen⁴⁶⁰ erschöpfend behandelte. Danach folgten die Späteren (*al-muta'āḥhirūn*), veränderten das Fachvokabular der Logik und ergänzten die Betrachtung der fünf Universalia [d. h. die Diskussion der fünf Prädikabilien in der *Isagoge*] um deren Ertrag, nämlich um die Erörterung von Definition (*hadd*) und bestimmender Umschreibung (*rasm*), indem sie diese aus dem Buch über den Beweis (*Kitāb al-Burhān* = *An. post.*) dorthin verschoben. Weiter ließen sie den Teil mit den *Kategorien* weg, weil deren Betrachtung durch den Logiker lediglich in akzidenteller und nicht essentieller Weise erfolgt; dafür fügten sie dem *De Interpretatione*-Teil

⁴⁶⁰ Obwohl das *K. as-Šifā'* eigentlich vier große Hauptteile (Logik, Physik, Mathematik und Metaphysik) hat, kommt Ibn Ḥaldūn auf sieben, da er die vier mathematischen Teile einzeln zählt, also: Logik, Arithmetik, Geometrie, Astronomie, Musik, Physik, Metaphysik; siehe Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*: 379; engl. Übers. in Rosenthal 1967: III 112.

(*Kitāb al-Ibāra*) noch die Besprechung der Konversion (*'aks*) (von Propositionen) an, weil das etwas ist, das in gewisser Weise an die Behandlung der Propositionen (*qaḍāyā*) anschließt. Danach behandelten sie den Syllogismus auf generelle Weise, insofern er gültige Konklusionen zu gegebenen Problemsätzen liefert (*min haytu intāqīhi li-l-matālib*), aber nicht mehr hinsichtlich eines materiellen Gehaltes (*lā bi-hasab mādда*); und sie verzichteten folglich auf dessen Behandlung im Hinblick auf den materiellen Gehalt, also auf die fünf Bücher zur Apodiktik (*Burhān*), zur Dialektik (*Ǧadal*), zur Rhetorik (*Hiṭāba*), zur Poetik (*Ši'r*) und zur Sophistik (*Safsāṭa*), und lediglich vereinzelt gingen einige noch sporadisch auf diese Themen ein.⁴⁶¹

Manches, was Ibn Ḥaldūn hier beschreibt, finden wir tatsächlich bei as-Sāwī in dieser Form vor; allerdings besteht in Bezug auf die Schilderung ein gewisser Präzisierungs- und Korrektur-Bedarf. Zutreffend in Bezug auf as-Sāwī ist zunächst, dass sich bei ihm in der Tat eine ausführliche Besprechung von Definition und Umschreibung im vorderen Teil des Werks findet; allerdings wird diese nicht unmittelbar im Anschluss an den *Prädikabilien*-Teil eingefügt, sondern erst nach dem *Kategorien*-Kapitel zwischen diesem und dem anschließenden *Ibāra*-Kapitel, und zwar als eigener kleiner Hauptteil (*Baṣā'ir* Kap. 2.1–2.2). Weiter zutreffend ist, dass bei as-Sāwī die Besprechung der Konversion von Propositionen bereits im *Ibāra*-Teil erfolgt und nicht erst im *Qiyās*-Teil. Von den hinteren Teilen des erweiterten Organons werden bei as-Sāwī die Teile zur Topik (*Ǧadal*), Rhetorik (*Hiṭāba*) und Poetik (*Ši'r*) weggelassen, wohingegen die Apodiktik (*Burhān*) und – zumindest kurz – die Sophistik (*Muğālatāt*) durchaus besprochen werden. Und auch die zehn Kategorien (*Maqūlāt*) sind ebenfalls noch vorhanden, und sogar mit einem recht ausführlichen Kapitel.

Wie lassen sich nun die Diskrepanzen zwischen Ibn Ḥaldūns Bericht und dem Befund bei as-Sāwī erklären? Der Grund ist in der Verschiedenheit der einzelnen Werke Avicennas zu suchen, denn Ibn Ḥaldūn berücksichtigt für sein Resümee ausschließlich das *K. aš-Šifā'*, während er die Situation, wie sie sich in den restlichen Werken Avicennas zeigt, gänzlich außer Acht lässt; dieser Umstand wird deutlicher werden, wenn wir die von Ibn Ḥaldūn angesprochenen Punkte kurz einzeln durchgehen.⁴⁶²

- a) Die behauptete (weitgehende) spätere Weglassung der *Burhān*-, *Ǧadal*-, *Safsāṭa*-, *Hiṭāba*- und *Ši'r*-Teile: Einzig in seinem *K. aš-Šifā'* und in seinem Frühwerk *al-Ḥikma*

⁴⁶¹ Ibn Ḥaldūn, *Muqaddima*: 389; engl. Übers. in Rosenthal 1967: III 142.

⁴⁶² Bereits vor Ibn Ḥaldūn erwähnt auch at-Tūsi solche Veränderungen im Aufbau der Logikwerke, allerdings ohne sie explizit erst in die nach-avicennische Zeit zu datieren, sondern er spricht einfach von den „Späteren“ (*muta'ahhirān*), was insofern korrekter ist; siehe at-Tūsi, *Asās al-iqtibās*: 34 (zu den Kategorien), 158 (zur Konversion von Propositionen).

*al-‘arūdiyya*⁴⁶³ hat Avicenna alle diese fünf Teile noch als eigenständige und voll ausgearbeitete Traktate einbezogen; in den übrigen frühen Werken wie dem *Muhtaṣar awṣaṭ* und dem Logik-Teil des *K. an-Naḡāt* fehlen sie. Eine gewisse Mittelstellung kommt den beiden Kurz-Summen *‘Uyūn al-Hikma* und *K. al-Hidāya* zu (die beide wohl dem Anfang der mittleren Periode zuzuordnen sind),⁴⁶⁴ in ihnen finden sich noch kurze Abschnitte zu allen fünf Themen, allerdings in beiden Werken jeweils auf wenige Zeilen kondensiert. Nach dem *K. aš-Šifā’*, d. h. ab der späten Mittelperiode, findet sich dann in keinem Werk mehr ein *Hiṭaba-* oder *Šir-*Teil. Ein *Burhān*-Teil hingegen bleibt in sämtlichen Werken bis in die Spätzeit ein fester Bestandteil;⁴⁶⁵ allerdings ist auffallend, dass in den *Iṣārāt* der *Burhān*-Abschnitt auf lediglich etwa drei knappe Seiten verkürzt ist und nochmals etwas kompakter gestaltet ist als der ohnehin schon dichte Rest des Buches. Die sich schrittweise anbahnende, weitgehende Eliminierung der fünf „materiellen“ Teile der Syllogistik, ist also nicht erst „nach-avicennisch“ zu beobachten, sondern ist eine Entwicklung, sondern ist eine Entwicklung, die sich im Oeuvre Avicennas selbst bereits deutlich manifestiert.

- b) Der Verzicht auf die Behandlung der Kategorien: Eine eigene, detaillierte Behandlung der Kategorien im Rahmen der Logik finden wir bei Avicenna lediglich im frühen *Muhtaṣar awṣaṭ*⁴⁶⁶ und im *K. aš-Šifā’*; im *K. an-Naḡāt* wird ihnen im hinteren Teil zumindest ein kurzer Paragraph gewidmet, und in den beiden Kurz-Summen (*‘Uyūn al-hikma* und *al-Hidāya*) werden sie zwar auch noch erwähnt, aber wiederum nur auf wenigen Zeilen kurz abgehandelt. Nach dem *K. aš-Šifā’* verzichtet Avicenna aber ganz auf die Behandlung der Kategorien im Rahmen der Logik, da er bereits im *K. aš-Šifā’* ausdrücklich erwähnt, dass die Kategorien eigentlich in den Bereich der Metaphysik gehören würden. Es ist in diesem Zusammenhang daher bemerkenswert, dass as-Ṣawī in seiner Abhandlung der Behandlung der Kategorien so viel Beachtung schenkt.
- c) Das Vorziehen der Regeln für die Konversion (‘aks) von Propositionen in den *Ibāra*-Teil: Auch für diesen Aspekt zeigt sich ein ähnliches Bild wie bei den vorhergehenden Punkten; jedoch gilt es hier ebenso, dass die Situation in Bezug auf die

⁴⁶³ Die *Rhetorik* und die *Poetik* aus *al-Hikma al-‘arūdiyya* (auch u.d.T. *Kitāb al-maġmū’*) wurden schon vor längerer Zeit von Muḥammad Salim Sālim beide separat ediert (1950 und 1969), da es sich bei diesen beiden Teilen um die besterhaltenen und vollständigsten Teile des als Unikat vorliegenden Manuskripts (Hs. Uppsala 364) handelt.

⁴⁶⁴ Vgl. dazu Gutas 2014: 419–420.

⁴⁶⁵ Zumindest soweit sich dies anhand des Erhaltungsgrades beurteilen lässt; bei den *Maṣriqiyān* reicht der erhaltene Teil lediglich bis gegen Ende des *al-Ibāra*-Teils; Gutas geht jedoch tendenziell vom Vorhandensein eines *Burhan*-Teils auch in diesem Werk aus, vgl. Gutas 2000: 168.

⁴⁶⁶ Siehe dazu Kalbarczyk 2012; ob auch die *Hikma ‘arūdiyya* einen Kategorien-Teil enthielt, kann nicht gesagt werden, da in dem Manuskript der betreffende Teil nicht erhalten ist.

verschiedenen avicennischen Werken zu unterscheiden ist. Im frühen *Muhtasar awsat* und im *K. aš-Šifā'* wird die Konversion noch analog wie bei Aristoteles erst im *Qiyās*-Traktat behandelt, der vorangehende *Tbāra*-Traktat endet in beiden Werken noch mit der Besprechung der Kontradiktion (*tanāqud*). Die spätere Verschiebung des Ortes für die Behandlung der Konversion begünstigt haben mag der Umstand, dass Avicenna bei einigen Werken ganz auf eine Grobeinteilung nach den einzelnen Büchern des *Organons* verzichtet, so etwa im Logik-Teil des *K. an-Nağāt*, welches lediglich in 150 einzelne Abschnitte (*fasl*) eingeteilt ist, ohne noch eine übergeordnete Kapitel-Struktur aufzuweisen; die beiden anderen Teile des *K. an-Nağāt*, d. h. der Physik- und der Metaphysik-Teil verfügen dann jedoch wieder über eine solche Grobstruktur, welche die einzelnen kleineren Abschnitte zusätzlich in Traktate (*maqālāt*) gliedert. Auch beim *Dānišnāma* besteht die Gliederung der Logik lediglich in 36 Abschnitten, ohne eine weitere übergeordnete Grobeinteilung. Dadurch rücken die zwei Kapitel zur Kontradiktion (ursprünglich am Ende des *Tbāra*-Teils) und zur Konversion (ursprünglich als Vorbereitung für die Darstellung der Syllogismen am Anfang des *Qiyās*-Teils) unweigerlich sehr nahe zusammen, zumal es sich bei beiden Kapiteln um die Untersuchung von Regeln für den Umgang beim Umformen von Propositionen handelt. So ergibt sich sowohl formal als auch inhaltlich der Transfer der Behandlung der Konversion in den *Tbāra*-Teil, wie es dann im *K. al-Hidāya* und in den *Iṣārāt* der Fall ist. Auch hier ist also festzustellen, dass das, was Ibn Ḥaldūn als nach-avicennische Entwicklung diagnostiziert, sich sehr deutlich bereits bei Avicenna findet, allerdings unter der Voraussetzung, dass auch die nach dem *K. aš-Šifā'* entstandenen Werke in die Betrachtung einbezogen werden.

d) Ort der Behandlung der Definition: Das Vorbild für den Einschub der Behandlung von Definition und Umschreibung vor den Anfang der Besprechung der Propositionen findet sich in dieser Form in Avicennas *Iṣārāt*. Hier lässt Avicenna nach dem *Nahg* 1⁴⁶⁷ mit einigen Vorbemerkungen und verschiedenen Elementen, die an den Anfang des *Madḥal* des *K. aš-Šifā'* angelehnt sind, einen *Nahg* 2 folgen, in dessen erster Hälfte die fünf Prädikabilien besprochen werden und in dessen zweiter Hälfte dann Definition und Umschreibung erläutert werden, gefolgt von einigen Hinweisen dazu, welche Fehler sich bei der Bildung von Definition und Umschreibung ergeben können. Dies ist exakt die Struktur, die sich dann auch bei as-Sāwī findet; bei seinem Hauptkapitel 2.1–2.2 handelt es sich also um eine relativ genaue Entsprechung zum *Nahg* 2 von Avicennas *Iṣārāt*. Während as-Sāwī in den *Baṣā’ir* ansonsten eine betonte Zurückhaltung gegenüber den *Iṣārāt* an den Tag

⁴⁶⁷ Der Ausdruck *nahg* (wörtl. Weg, Vorgehensweise, Methode) wird von Avicenna im Logik-Teil der *Iṣārāt* als Titelbezeichnung für die einzelnen Kapitel verwendet; vgl. dazu und zur Übersetzung des Ausdrucks die Erklärung in Goichon 1999: 79, Anm. 1.

legt, haben wir es hier nun mit einer Passage zu tun, die sich ziemlich direkt an den *Isārāt* orientiert, sowohl in Bezug auf den Ort innerhalb des Werkverlaufes, als auch in thematischer Hinsicht, allerdings mit einem gewissen Twist, wie wir noch sehen werden.

In Bezug auf diese Modifikation in der Abfolge der Behandlung der einzelnen thematischen Abschnitte ist jetzt auch nochmals auf den von Ibn Ḥaldūn erwähnten „Neuerungs-Charakter“ gegenüber der früheren, an Aristoteles ausgerichteten Abfolge einzugehen: Ibn Ḥaldūn sagte ja, dass sich der eigentliche Ort für die Behandlung der Definition bei Aristoteles in den *Analytica posteriora* befände. Nun ist es zwar richtig, dass im zweiten Buch der *An. post.* in den Kapiteln 3–10 über die Definition und deren Verhältnis zum apodiktischen Beweis gehandelt wird; allerdings ist dies keineswegs die einzige Stelle, wo das Thema ‚Definition‘ im Rahmen des *Organons* von Bedeutung ist. Insbesondere in der aristotelischen *Topik* spielt auch die Definition eine zentrale Rolle, und zwar insofern, als ursprünglich bei Aristoteles noch vier Prädikabilien (Definition, Genus, Proprium und Akzidens) und nicht wie später seit Porphyri üblich deren fünf (Genus, Spezies, Differenz, Proprium und Akzidens) diskutiert werden.⁴⁶⁸ Obwohl die Definition bei Porphyri dann terminologisch nicht mehr unter die fünf Prädikabilien gezählt wird, ist es aber dennoch evident, dass in der *Isagoge* die Besprechung der Prädikabilien vor allem auch mit Blick auf die korrekte Bildung von Definitionen erfolgt, wie Porphyri bereits im ersten Abschnitt der *Isagoge* unterstreicht.⁴⁶⁹ Und nicht zuletzt auch in den der *Isagoge* vorangestellten Prolegomena wird der Behandlung der Definition und ihrer Regeln als Vorbereitung für die Besprechung der sechs klassischen Definitionen der Philosophie große Beachtung geschenkt.⁴⁷⁰ Aus all diesen Hinweisen ersehen wir, dass der Besprechung der Definition in vielen Texten des erweiterten *Organons*, aber insbesondere in den ersten Teilen ein wichtiger Platz zukommt. Indem Avicenna sich in den *Isārāt* dafür entscheidet, der Definition und der Umschreibung im *Nahg* 2 im Anschluss an die Prädikabilien-Abschnitte eine eigene Besprechung zu widmen, greift er in die traditionelle Abfolge der thematischen Einheiten des *Organons* ein und gibt seinem Text eine von der klassischen Abfolge abweichende Struktur. Dies ist jedoch nicht als eigentlicher Bruch mit der aristotelischen Tradition anzusehen, vielmehr geht er von bereits darin vorhandenen inhaltlichen Vorgaben aus und fasst diese zu einem eigenen thematischen Komplex zusammen, d. h. er bündelt die im Organon an mehreren Orten verteilte Diskussion der Definition in einer eigenen thematischen Einheit. Es handelt sich somit also

⁴⁶⁸ Aristoteles: *Top.* I 4, 101b25; zur Vierer- und Fünfer-Klassifizierung bei Aristoteles und Porphyri siehe Barnes 2003: 28–32.

⁴⁶⁹ Porphyri, *Isagoge*: 1.

⁴⁷⁰ Siehe im Detail dazu Hein 1985: 72–81.

auch hier eher um die Akzentuierung und Weiterentwicklung von bereits vorhandenen Ansätzen als um eine Abkehr von der aristotelischen Tradition.

Damit sind zwei Punkte klargeworden. Erstens: as-Sāwī folgt im Großen und Ganzen Avicenna, dies allerdings mit einem selektiven Vorgehen; das bedeutet, er entschiedet sich je nach Situation, an welchen Grundtexten er sich orientiert, und manchmal führt er dabei auch Inhalte aus mehr als einem Werk zusammen. Allerdings macht as-Sāwī dies weitgehend stillschweigend und äußert sich im Einzelfall kaum je dazu, weshalb er sich an einer bestimmten Stelle so oder anders entscheidet. Lediglich an einigen vereinzelten Stellen thematisiert er die Gründe für seine Entscheidung; für den Fall des Kapitels zu den Kategorien soll dies nachfolgend noch genauer behandelt werden.

Und zweitens: Es besteht kein Anlass dafür, die Struktur der *Basā’ir* als „unaristotelisch“ zu bezeichnen, da – wie in den vorangegangenen Abschnitten dargestellt – der Bezugspunkt für as-Sāwī in erster Linie bei Avicenna liegt, welcher selbst wiederum trotz verschiedenen Umstrukturierungen und neuen Ansätzen im Grunde die aristotelische Tradition weiterführt; zudem spricht sich as-Sāwī nirgends ausdrücklich gegen Aristoteles aus, sondern höchstens ab und zu gegen Avicenna, und auch in diesen Fällen lediglich gegen eine Position, die mit einem bestimmten Werk (als in Opposition zu anderen avicennischen Werken stehend) in Verbindung gebracht wird, und nicht in genereller Weise.

3.4 Kategorien

Bereits in der Antike gaben die zehn aristotelischen Kategorien Anlass zu berühmten Streitfragen. Die Diskussionen drehten sich vor allem um die Fragen, inwiefern die von Aristoteles vorgelegte Liste und die Auswahl der darin genannten Kategorien gerechtfertigt ist, ob die Zehnzahl abschließend zu verstehen sei und nicht einzelne Positionen daraus gestrichen oder andere ergänzt werden müssten; und schließlich ganz radikal, ob nicht sowieso eine ganz andere Auswahl getroffen werden müsste. Zudem war die Frage umstritten, in welche Disziplin die Behandlung der Kategorien eigentlich gehöre, ob in die Logik oder in die Metaphysik, und generell, ob sich die Kategorien nun auf Worte, Gedanken oder Dinge beziehen würden.⁴⁷¹

Avicenna behandelt all diese Fragen ausführlich im *Maqūlāt*-Teil des *K. as-Šifā’*.⁴⁷² Auch er ist der Meinung, dass die Besprechung der Kategorien eigentlich in die

⁴⁷¹ Siehe zu diesen Diskussionen z. B. Sorabji 2005: III 56–125.

⁴⁷² Siehe allgemein dazu Bäck 2016: i–xxviii.

Metaphysik und teilweise in die Psychologie gehören würde und die Zehnzahl der Kategorien nicht bewiesen werden könne, weil es sich lediglich um eine mehr oder weniger willkürliche Festsetzung durch Aristoteles handle; auch habe die Besprechung der Kategorien eigentlich keinen Nutzen für das Erlernen der Logik. Wenn er dem *K. as-Šifā'* nun trotzdem einen Traktat dazu befüge, sei es in erster Linie, weil er *nolens volens* dem Vorgehen und dem Usus der früheren Philosophen folge.⁴⁷³ Aufgrund dieser Beurteilung ist es nicht weiter verwunderlich, dass Avicenna, wie bereits oben erwähnt,⁴⁷⁴ einzig noch im *Muhtaṣar awsat* und ganz kurz im *K. an-Naḡāt* eine Darstellung der Kategorien vornimmt und ansonsten auf eine Behandlung der Kategorien im Rahmen der Logik verzichtet.

Vor diesem Hintergrund erscheint es auf dem ersten Blick etwas erstaunlich, dass as-Sāwī der Besprechung der zehn Kategorien in seinem Kompendium ein eigenes und zudem mit zwanzig Seiten recht ausführliches Kapitel widmet und sogar die (meist als nicht genuin aristotelisch angesehenen) Abschnitte zu den Postprädikamenten hinzunimmt, in denen das Gegensätzliche, das Nachhereige und Vorhereige sowie einige kurze Abschnitte zur Bewegung besprochen werden.⁴⁷⁵ Zwar stellt er in Übereinstimmung mit Avicenna fest, dass die Zehnzahl der Kategorien im Rahmen der Logik nicht bewiesen werden könne und das meiste in diesem Kapitel erst einmal als gegeben akzeptiert werden müsse ('alā sabīl al-waḍ' wa-t-taslim), fügt dann aber mit einem positiveren Grundton als Avicenna noch hinzu, dass dies eben erst im Rahmen der universalen Wissenschaften (*al-‘ulūm al-kulliyā*) geschehen könne; um gleich anschließend noch zu ergänzen, was unter „universaler Wissenschaft“ (*ilm kullī*) zu verstehen ist, nämlich die Metaphysik (*ilm mā ba‘da t-ṭabī‘a*).⁴⁷⁶ Darüber hinaus weist as-Sāwī aber noch auf einen weiteren Umstand hin, weshalb er nicht auf die Behandlung der Kategorien verzichtet, nämlich wegen deren didaktischem Nutzen: „Das Erfassen von Regeln losgelöst von (konkreten) materiellen Inhalten oder Beispielen (*muğarrad ‘an al-mawādd wa-l-amṭila*) kann sich für Ungeübte als sehr schwierig erweisen“.⁴⁷⁷ Es macht also den Anschein, dass sich as-Sāwī bewusst aus didaktischen Überlegungen dazu entschieden hat, die Kategorien in sein Kompendium aufzunehmen.

⁴⁷³ Avicenna, *Šifā'*, *Maqūlāt*, I 1: 3–8.

⁴⁷⁴ Siehe *supra* S. 139.

⁴⁷⁵ as-Sāwī, *Baṣdīr*: 17–38 (Kap. 1.2.1–1.2.12).

⁴⁷⁶ *ibid.* 18; der Ausdruck *ilm kullī* wird von Avicenna in *Maṣriqiyīn* als Bezeichnung für die Metaphysik verwendet. Dass auch as-Sāwī diesen Ausdruck hier verwendet, könnte allenfalls ein Hinweis auf eine Beeinflussung durch al-Lawkarī sein, der seine Metaphysik unterteilt in „Universalwissenschaft“ (*ilm kullī*) und „Lehre von der göttlichen Souveränität“ (*rubūbiyyāt*).

⁴⁷⁷ *ibid.* (auf diesen Aspekt bei as-Sāwī wurde *supra* S. 89 bereits schon kurz hingewiesen).

Die Behandlung der Kategorien in den *Baṣā’ir* ist für uns aber auch noch aus einem weiteren Grund von Interesse, und zwar aufgrund der Rezeptionsgeschichte der *Baṣā’ir*. Denn die in der Sekundärliteratur bei weitem häufigste Erwähnung as-Sāwīs steht in Zusammenhang mit einem Zitat as-Suhrawardīs in seinem Werk *al-Mašāri‘ wa-l-muṭārahāt*, das wie folgt lautet: „Nachdem wir die bekannten Kategorien in unserem Buch *at-Talwīḥāt* auf fünf reduziert hatten, fanden wir nachher an einer gewissen Stelle beim Autor der *Baṣā’ir* (*fi mawdī‘in li-ṣāḥib al-Baṣā’ir*), dass sie dort auf vier reduziert werden, nämlich auf Substanz (*ḡawhar*), Quantität (*kam*), Qualität (*kayf*) und Beziehung (*nisba*). [...]“ und etwas Analoges lesen wir auch in seinem Werk *al-Muqāwamāt* mit Angabe derselben Vierergruppe (*ḡawhar; kam, kayf, nisba*), die sich bei as-Sāwī angeblich an „an irgendeiner Stelle“ (*fi ba‘d al-mawādī*) finde.⁴⁷⁸ Diese Passagen wurden jeweils als Beleg beigezogen, wenn es darum ging, den Einfluss, den as-Sāwī auf as-Suhrawardī hatte, zu belegen. Das Problem dabei ist, dass as-Sāwī sowohl in den *Baṣā’ir* als auch in der persischen „*Tabṣira*“ sämtliche zehn Kategorien eigens bespricht, und zwar in ganz analoger Weise, wie dies auch bei Avicenna im *K. as-Śifā’* der Fall ist;⁴⁷⁹ während in seiner arabischen *Tabṣira* die Behandlung der Kategorien hingegen ganz entfällt. Daher stellt sich die Frage, wie diese Aussagen as-Suhrawardīs einzuordnen sind. Um einen Fehler in der Überlieferung von as-Suhrawardīs Textes kann es sich schwerlich handeln, da sich die Zuschreibung an zwei verschiedenen Stellen in zwei verschiedenen Werken findet. Die nächstliegende Lösung, die sich am Ende allerdings wohl als allzu trivial erweisen dürfte, wäre die folgende: as-Sāwī bespricht in den *Baṣā’ir* lediglich die vier ersten Kategorien in einem eigenen Kapitel, die restlichen sechs fasst er zu einem einzigen Kapitel zusammen und bespricht diese verbleibenden Kategorien darin jeweils nur relativ kurz. Bei einer flüchtigen Durchsicht des Werks könnte es einem Leser daher so erscheinen, wie wenn as-Sāwī nur die vier ersten Kategorien Substanz, Quantität, Qualität und Relation besprechen würde; was allerdings voraussetzen würde, dass as-Suhrawardī as-Sāwīs *Baṣā’ir* nur äußerst oberflächlich studiert hätte. Eine andere Möglichkeit wäre es, dass as-Suhrawardī die *Baṣā’ir* anhand eines unvollständigen Textes studiert hat, in welchem der Abschnitt mit den restlichen sechs Kategorien aus irgendwelchen Gründen nicht enthalten war. Ebenfalls denkbar wäre es, dass as-Suhrawardī einfach etwas behauptet, das ihm gerade opportun erscheint, ohne jemals einen

⁴⁷⁸ Suhrawardi, *Opera metaphysica et mystica*: I 146 (*at-Talwīḥāt*); 278 (*al-Mašāri‘ wa-l-muṭārahāt*).

⁴⁷⁹ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 23–38 und „*Tabṣira*“: 17–19. Zudem verwendet as-Sāwī für die Bezeichnung der Kategorie der Relation in beiden Werken den dafür üblichen arabischen Terminus *idāfa* (und nicht wie bei as-Suhrawardī erwähnt *nisba*); lediglich in der persischen „*Tabṣira*“ taucht der Ausdruck *nisba* in einer umschreibenden Erklärung im entsprechenden Abschnitt (S. 17) einmal auf („*ḥālatist ki čīzī-rā buwad bi-sabab būdan-i čīzī dīgar ki in-rā bā-way nisbat kūnand*“).

tatsächlichen Beleg dafür gesehen zu haben; dies wäre allerdings ziemlich riskant, da as-Sāwīs *Baṣā’ir* in der zweiten Hälfte des 12. Jh. – soweit wir dies beurteilen können – bereits recht verbreitet war und offenbar besonders gern als Unterrichtswerk verwendet wurde, sodass as-Suhrawardī relativ bald hätte damit rechnen müssen, dass eine mit dem tatsächlichen Werk unvereinbare Behauptung rasch erkannt worden wäre. Eine weitere Möglichkeit besteht darin, dass as-Suhrawardī gar nicht von den *Baṣā’ir*, sondern von einem anderen Text as-Sāwīs spricht; dies liegt im Bereich des Möglichen, da as-Suhrawardī wörtlich sagt, dass er es „an irgendeiner Stelle des Autors der *Baṣā’ir*“ gelesen habe, und damit könnte in der Tat auch eine weiteres Werk des Autors der *Baṣā’ir* gemeint sein, das wir bisher nicht kennen und das womöglich auch gar nicht mehr erhalten ist.⁴⁸⁰ Eine ähnliche Möglichkeit wäre, dass as-Suhrawardī sich tatsächlich erinnert, bei früherer Gelegenheit eine solche Stelle in einem Logikwerk irgendeines Autors einmal gelesen zu haben, und sie dann bloß irrtümlich mit unserem as-Sāwī in Verbindung bringt. Allenfalls denkbar wäre schließlich auch, dass der Verweis auf eine Stelle in einem nicht näher bestimmten und somit unidentifizierbaren Werk eine bewusste Strategie darstellt: Denn da es im Laufe des 12. Jh. – wie wir aufgrund al-Bayhaqīs Bericht wissen – hinlänglich bekannt war, dass ein großer Teil von as-Sāwīs Schriften nach seinem Tod Opfer von Flammen geworden waren, kann der Verweis auf ein dem übrigen Publikum ansonsten unbekanntes Werk auch dazu verwendet werden, um einen beliebigen Sachverhalt unter Berufung auf eine bekannte Autorität einfach behaupten zu können, da niemand anders das angebliche Werk konsultieren und die Behauptung auf ihre Richtigkeit überprüfen kann. Die Klärung dieser Fragen kann im Rahmen der vorliegenden Arbeit nicht geleistet werden; sie sei daher der zukünftigen as-Suhrawardī-Forschung anheimgestellt. Für unseren Kontext wichtig ist jedenfalls, dass as-Sāwī analog zur Darstellung Avicennas im *K. aš-Šifā’* die Kategorien in ihrer vollständigen Zehnzahl behandelt.

Als letzter Punkt sei in diesem Kapitel noch ein weiterer Grund besprochen, der für as-Sāwī möglicherweise als Motivation gedient haben könnte, um die Kategorien in seinem logischen Kompendium beizubehalten. Es handelt sich dabei um die Verquickung von Logik und Metaphysik. Auf die Bedeutung dieser Thematik hat insbesondere Amos Bertolacci in mehreren Arbeiten hingewiesen.⁴⁸¹ Er bezeichnet

480 Für eine solche Lösung votiert etwa Amin Beidokhti 2018: 395, Anm. 79. Abenteuerlich wird Amin Beidokhti dann allerdings mit einem zweiten Lösungsansatz, wenn er spekuliert, as-Suhrawardī könnte die von ihm beschriebene Aufzählung auch im Metaphysik-Teil der *Baṣā’ir* gefunden haben, der allerdings verloren sei („in the metaphysics of *Baṣā’ir*, which is lost“), in welchem as-Sāwī die Kategorien eben auf andere Weise behandelt habe, allerdings ohne dass Amin Beidokhti erläutern würde, wie er darauf kommt, dass es zu den *Baṣā’ir* noch einen Metaphysikteil gebe.

481 Siehe Bertolacci 2006: 272–284 und Bertolacci 2011.

dies als „the Ontologization of Logic“; was bedeutet, dass bei Avicenna logische und metaphysische Fragestellungen auf vielfältige Weise miteinander verknüpft sind und aufeinander verweisen. Dazu gehören, dass a) logische Lehrsätze in der Metaphysik wieder aufgegriffen werden und dort ihre eigentliche Begründung erhalten, b) Lehren, die zwar *de facto* im Rahmen der Logik besprochen werden, aber *de iure* eigentlich in den Bereich der Metaphysik gehören, c) Themen, die sowohl in der Logik als auch in der Metaphysik zur Sprache kommen, wobei sich deren Behandlung lediglich geringfügig unterscheidet, und schließlich d) Lehren, die autonom sowohl in der Logik als auch in der Metaphysik behandelt werden, jedoch mit weitergehenden inhaltlichen oder formalen Modifikationen.⁴⁸²

Gerade die Kategorien bilden einen Themenbereich, für den diese beschriebene Verquickung besonders ausgeprägt ist. Allerdings könnte die Bezeichnung „Ontologization of Logic“ dahingehend verstanden werden, dass es sich dabei um einen Vorgang oder eine Tendenz handelt, die insbesondere für Avicenna charakteristisch ist, bzw. dass Avicenna als Urheber für eine solche Ontologisierung der Logik herausgestellt werden soll; dies wäre jedoch ein Irrtum. Logik und Metaphysik sind bereits seit ihren Ursprüngen bei Aristoteles auf vielfache Weise miteinander verwoben. Besonders treffend zusammengefasst wird dies etwa von Jochem Hennigfeld:

Für Aristoteles selbst ist die ursprünglich erschließende Kraft der Sprache unbestritten und so selbstverständlich, dass er gar nicht ausdrücklich darauf hinweist. Ein untrüglicher Beleg dafür ist die Kategorienchrift. Aristoteles nämlich legt die Grundweisen des Seins am Leitfaden des Sprechens (*legein*), des Ist-Sagens, dar. Diese Analyse des *logos* ist nicht ein willkürliches methodisches Vehikel, sondern: Die grundlegenden Seinsweisen der Dinge, die Aristoteles entdeckt, kommen erst im *logos* ans Licht. Insofern sind die Bereiche von Sein, Denken und Sagen gar nicht zu trennen. Sie entsprechen einander, sind aber nicht deckungsgleich.⁴⁸³

Nebst dem bereits erwähnten didaktischen Nutzen der Kategorien könnte diese vielfältige Verwobenheit von Logik und Metaphysik ein weiterer Grund für as-Sāwī sein, die Kategorien eben gerade nicht beiseite zu lassen. Denn sein Auftrag lautete ja lediglich, ein Logik-Kompendium für Naṣīraddin zu verfassen; als einem stark avicennisch geprägten Autor ist jedoch as-Sāwī das gegenseitige Aufeinander-Bezogensein von Logik und Metaphysik durchaus bewusst. Mit der Beibehaltung der Kategorien bietet sich ihm daher die Möglichkeit, in der Art eines Schlupfloches bereits in der Logik einige, wenn auch schwache, Vorwegnahmen von metaphysischen Themen einbeziehen zu können (im Gegensatz etwa zu al-Ğazālī, der in seinen logischen Einführungswerken nicht groß auf die Kategorienlehre eingehet).

⁴⁸² Siehe dazu Bertolacci 2011: 28–29.

⁴⁸³ Hennigfeld 1994: 102.

3.5 Von der aristotelischen Tradition abweichende Elemente bei as-Sāwī

Im Kapitel 3.3 wurde darzulegen versucht, weshalb es wenig sinnvoll ist, as-Sāwī als „un-aristotelischen“ Autor zu bezeichnen. Dies gilt es nun aber noch in einem bestimmten Sinne zu präzisieren. Denn auch wenn man as-Sāwī nicht als „un-aristotelisch“ bezeichnen kann, heißt das im Gegenzug noch nicht, dass er damit auch ein durch und durch rein aristotelischer Autor wäre, dessen Werk in allem mit Aristoteles konform wäre. Vielmehr ist es am angemessensten, ihn als einen „avicennischen“ Autor anzusehen, wie sich aus den vorangegangenen Erläuterungen gezeigt hat. Das heißt, für as-Sāwī hat bereits Avicenna die Funktion als zentrale Orientierungsfigur übernommen, die in der Zeit davor dem Aristoteles zukam. Da bei Avicenna zu einem großen Teil die aristotelische Tradition – allerdings unter zusätzlichen Einflüssen wie etwa dem Neuplatonismus – weiterwirkt, gilt dies in äquivalenter Weise auch für as-Sāwī. Das bedeutet demzufolge aber auch, dass es bei as-Sāwī durchaus Elemente geben kann, die nicht mit der aristotelischen Tradition konform sind. Dies kann einerseits darauf beruhen, dass bereits Avicenna einen von Aristoteles abweichenden Weg eingeschlagen hat, entweder ganz generell und in seinem gesamten Werk in derselben Weise, oder dann nur in einzelnen Werken, die darin von seinem übrigen Oeuvre abweichen; oder es ist möglich, dass as-Sāwī selbst eine von Avicenna und der früheren Tradition abweichende Position vertritt, die somit also als eigenständige Neuerung as-Sāwī anzusehen ist. Für diese beiden Fälle soll in diesem Kapitel je ein Beispiel besprochen werden.

3.5.1 Die Bestimmung der Definition

Als auffallendstes Merkmal am inhaltlichen Aufbau von as-Sāwīs *Baṣā’ir* ist oben bereits die dazwischengeschaltete *Maqāla* 2 zu Definition und Umschreibung genannt worden, die inhaltlich an die zweite Hälfte von *Nahğ* 2 des Logik-Teils von Avicennas *Išārāt* angelehnt ist. Der volle Titel von as-Sāwīs *Maqāla* 2 lautet: „Die Bestimmung der erklärenden Wortfolgen, die zu einem *taṣawwur* führt (*fi ta’rif al-aqwāl aš-ṣāriḥa al-muṣila ilā t-taṣawwur*)“. Sie enthält lediglich zwei Kapitel (*fann*). Der Titel des ersten Kapitels lautet: „Die Erklärung der (verschiedenen) Typen von dem, was einen *taṣawwur* erbringt (*fi bayān aṣnāf mā yufid at-taṣawwur*)“ (≈*Išārāt, Manṭiq*, 2.7–2.9) und der Titel des zweiten Kapitels lautet: „Über das Sich-in-Acht nehmen vor den Weisen des Fehlgehens bei Definition und Umschreibung (*fi t-taḥarruz ‘an wuġūḥ min al-ḥaṭa’ taqa’u fi l-ḥadd wa-r-rasm*)“ (≈*Išārāt, Manṭiq*, 2.10–2.11). Die mit nur zwei Kapiteln sehr kurze *Maqāla* 2, die dem, was einen *taṣawwur* erbringt, gewidmet ist, bildet sozusagen das Pendant

zur viel längeren *Maqāla* 3 mit fünf Kapiteln, in welcher dann „die Kombinationen, die zu einem *taṣdīq* führen (*at-taṣlīf al-muṣila ilā at-taṣdīq*)“ behandelt werden. Auch diese dritte *Maqāla*, in welcher *taṣdīq*-bildende Kombinationen besprochen werden, ist also dem neuen General-Paradigma *taṣawwur-taṣdīq* unterstellt, das insbesondere in den *Iṣārāt* (aber durchaus auch zum Teil schon in früheren Werken – bloß weniger strikt) als Strukturprinzip wirksam ist; ihre Unterteilung in die fünf Unterkapitel richtet sich dann allerdings wieder weitgehend nach der klassischen Einteilung des *Organons* (3.1 ≈ *De Int./Ibāra*; 3.2 ≈ *An. pr./Qiyās*; 3.3–3.4 ≈ *An. post./Burhān*; 3.5. ≈ *Soph. el./Muğālat*).

Nach einigen wenigen Vorbemerkungen und Begriffsklärungen beginnt as-Sāwī mit der Besprechung von Definition und Umschreibung, wobei er sich noch sehr nahe an der traditionellen Behandlung des Themas entlang bewegt:

Wisse, dass unter die Wortfolgen, die zu einem *taṣawwur* führen, sowohl das fällt, was man [1.] Definition (*ḥadd*) nennt, oder das, was man [2.] Umschreibung (*rasm*) nennt; oder dann das, was [3.] lediglich die Bedeutung des Namens in sprachlicher Hinsicht erklärt, worin aber wenig Gehalt liegt, denn der Untersuchende (*ṭālib*) begnügt sich dabei mit der Ersetzung eines Wortlautes durch einen anderen, welcher für ihn bekannter ist als der erste, wie z. B. die Ersetzung von *insān* durch *bašar* (beide: ‚Mensch‘) oder *layf* durch *asad* (beide: ‚Löwe‘). Definition und Umschreibung hingegen erfordern eine sorgfältige Erklärung; daher bilden diese beiden das eigentliche Thema (*maqṣūd*) dieses [zweiten] Hauptkapitels (*Maqāla*).

Beide gliedern sich in vollständige (*tāmm*) und unvollständige (*nāqis*). Die vollständige Definition ist diejenige Wortfolge, welche das Was-Sein von etwas bezeichnet (*al-qawl ad-dāl ‘alā l-māhiyya*). Daraus ersieht man, dass ein einzelner Wortlaut keine Definition sein kann, denn eine Wortfolge ist (identisch mit) etwas Zusammengesetztem; und ebenso ersieht man, dass es für das, was in seiner Realität (*haqīqa*) und in seinem Was-Sein keine Zusammensetzung aufweist, eben keine Definition geben kann. [...]⁴⁸⁴

Soweit folgt as-Sāwī also den früheren Bestimmungen der Definition, wie sie sich auch bei Avicenna und in der aristotelischen Tradition finden.⁴⁸⁵ bereits Aristoteles erklärte die Definition wie folgt: „Die Definition ist die (bestimmende) Rede, die das Was-Sein bezeichnet (όρισμός ἔστι λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων).“⁴⁸⁶ Ganz ähnlich findet sich eine äquivalente Erklärung dann auch bei Avicenna: „Die Definition ist die Wortfolge, welche das Was-Sein einer Sache bezeichnet (*al-ḥadd qawl dāl ‘alā māhiyyat aš-ṣay’*).“⁴⁸⁷ Doch im Anschluss an diese konventionelle Erklärung macht as-Sāwī eine unerwartete Wendung, indem er dazu übergeht, einen von der üblichen Erklärung abweichenden Vorschlag vorzubringen:

⁴⁸⁴ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 39.

⁴⁸⁵ Siehe dazu allgemein Hein 1985: 72–81.

⁴⁸⁶ Aristoteles: *Top.* VII 5, 154a32.

⁴⁸⁷ Avicenna, *Iṣārāt, Manṭiq*: 204.

[...] Und dies kann nur dann gelingen, wenn die Definition aus den konstituierenden Bestimmungen (*muqawwimāt*) der (zu definierenden) Sache zusammengesetzt ist. Wenn diese konstituierenden Bestimmungen nun Genera (*ağnās*) und Differenzen (*fusūl*) sind, so wird folglich die Definition aus Genus und Differenz zusammengesetzt sein; falls diese aber keine Genera und Differenzen sind, so wird die Definition aus einer bestimmten Menge aus ihnen zusammengesetzt sein, wie auch immer sie beschaffen sein mögen.

Jedoch hat der Vorzüglichste unter den Späteren (*afḍal al-muta'ahhirin*, d. h. Avicenna), in den *(Andeutungen und) Anweisungen (at-Tanbihāt)* als notwendig hingestellt, dass die Definition unweigerlich aus Genus und Differenz zusammengesetzt sein muss. Falls dies nun von ihm so gemeint sein sollte, dass es keine Zusammensetzung von konstituierenden Bestimmungen außer derjenigen aus Genera und Differenzen gebe, dann verhält sich dies nicht so (wie er es meint)!⁴⁸⁸

Damit spricht sich as-Sāwī nun nicht bloß gegen Avicenna aus, sondern im Grunde gegen die traditionelle Auffassung ganz generell, da in der aristotelischen Tradition davon ausgegangen wird, dass eine Definition eben aus dem nächstmöglichen Gattungsbegriff und den konstituierenden Differenzen gebildet werden muss (in der klassischen Formel der lateinischen Scholastik: *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*). Zudem vertritt Avicenna eine solche Auffassung nicht nur in den *Isārāt*, sondern auch in den meisten seiner übrigen Werke.⁴⁸⁹ Für seinen abweichenden Ansatz gibt as-Sāwī auch einige Beispiele an, die seine Kritik an der traditionellen Auffassung verständlich machen sollen:

Eine Sache kann auch aus einer Zusammensetzung (von etwas) mit einer für sie akzidentiellen Bestimmung bestehen, wobei beide in Bezug auf das (resultierende) Zusammengesetzte konstituierend sind, ohne dass es ein Genus oder eine Differenz wäre, wie etwa im Falle eines weißen Körpers qua weißen Körpers; für diesen sind „Körper“ und „weiß“ beides konstituierende Bestimmungen, ohne dass eines davon für ihn als ein Genus oder eine Differenz gelten kann. Ebenso ist das Stupsnasige (*al-aftas*) zusammengesetzt aus Nase (*al-anf*) und Konkavität (*at-taqīr*), und die Gerechtigkeit ist zusammengesetzt aus Rechtschaffenheit (*ifṭa*), Mut (*sāgā'a*) und Weisheit (*hikma*), ohne dass diese Zusammensetzung eine aus Genus und Differenz wäre.⁴⁹⁰

as-Sāwī plädiert hier also für eine Erweiterung des Bereiches von dem, was als „konstituierende Bestimmung (*muqawwim*)“ zugelassen ist, da die Beschränkung auf lediglich Genus und Differenz es nicht erlaubt, in sämtlichen auftretenden Fällen das zu Definierende adäquat zu erfassen. Mit dieser Position entfernt sich as-Sāwī tatsächlich ein rechtes Stück von der traditionellen Auffassung die besagt, dass eine vollständige/vollkommene Definition (ὅρισμὸς τέλειος/*hadd tāmm*) aus Genus und Differenz

⁴⁸⁸ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 39.

⁴⁸⁹ Siehe z. B. Avicenna, *Hudūd*: 10.

⁴⁹⁰ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 39.

bestehen muss. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine fundamentale Ablehnung oder Zurückweisung der althergebrachten Ansicht, da as-Sāwī durchaus die traditionelle Bildung der Definition aus Genus und Differenz akzeptiert, und dies vermutlich sogar für die meisten Fälle von Definitionen. Lediglich für diejenigen Fälle, in denen das zu Definierende nicht adäquat durch Genus und Differenz bestimmt werden kann, schlägt as-Sāwī eine Erweiterung des Definitionsverständnisses vor.

Damit bricht er sozusagen den rigiden Rahmen der dogmatisch erstarrten Definitions-Lehre der aristotelischen Tradition bis zu einem gewissen Grad auf zugunsten einer etwas dynamischeren Konzeption, die sich primär an den Erfordernissen orientiert, die sich aus konkreten problematischen Fällen – wie etwa des weißen Körpers qua weißen Körpers, oder der Gerechtigkeit – ergeben; er stellt somit in gewisser Weise der dogmatischen Tradition gebundenheit einen pragmatischen Lösungsansatz entgegen, der sich primär aus den Bedürfnissen der wissenschaftlichen Forschungstätigkeit ergibt.

Wichtig für unseren Zusammenhang ist nun aber, dass die Ausweitung des Definitionsverständnisses, für die as-Sāwī plädiert, nicht eine absolut neue und erstmalig vorgebrachte Ansicht ist, sondern dass wir sie in ganz ähnlicher Form bereits bei Avicenna finden, allerdings nur im Rahmen eines einzigen Werks, nämlich der (unvollständig erhaltenen) *Manṭiq al-maṣriqiyīn*. Es handelt sich dabei um dasjenige Werk, in dem sich Avicenna am stärksten und ganz bewusst von der „westlichen“ (d.h. griechisch geprägten bzw. Bagdader) Tradition entfernt.⁴⁹¹ Darin behandelt Avicenna im Anfangsteil ausführlich die verschiedenen Weisen des „Kenntlich-Machens (*ta’rif*; auch: erkennbar-machende Bestimmung, Determination)“. Im Rahmen der Diskussion der verschiedenen Weisen des Kenntlich-Machens bringt Avicenna Folgendes vor:

Die Kenntlich-Machung, welche zusammengesetzt ist aus konstituierenden Bestimmungen (*muqawwimāt*), ist das, was einer verifizierten Definition (*ḥadd muhaqqaq*) entspricht, sofern für uns (alle) Bedingungen für deren Anwendung (*śarā’iṭ naqūluhā*) vorhanden sind; und wenn sie zwar adäquat ist, aber einige Bedingungen nicht erfüllt sind, dann ist es eine unausgereifte Definition (*ḥadd hidāg*) oder eine Teil-Definition (*ğuz’ hadd’īn*). Und die Kenntlich-Machung, die nicht aus rein Konstituierendem besteht, ist das, was einer verifizierten Umschreibung (*rasm muhaqqaq*) entspricht, sofern für uns (alle) Bedingungen für ihre Vorbringung (*śarā’iṭ nūriduhā*) vorhanden sind; und wenn einige fehlen, dann ist es eine unausgereifte Umschreibung (*rasm hidāg*). Und jede adäquat zusammengesetzte Kenntlich-Machung (*ta’rif murakkab musāwin*) aus konstituierenden Bestimmungen ist eine vollständige Definition (*ḥadd tāmm*).⁴⁹²

⁴⁹¹ Siehe dazu ausführlich Gutas 2014: 35–41, 119–144.

⁴⁹² Avicena, *Maṣriqiyīn*: 30.

In diesem Abschnitt versteht Avicenna also das Konstituierende (*al-muqawwim*) als übergeordnetes Hauptkriterium für das Vorliegen einer vollständigen Definition; eine Bedingung, dass es sich dabei um ein Genus und eine Differenz handeln muss, wird nicht hinzugefügt. Damit haben wir also in dieser Passage eine Vorwegnahme der Überordnung des Konstituierenden über die ausschließlich aus Genus und Differenz gebildete Definition vorliegen, wie wir es dann in vergleichbarer Weise später eben auch bei as-Sāwī antreffen. Daher ist der Schluss naheliegend, dass as-Sāwī diese Darstellung Avicennas in den *Mašriqiyin* als Ausgangspunkt genommen hat und diese implizit als Grundlegung und Legitimierung für sein eigenes, breiter gefasstes Definitionsverständnis fruchtbar gemacht hat. Wir haben damit den Fall vor uns, dass as-Sāwī bewusst eine bestimmte (allerdings vereinzelte) Äußerung Avicennas herausgreift, um damit eine bestimmte (eigene) Position zu vertreten. Obwohl as-Sāwī also mit seiner Theorie der Definition einen über die vor-avicennische Tradition hinausgehenden und innovativen Ansatz vertritt, so ist auch hier weiterhin der Einfluss Avicennas deutlich wirksam, allerdings in Verbindung mit einer nicht zu vernachlässigenden Interpretationsleistung vonseiten as-Sāwīs, in deren Rahmen avicennische Positionen aus verschiedene Werken gegeneinander abgewogen werden und as-Sāwī sich schließlich bewusst für eine bestimmte (und in diesem Fall unkonventionelle) Auffassung entscheidet.

Der Umstand, dass Avicenna bezüglich der Definition in den *Mašriqiyin* eine von seinen anderen Schriften abweichende Position vertreten hat, wurde überdies auch noch von anderen Autoren bemerkt; so erklärt uns etwa Fahraddīn ar-Rāzī (gest. 1210) in seinem *Iṣārāt*-Kommentar:

Du musst wissen, dass seine Bemerkung „(die Definition) muss zwingend aus dem Genus und der Differenz zusammengesetzt sein“ eine berühmte (*mašhūr*; oder: allgemein anerkannte) Aussage darstellt; doch der Scheich [d. h. Avicenna] hat sie in seinem Werk *al-Ḥikma al-mašriqiyā* revidiert (*rağā'a 'anhu*: oder: widerrufen bzw. zurückgenommen).“⁴⁹³

Zum Abschluss dieses Kapitels sollte indessen noch angemerkt werden, dass auch in der aristotelischen Tradition die Vorgaben für die Definition nicht immer so rigide waren, wie das vielleicht auf den ersten Blick scheinen könnte. So werden

⁴⁹³ ar-Rāzī, *Šarḥ al-Iṣārāt*: I 108. Gutas datiert die *Mašriqiyin* auf etwa 1027–1029, also ein paar Jahre früher als die *Iṣārāt* (und begründet dies auch durchaus einleuchtend). Aufgrund der markanten Eigenständigkeit gegenüber der aristotelischen Schultradition, sowie der komplizierten Überlieferungsgeschichte des Textes (der um 1034 in weiten Teilen verloren ging) und auch aufgrund der Ausdrucksweise ar-Rāzīs (*rağā'a 'anhu*), könnte man sich aber durchaus fragen, ob *Manṭiq al-Mašriqiyin*, in der Form wie das Werk uns heute vorliegt, nicht allenfalls doch später verfasst worden sein könnte als die *Iṣārāt*. Meines Wissens gibt es bisher jedoch keine spezielle und detaillierte Untersuchung der *Manṭiq al-Mašriqiyin* in Bezug auf diese Problematik.

neben Genus und Differenz als allein zulässige Definitionsbestandteile etwa auch (insbesondere für den Bereich der Physik) Materie und Form erwähnt oder auch die Bestimmung vom zugrundeliegenden Gegenstand und dem Ziel her. Bei Autoren wie David werden diese dann aber auch wieder auf Genus und Differenz zurückgeführt, bei anderen Autoren wie etwa Johannes Damascenus fehlt dann aber eine solche Einschränkung. Daraus ist zu ersehen, dass bereits in der Tradition eine gewisse Flexibilität in dieser Frage vorhanden war.⁴⁹⁴

3.5.2 Eine Konfrontation mit der Tradition: Die Frage nach der Essentialität von männlich und weiblich

Während im Fall der Öffnung der Definition für weitere konstituierende Bestimmungen über Genus und Differenz hinaus noch ein Bezug auf einen Text Avicennas nachgewiesen werden konnte, gibt es bei as-Sāwī vereinzelt aber auch Elemente, die sich in dieser Form nicht auf eine Quelle bei Avicenna zurückführen lassen und die damit in einem gewissen Kontrast sowohl zu Avicenna als auch zur vorhergehenden philosophischen Tradition ganz allgemein stehen. Auf ein solches Beispiel soll hier nun noch näher eingegangen werden.

Im Kapitel 1.1.8 der *Baṣā’ir*, das die Referenz auf das Was-Sein (*ad-dāl’ alā al-māhiyya*) behandelt und das weitgehend auf Stoff aus den entsprechenden Kapiteln im *K. aš-Šifā’* und in den *Išārāt* aufbaut,⁴⁹⁵ kommt as-Sāwī gegen Ende auch auf das Verhältnis von Lebewesen-Sein (*hayawāniyya*) und Mensch-Sein (*insāniyya*) zum individuellen Menschen zu sprechen. Am Schluss dieses Abschnittes variiert as-Sāwī diese Besprechung dann durch die Hinzunahme zwei weiterer Beispiele:

„Und ich glaube (*a’taqidu*), dass das Verhältnis (*nisba*) des Männlich-Seins (*dukūra*) und des Weiblich-Sein (*unūṭa*) zum Mensch-Sein analog ist (*ka-nisba*) zum Verhältnis des Mensch-Seins zum Lebewesen-Sein. Denn ebenso wie beim Menschen eben genau dasselbe, was ihn zum Menschen macht auch das ist, was ihn zum Lebewesen macht und nicht ein anderer Grund (*sabab*), der seiner Materie akzidentiell hinzutreten würde, so macht ihn auch genau dasselbe zu einem männlichen Wesen (*dakar^{an}*), was ihn vorangehend schon zum Menschen gemacht hat (*mā taqaddama fa-ğā’alahu insān^{an}*). Seien wir bei diesem Beispiel einmal etwas undogmatisch (*fal-nusāmiḥ fī hādā l-miṭāl*) und gehen davon aus, dass das Männlich-Sein im Was-Sein von Zayd integriert sei, dann wäre die Antwort auf die Frage „Was ist er?“ eben „Er ist ein männlicher Mensch oder ein Mann“. Doch die Erforschung solcher Fragen ist nicht

⁴⁹⁴ David, *Proleg.*: 15–19; Johannes Damascenus, *Dialectica*: 69–71.

⁴⁹⁵ Avicenna, *Šifā’, Madḥāl*, I 7: 79–87 (Ed. Di Vincenzo); 37–41 (Ed. al-Qāhirah) und Avicenna, *Išārāt, Mantiq*: 174–186.

die Aufgabe des Logikers, sondern seine Aufgabe besteht vielmehr darin, ein zu befolgendes Regelwerk für bestimmte Beispiele festzulegen und dann methodisch vorzugehen.⁴⁹⁶

In dieser Passage deutet as-Sāwī also an, dass er davon ausgeht, dass dem Verhältnis des Männlich-Seins zum Mensch-Sein ein ebenso wesentlicher Charakter zukomme wie dem Verhältnis des Mensch-Seins zum Lebewesen-Sein, mit anderen Worten, dass das Männlich-Sein und das Weiblich-Sein einen ebenso essentiellen Charakter hätten wie das übergeordnete Mensch-Sein, das die Spezies Mensch bestimmt. Damit entfernt sich as-Sāwī nun tatsächlich in deutlicher Weise sowohl von der aristotelischen Tradition, als auch von Avicenna, denn beide vertreten die Ansicht, dass männlich und weiblich keine Art-Unterschiede sind und damit auch keine wesentlichen Merkmale. So sagte etwa Aristoteles im Rahmen der Erörterung dessen, was sich der Art nach – und damit eben wesentlich – unterscheidet und was sich nicht der Art nach unterscheidet:

Das Männliche und das Weibliche nun sind zwar eigentümliche Affektionen (*oikeῖα πάθη*) des Lebewesens, aber (eben gerade) nicht in Bezug auf das Wesen (*οὐσία*), sondern in der Materie und im Körper. Darum wird aus demselben Samen, je nachdem er eine bestimmte Affektion erleidet (*πάθον τι πάθος*), etwas Männliches oder etwas Weibliches.⁴⁹⁷

Aus diesem Ausschnitt wird sehr deutlich, dass für Aristoteles männlich und weiblich keine Unterschiedlichkeit der Spezies bedeuten, dass also männliche und weibliche Lebewesen zur gleichen Spezies gehören und sich daher in Bezug auf ihr Wesen (*οὐσία*) nicht unterscheiden.

Und ganz ähnlich äußert sich auch Avicenna, der männlich und weiblich nicht als Differenzen betrachtet, sondern als akzidentielle Folgebestimmungen (*lawāzim*):

[...] es handelt sich dabei um akzidentielle Folgebestimmungen ('awārid lāzima), ich meine damit etwa das Männlich-Sein (*dukūra*) und das Weiblich-Sein (*unūta*). [...]

Das Männlich-Sein und das Weiblich-Sein haben lediglich einen Einfluss auf den Zustand der Fortpflanzungsorgane; und die Fortpflanzung ist unweigerlich eine Angelegenheit, die dem Lebend-Sein (*hayāt*) nachgeordnet und akzidentell ist und die dem Lebend-Sein (erst) zukommt, nachdem es sich in Spezies-Form (*tanawwu'*) als etwas Konkretes realisiert hat.⁴⁹⁸

Die Abweichung as-Sāwīs von Aristoteles und Avicenna wird durch diese beiden kurzen Zitate bereits sehr deutlich. Die Intensität der Divergenz wird aber durch einige Faktoren wieder relativiert. Einerseits hat das Beispiel in Form dieses starken

⁴⁹⁶ as-Sāwī, *Baṣā'ir*: 13 (Kap. 1.1.8).

⁴⁹⁷ Aristoteles: *Met.* X 9, 1058b21.

⁴⁹⁸ Avicenna, *Šifā'*, *Ilāhiyyāt*, V 4: 170–172 (Ed. Marmura); 222–225 (Ed. al-Qāhira).

Widerspruchs zu den beiden Autoritäten einen außergewöhnlichen Charakter für as-Sāwī und stellt damit eine Art Sonderfall dar. Zudem macht die Bemerkung in ihrer Formulierung und der Stellung ganz am Schluss des Abschnittes eher den Eindruck einer Gelegenheitsüberlegung. Und schließlich schränkt as-Sāwī selbst durch seine Schlussbemerkung die Geltung seiner Überlegung wieder ein, indem er klarstellt, dass es sich dabei nicht um eine Frage handelt, die im Zuständigkeitsbereich einer logischen Abhandlung liegt. Dennoch bleibt festzustellen, dass wir hier tatsächlich ein Element vor uns haben, das man zurecht als „un-aristotelisch“ und in gleicher Weise „un-avicennisch“ bezeichnen kann.

3.6 Anpassungen zur Einbettung des Logik-Kompendiums in einen religiösen Diskurs

Bereits in Kapitel 3.2.1 hat sich gezeigt, dass as-Sāwī nicht nur allein Avicenna als Quelle für sein Logik-Kompendium benutzt hat, sondern auch bestimmte Elemente aus Werken al-Ġazālīs übernommen hat. Dies setzt sich im Verlauf der *Baṣā’ir* fort, indem bei genauerer Prüfung deutlich wird, dass as-Sāwī verschiedene Anpassungen vornimmt, die man als „Einbettung in einen religiösen Diskurs“ bezeichnen könnte, oder anders ausgedrückt, dass an gewissen Stellen einzelne Elemente aus einem anderen sprachlichen Register resp. einem anderen thematischen Kontext eingebaut werden. Um dies näher zu illustrieren, sollen dazu einige Beispiele vorgestellt und diskutiert werden.

3.6.1 Die Adaption von erläuternden Beispielen

a) Beispiel 1

Avicenna verwendet im *Isagoge*-Teil seiner Logik-Abhandlungen gerne zusammengesetzte Namensbildung, um zu erläutern, worin der Unterschied zwischen einem Einzelterminus (*lafz mufrad*) und einem zusammengesetzten Terminus (*lafz murakkab*) besteht. Avicenna benutzt zu diesem Zweck – vielleicht etwas überraschend – gerne den Namen ‘Abd aš-Šams (oder: ‘Abd Šams; wörtl.: Knecht der Sonne, ein vorislamischer arabischer Männername): „Ein Einzelterminus liegt dann vor, [...] wenn kein Teil von ihm [d. h. dem Terminus] auf einen (separaten) Teil des Designates (*al-ma’nā*) referiert, also wie wenn du sagst: ‘**Abd Šams**‘, sofern du damit den Personennamen (*ism laqab*) meinst und nicht einen ‚Knecht einer Sonne‘.“⁴⁹⁹

⁴⁹⁹ Avicenna, *Šifā*, *Madḥal*, I 5: 51–53 (Ed. Marmura); 25 (Ed. al-Qāhira). Und äquivalent auch Avicenna, *Mašriqiyyūn*: 11.

as-Sāwī verwendet an der äquivalenten Stelle hingegen den Namen ‘Abdallāh (Knecht Gottes): „Und in gleicher Weise gilt dies für den Namen **‘Abdallāh**, wenn er als Personenname gesetzt wurde und nicht als Beschreibung für jemanden in Relation mit der Knechtschaft zu Gott (*bi-l-idāfa ilā Allāh bi-l-‘ubūdiyya*).“⁵⁰⁰

Dies ist parallel zu den entsprechenden Stellen in al-Ğazālis *Maqāsid al-falāsifa*, wo auch der Name **‘Abdallāh** als Beispiel dient, während im *Mi'yār al-‘ilm* der Name ‘Abd al-Malik (Knecht des (göttlichen) Königs) verwendet wird.⁵⁰¹ Aber weshalb überhaupt diese Ersetzung und was für eine Relevanz kommt ihr zu? Bei dem von Avicenna gewählten Namens-Beispiel handelt es sich um einen dezidiert pagan konnotierten Namen, welcher auf die vorislamische Zeit zurückgeht und bei dem mit dem Bestandteil ‚Šams‘ die Sonne als Gottheit gemeint war; daher mutete ein solcher Name in orthodoxen oder generell religiösen Kreisen schlechthin unpassend an, und es ist nicht erstaunlich, dass al-Ğazālī diese Namensform durch einen gängigen islamischen Namen ersetzt hat. Dass auch bei as-Sāwī das pagan konnotierte Beispiel durch ein islamkonformes ersetzt wird, ist von daher wenig verwunderlich. Allerdings hat dieses Beispiel noch keine allzu große Aussagekraft, da auch Avicenna selbst gelegentlich an vergleichbaren Stellen den Namen ‘Abdallāh verwendet.⁵⁰²

b) Beispiel 2

Das zweite Beispiel stammt aus dem *De Int./Ibāra*-Teil, wo die verschiedenen Formen von Aussagesätzen bzw. Propositionen (*qađiyya*) besprochen werden. In diesem Zusammenhang werden auch die sogenannten metathetischen oder ‚verdrehten‘ Propositionen (*qađiyya ma'dūla*) besprochen, d. h. Sätze, bei denen das Prädikatsnomen durch einen negierenden Zusatz (im Deutschen etwa das Präfix ‚un-‘) ins Gegensätzliche verkehrt wird, also wie in den Sätzen „Die Hand ist sauber“ und als metathetische Form dazu „Die Hand ist un-sauber“ oder „Zayd ist sehend“ und „Zayd ist un-sehend“.⁵⁰³ Wichtig in diesem Zusammenhang ist, dass beide Satzformen als affirmativ (*mūğib*) zu gelten haben, während Sätze wie „Zayd ist nicht sehend“ und „Zayd ist nicht un-sehend“ beide als negierend (*sālib*) gelten. Problematisch wird die Sache, wenn es sich beim Subjekt des Satzes um etwas Nicht-Existierendes handelt, da einem Nicht-Existierenden nicht richtigerweise ein Prädikat affirmativ zugesprochen werden, sondern nur negierend abgesprochen werden kann. Avicenna benutzt zur Illustration der verschiedenen Fälle den blinden Maulwurf und den nicht-existierenden Phönix; für den Fall des nicht-existierenden

⁵⁰⁰ as-Sāwī, *Başā’ir*: 7 (Kap. 1.1.1).

⁵⁰¹ al-Ğazālī, *Maqāsid*: 16 und *Mi'yār al-‘ilm*: 49.

⁵⁰² Avicenna, *Iśarāt, Mantiq*: 143 (Kap. 1.7).

⁵⁰³ Zum Begriff ‚metathetisch‘ siehe ausführlich Zimmermann 1981: lxiii–lxv und Anm. 1.

Phönix lautet Avicennas Beispiel im *K. an-Nağāt* wie folgt: „Es ist richtig zu sagen: ‚Der **Phönix** (*al-anqā*) ist nicht sehend (*laysa huwa baṣīr^{an}*)‘, hingegen ist es nicht richtig zu sagen: ‚Der Phönix ist un-sehend (*huwa ḡayr baṣīrⁱⁿ*)‘.“⁵⁰⁴

Bei as-Sāwī hingegen wird das Beispiel folgendermaßen modifiziert: „Es ist richtig zu sagen (*yaṣiḥḥu*): ‚Der **Teilhaber Gottes** (*šarīk Allāh*) ist nicht sehend (*laysa huwa baṣīr^{an}*)‘ [...], hingegen ist es nicht richtig zu sagen: ‚Der Teilhaber Gottes ist un-sehend (*huwa ḡayr baṣīrⁱⁿ*)‘ [...].“⁵⁰⁵

Diese Formulierung ist interessanterweise parallel zur Version bei al-Ġazālī: „Die negierte Prädikation ist richtig bei etwas Nicht-Existierendem (*ma'dūm*); daher kann man sagen: ‚Der **Teilhaber Gottes** (*šarīk Allāh*) ist nicht sehend (*laysa baṣīr^{an}*)‘ [...], hingegen kann man nicht sagen: ‚Der Teilhaber Gottes ist un-sehend (*ḡayr baṣīrⁱⁿ*)‘ [...].“⁵⁰⁶ Während nämlich im Falle des blinden Maulwurfs sowohl der Satz „Der Maulwurf ist nicht: sehend“ als auch der Satz „Der Maulwurf ist un-sehend“ richtig sind, so ist der Satz „Der Phönix ist: un-sehend“ auf jeden Fall nicht richtig, da es eben nicht zulässig ist, einem inexistenten Subjekt wie dem Phönix irgendein Prädikat zuzusprechen. In den Beispielsätzen bei al-Ġazālī und as-Sāwī wird nun die Bezeichnung „*šarīk Allāh*“ verwendet, also der „Teilhaber“, „Compagnon“ oder „Nebenbuhler“ Gottes, etwas also, das es gemäß dem islamischen Glaubensbekenntnis, dessen fundamentaler Grundsatz der Monotheismus bzw. die Ein(s)heit Gottes ist, auf gar keinen Fall geben kann bzw. geben darf, womit es sich im islamischen Kontext bei einem Teilhaber Gottes also um das im höchsten Masse und in absoluter Weise Nicht-Existente handelt. Während es demnach gemäß der geschilderten sprachlogischen Regel als richtig anzusehen ist, einem inexistenten Subjekt ein bestimmtes Prädikat abzusprechen, wie in „der Teilhaber Gottes ist nicht: sehend“, so ist es im Gegensatz dazu nicht richtig, einem inexistenten Subjekt ein bestimmtes Prädikat zuzusprechen, und daher ist auch der Satz „der Teilhaber Gottes ist: un-sehend“ nicht richtig. Vom rein technischen Standpunkt aus unterscheiden sich die Versionen mit den unterschiedlichen Beispielen also nicht, as-Sāwī und al-Ġazālī folgen inhaltlich ganz Avicenna, bei ihnen erhält die Darstellung jedoch durch den markanteren Beispielbegriff „*šarīk Allāh*“ deutlich mehr Prägnanz.

c) Beispiel 3

Das folgende Beispiel ist dem *An. post./Burhān*-Teil entnommen. Bei Avicenna werden hier einleitend die verschiedenen Prämisse, die in einem Argument zur Anwendung kommen können, entsprechend ihrer epistemologischen Grundlage

⁵⁰⁴ Avicenna, *Nağāt*: 28; in ausführlicherer Form und zusammen mit dem Maulwurf-Beispiel in *Šifā*, *Ibāra*: 81–82.

⁵⁰⁵ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 53 (Kap. 3.1.4).

⁵⁰⁶ al-Ġazālī, *Maqāṣid*: 28.

besprochen und sortiert. So gibt es etwa die axiomatischen, selbstevidenten Prämisse(n) (*awwaliyyāt*), wahrnehmungsbasierte Prämisse(n) (*mahsūsāt*), oder erfahrungsbasierte Prämisse(n) (*muğarrabāt*). Die Typologie bei as-Sāwī umfasst insgesamt 13 verschiedene solcher Klassen und deckt sich weitgehend mit derjenigen, wie sie von Avicenna im *Dānišnāma* vorgestellt werden.⁵⁰⁷ Einer dieser Prämisse(n)-Typen umfasst die auf gesicherter Überlieferung basierenden Prämisse(n) (*mutawātirāt*), d. h. solche, von deren Wahrheit wir zweifelsfrei überzeugt sind aufgrund einer lückenlosen und zuverlässigen Überlieferungskette: „[...] z. B. unsere Überzeugung (*i'tiqād*) von der Existenz Mekkas sowie von der Existenz **Galens** oder **Euklids**.“⁵⁰⁸

Bei as-Sāwīs Beispielen ist das erste gleich wie bei Avicenna, die folgenden dann aber anders: „[...] z. B. unsere Überzeugung (*i'tiqād*) von der Existenz Mekkas, Ägyptens, Bağdāds sowie von der Existenz unseres **Propheten Muḥammad**.“⁵⁰⁹ Wiederum zeigt sich in as-Sāwīs Auswahl eine Übereinstimmung mit den Beispielen al-Ğazālīs: „[...] z. B. unser Wissen um die Existenz von Ägypten, Mekka, ohne sie gesehen zu haben [...] und die Existenz von **unserem Propheten**.“⁵¹⁰ In diesem Zusammenhang ist zu beachten, dass der Bezeichnung des Prämissentyps „*mutawātirāt*“ der Fachbegriff der Hadithwissenschaft „*tawātur*“ zugrunde liegt, der die lückenlose und durch eine ausreichend große Anzahl von Tradenten (*isnād*) im besten Fall gesicherte Zurückführung auf den Propheten Muḥammad bezeichnet.⁵¹¹ Es ist anzunehmen, dass Avicenna bei der Ausgestaltung seiner Typologie von Prämisse(n) und der Prägung dieses einen Typs den Begriff aus der Hadithwissenschaft im Sinn gehabt hat. Allerdings hat sich in den berücksichtigten Werken Avicennas kein Beispiel finden lassen, welches diese Verbindung zur Hadith-Überlieferung explizit zum Ausdruck bringt. Bei al-Ğazālī und danach bei as-Sāwī hingegen wird dieser Bezug durch die Hinzunahme des Propheten Muḥammad wieder ausdrücklich hergestellt und somit auch die Relevanz dieses Prämissentyps klarer herausgestellt.

d) Beispiel 4

Das letzte Beispiel schließlich betrifft die allgemein anerkannten Prämisse(n) (*maşhūrāt*), die den „ἐνδοξα“ im Griechischen entsprechen. Es sind Sätze, die allgemein oder von einer großen Mehrheit akzeptiert sind, aber dennoch nicht unbedingt wahr sein müssen, also z. B. „Gerechtes Handeln ist gut“ oder „Lügen ist verwerflich“ usw. Eine Untergruppe davon bilden solche Sätze, die wahr sein

⁵⁰⁷ Avicenna, *Dānišnāma*, *Manṭiq*: 114–115.

⁵⁰⁸ Avicenna, *Iśārāt*, *Manṭiq*: 349 (Kap. 6.1).

⁵⁰⁹ as-Sāwī, *Başā'ir*: 140 (Kap. 3.3).

⁵¹⁰ al-Ğazālī, *Maqāṣid*: 49.

⁵¹¹ Siehe dazu EI², Bd. X: Art. „Tawātur“ (G.H.A. Juynboll).

können, aber nur wenn eine bestimmte, subtile Bedingung oder Voraussetzung (*śart daqīq*) mithinzugedacht wird, so etwa der Satz: „Gott ist allmächtig“. Dieser Satz ist zwar wahr, aber nur mit Einbezug eines bestimmten Zusatzes; bei Avicenna wird diese Bedingung jedoch nicht ausdrücklich genannt, er sagt dazu lediglich: „Dazu gehören auch allgemein anerkannte Prämissen (*mašhūrāt*), die nur mit einer subtilen Bedingung wahr sind, also z. B.: ‚Gott ist allmächtig und Er weiß alles‘.“⁵¹² [Also ohne eine explizite Nennung, wie diese erforderliche subtile Bedingung lauten würde].

Bei as-Sāwī ist diese Bedingung aber dann klar ausformuliert:

Zu den allgemein anerkannten Prämissen gehören auch solche, die zwar wahr sind, deren Wahrheit aber nur mit Bezug eines Argumentes (*bi-huḡğa*) erkannt wird, oder solche, die nur dank einer **subtilen Bedingung** (*śart daqīq*) wahr werden, bei Weglassung derselben jedoch falsch, also z. B. die Aussage „Gott ist allmächtig (*Allāhu qādir^{un} ‘alā kulli šayⁱⁿ*)“, die zwar allgemein anerkannt ist und die zu leugnen schändlich und verwerflich wäre. Allerdings ist Er nicht schlechthin allmächtig, denn Er kann nicht etwas Ihm Gleiches erschaffen. Daher ist die Bedingung für ihre Wahrheit, dass man hinzufügt: „allmächtig zu allem, was möglich ist“ (*huwa qādir^{un} ‘alā kulli šayⁱⁿ mumkinⁱⁿ*).⁵¹³

Beinahe dieselben Ergänzungen finden sich nun auch bereits bei al-Ġazālī:

Zu diesen gehören auch solche, die zwar wahr sind, aber nur mit Bezug einer **subtilen Bedingung** (*bi-śarṭ daqīq*) oder eines Beweises (*burhān*); [...] etwa „Gott ist allmächtig“, was zwar allgemein anerkannt ist und das zu leugnen verwerflich wäre, aber es ist (so noch) nicht wahr, denn Gott kann nicht etwas Ihm Gleiches erschaffen. Deshalb muss man sagen: „Er ist allmächtig für all das, was in sich möglich ist (*huwa qādir^{un} ‘alā kulli amrⁱⁿ mumkinⁱⁿ fi nafsihī*)“.⁵¹⁴

Durch die Ausformulierung der erforderlichen subtilen Bedingung und die Ergänzungen bei al-Ġazālī und anschließend auch bei as-Sāwī werden die Ausführungen zum Prämissentyp der *mašhūrāt* nicht nur ausführlicher und vollständiger, indem diese Bedingung explizit genannt und erklärt wird, sondern es wird auch ein direkter Bezug zum Bereich theologisch relevanter Fragestellungen geschaffen und die Anwendbarkeit und der Nutzen sprachlogischer Regeln für diesen Bereich dokumentiert.

Aus den vier vorgestellten Beispielen lassen sich nun zusammenfassend die folgenden Schlüsse ziehen: Neben Avicenna hat sich aufgrund der vielfältigen

⁵¹² Avicenna, *Dānišnāma, Manṭiq*: 121–122.

⁵¹³ as-Sāwī, *Baṣā’ir*: 142 (Kap. 3.3).

⁵¹⁴ al-Ġazālī, *Maqāṣid*: 51.

Übereinstimmungen auch al-Ġazālī als weitere wichtige Quelle für as-Sāwī eindeutig belegen lassen. Die Modifikationen und Ergänzungen, die as-Sāwī von al-Ġazālī übernimmt, sind jedoch nicht prinzipieller Natur, d. h. sie haben keinen Einfluss auf den ‚technischen‘ Aspekt der Logik, sondern sie sind eher oberflächlicher Natur. Einerseits dienen sie der Verdeutlichung von Dingen, die bei Avicenna nur kurz angedeutet sind oder ganz weggelassen werden, und stellen damit eine didaktische Qualität dar, die wir bereits zuvor bei as-Sāwī als charakteristisch festgestellt hatten. Mit der Übernahme der theologisch konnotierten Beispiele von al-Ġazālī verstärkt as-Sāwī aber auch die Einbettung der Logik in einen religiös geprägten Diskurs, ohne dabei bei der fachtechnischen Genauigkeit Abstriche oder Auslassungen machen zu müssen. Auffallend ist jedoch, dass sämtliche Parallelen zu al-Ġazālī stets implizit und beinahe beiläufig erfolgen. Dies erweckt den Eindruck, dass as-Sāwī, obwohl er Werke al-Ġazālis als Quelle nutzt, dies nicht groß in Erscheinung treten lassen möchte. Allerdings entspricht die stillschweigende Übernahme von Inhalten aus anderen Werken ganz allgemein einer sehr gängigen Praxis in jener Zeit, wie oben bereits gelegentlich festgestellt wurde.

3.6.2 Selektive, adressatenorientierte Adaption

Ein ähnliches Phänomen wie die beschriebenen Modifikationen und Ergänzungen von Beispielen begegnet uns in as-Sāwīs Oeuvre auch noch in etwas anderer Form, und zwar in einer Art von selektiver Adaption, womit ausgedrückt werden soll, dass selektiv bzw. auf bestimmte Bereiche beschränkt kleine Veränderung vorgenommen werden. Dies zeigt sich etwa im Vorwort von as-Sāwīs persischem Meteorologie-Traktat (*ar-Risāla as-sanğariyya fi l-kā'ināt al-'unṣuriyya*), wo wir zu Beginn folgende Bemerkung finden:

Man muss wissen, dass die Wissenschaftler (*dānā'ān*), wenn sie sagen, dass es die Natur (*tab'*) des Feuers ist, (etwas) zu verbrennen, oder die Natur des Wassers ist zu fließen oder die Natur von sonst irgendetwas so-oder-so beschaffen ist, dann soll man damit nicht meinen, dass das Feuer oder das Wasser aus seinem eigenen Wesen heraus (*bi dāt-i ḥwiš*) irgendetwas bewirkt! Sondern sie meinen damit, dass der Schöpfer der ganzen Welt – erhaben und groß ist Er – das Feuer eben als brennfähig und das Wasser als feucht geschaffen hat. Und deshalb ist ihre Natur aus ebendiesem Grund, nämlich weil Gott sie als diese Natur geschaffen hat, so wie sie ist, und sie kann gar nicht anders als genau so sein.⁵¹⁵

Dieser Einleitungsabschnitt nimmt Bezug auf die große und langwierige Debatte über die Kausalität und den Occasionalismus, welche die islamische Theolo-

⁵¹⁵ as-Sāwī, *Risāla sanğariyya*: 3.

gie lange beschäftigt hat und zu zahlreichen internen und externen Auseinandersetzungen (insbesondere mit philosophischen Positionen) geführt hat.⁵¹⁶ Die zentrale Frage dieser Debatten lautete, inwiefern dem Menschen oder körperlichen Naturen eigene Wirkkräfte zugeschrieben werden können, bzw. ob solche Naturen überhaupt existieren. Für al-Ġazālī als Vertreter einer solchen occidentalistischen Position könnte das betreffende Grundprinzip etwa dahingehend zusammengefasst werden, dass man lediglich beobachten kann, dass zwei Dinge, die uns als Ursache und Wirkung erscheinen, in Verbindung miteinander (*‘inda*, wörtl: bei) oder nacheinander (*ba’da*) auftreten, man davon ausgehend jedoch nicht darauf schließen kann, dass letzteres durch (*bi-*) ersteres bewirkt wird. Ohne hier die kontroversen Diskussionen oder bestimmte Positionen im Einzelnen nachzeichnen zu können, sei auf folgende Punkte hingewiesen, die für unseren Zusammenhang von Bedeutung sind: In der Einleitungspassage nimmt as-Sāwī die Diskussion über die eigenständigen Wirkkräfte der körperlichen Naturen ausdrücklich auf und geht in geschickter Weise darauf ein, indem er die naturwissenschaftliche Ansicht, dass die Körper aufgrund ihrer jeweiligen Naturen eigenständige Wirkungen ausüben können, der theologischen Kritik entzieht, nämlich dadurch, dass er zwar die Existenz solcher Naturen voraussetzt, aber dann die Argumentation auf eine hermeneutische Ebene verlagert: Wenn die Wissenschaftler (*dānā’ān*) sagen, die körperlichen Naturen würden irgendetwas bewirken, dann meinen sie damit gar nicht, dass jene solche Wirkungen aus ihrem eigenen Wesen heraus (*bi dāt-i ḥwīš*) bzw. vollkommen unabhängig ausführten, sondern sie meinen damit eben (*ān ḥwāhand*), dass sie von Gott genau auf diese Weise geschaffen wurden, dass sie solche Wirkungen ausüben. Etwas zugespielt formuliert erreicht as-Sāwī damit zwei Dinge: Erstens stellt er klar, dass man die Philosophen eigentlich nur richtig verstehen muss; und wenn dies der Fall ist, dann ergibt sich auch kein Widerspruch zur theologischen Auffassung. Oder umgekehrt formuliert: Wenn die Theologen philosophische Ansichten aus dem Bereich der Physik kritisieren, dann liegt dies schlicht darin begründet, dass sie die Philosophen nicht in der richtigen Weise verstanden haben. Und zweitens deutet er selber die philosophische Position in einer Weise um, die sich in der Nähe einer Auffassung verschiebt, wie sie auch al-Ġazālī vertrat.⁵¹⁷

Der Einleitungspassage kommt auf diese Weise also eine Art harmonisierende Funktion zwischen dem philosophischen und dem religiösen Diskurs zu. Sie steht jedoch in einem gewissen Kontrast mit dem folgenden Inhalt von as-Sāwīs Meteorologie-Traktat, der im Wesentlichen eine kommentierende Bearbeitung des entsprechenden Teils der Physik aus dem *K. aš-Šifā’* ist. Während die Anklänge an und die

⁵¹⁶ Siehe dazu ausführlich Perler/Rudolph 2000: 57–105.

⁵¹⁷ Siehe dazu *ibid.* 88–89.

Übernahmen aus al-Ġazālī, wie sie uns an verschiedenen Stellen in den Werken as-Sāwīs begegnet sind (vgl. *supra* Kap. 3.2.1 und 3.6.1), eine mehr oder weniger gelungene inhaltliche Einbindung in den argumentativen Verlauf aufwiesen, so wirkt die Einleitung hier zwar passend und effektiv, gleichzeitig aber auch ein wenig isoliert vom folgenden Inhalt des Werkes. Damit liegt der Schluss nahe, dass dieser Passage eher die Aufgabe einer diskurs-spezifischen Strategie zukommt, mit der as-Sāwī seinen Traktat gegen mögliche Kritik aus religiösen Kreisen absichern möchte.