

Meiner

Philosophische Bibliothek

Al Fārābī

Über die Wissenschaften
De scientiis

Lateinisch-Deutsch





AL-FĀRĀBĪ

Über die Wissenschaften
De scientiis

Nach der lateinischen Übersetzung
Gerhards von Cremona

Mit einer Einleitung und
kommentierenden Anmerkungen
herausgegeben und übersetzt

von

FRANZ SCHUPP

Lateinisch–deutsch

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN 3-7873-1718-X

© Felix Meiner Verlag 2005. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, Emmendingen/Hinterzarten. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Litges & Dopf, Heppenheim. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Vorwort	VII
Einleitung	XI
1. Al-Fārābī XI 1.1 Al-Fārābī und seine Schriften XI 1.2 Die Wissenschaftseinteilung al-Fārābīs XIX 1.3 Wissenschaftseinteilung in der Zeit nach al-Fārābī XLVI 1.4 Der arabische Text von <i>Iḥṣāʾ al-ʿUlūm</i> LII 1.5 Die hebräischen Textzeugen von <i>Iḥṣāʾ al-ʿUlūm</i> LV 2. Gerhard von Cremona LVIII 2.1 Leben und Schriften LVIII 2.2 Die Übersetzung von <i>De scientiis</i> LXIII 2.3 Das Fortwirken von al-Fārābīs <i>De scientiis</i> im lateinischen Mittelalter LXIX 3. Die lateinischen Handschriften LXXIII 4. Die Textgestaltung LXXX 5. Zur deutschen Übersetzung und zum Kommentar LXXXI Conspectus siglorum LXXXIV	

AL-FĀRĀBĪ

De scientiis / Über die Wissenschaften

Introductio / Einleitung	2/3
--------------------------------	-----

CAPITULUM I / ERSTES KAPITEL

De scientia lingue / Über die Wissenschaft von der Sprache	6/7
--	-----

CAPITULUM II / ZWEITES KAPITEL

De scientia dialetice / Über die Wissenschaft der Logik	22/23
---	-------

CAPITULUM III / DRITTES KAPITEL

De scientia doctrinarum / Über die mathematischen Wissenschaften	64/65
--	-------

CAPITULUM IV / VIERTES KAPITEL

De scientia naturali et scientia divina / Über die
Naturwissenschaft und die göttliche Wissenschaft 90/91

CAPITULUM V / FÜNFTES KAPITEL

De scientia civili et scientia legis et scientia elocutionis /
Über die Staatswissenschaft, die Rechtswissenschaft
und die Wissenschaft der Beredsamkeit 112/113

Anmerkungen des Herausgebers 137

Literaturverzeichnis 301

Lateinisches Wörterverzeichnis 329

Griechisches Wörterverzeichnis 340

Arabisch-lateinisches Wörterverzeichnis 342

Namensverzeichnis 347

Sachverzeichnis 357

VORWORT

Al-Fārābī galt den Arabern als der »zweite Lehrer« nach dem »ersten Lehrer« Aristoteles, ein Titel, der seiner Bedeutung für die arabische Philosophie des Mittelalters voll gerecht wird. Im deutschen Sprachbereich ist jedoch al-Fārābī gegenüber Ibn Sīnā (Avicenna) und Ibn Rušd (Averroes) nur wenig Beachtung geschenkt worden. Die einzige Monographie zu al-Fārābī stammt von M. Steinschneider und wurde 1869 verfaßt. Die einzigen Übersetzungen von Texten al-Fārābīs stammen von F. Dieterici aus den Jahren 1892–1904 und von M. Horten aus dem Jahr 1906. Es war daher ein sehr berechtigtes Anliegen des Verlags, al-Fārābī mit einer zentralen Schrift den ihm gebührenden Platz in der »Philosophischen Bibliothek« einzuräumen.

Die vorliegende Studienausgabe von al-Fārābīs *Iḥṣāʾ al-ʿUlūm* in der lateinischen Übersetzung Gerhards von Cremona unter dem Titel *De scientiis* ist ein ebenso interessantes wie risikoreiches Unternehmen. Der Text umfaßt die Bereiche der Sprachwissenschaft, der Logik und der wissenschaftlichen Methodenlehre, der Mathematik, Astronomie, Musik, aller Naturwissenschaften, der Metaphysik und schließlich der Politik, des (islamischen) Rechts und der (islamischen) Theologie. Die Schrift al-Fārābīs ist in arabischen, hebräischen und lateinischen Versionen erhalten. Es handelt sich also um einen Text, der in den drei wichtigen Kultur- und Wissenschaftssprachen des Mittelalters vorhanden war. Eine textkritische Edition, die alle bekannten Handschriften erfaßt, gibt es jedoch bisher für keine der drei Textgruppen. Die ideale Ausgabe bestünde also in einer textkritischen Edition des arabischen, hebräischen und lateinischen Textes zusammen mit einer Übersetzung und einem von Spezialisten der einzelnen Gebiete erstellten Kommentar. Ein solches Unternehmen würde eine interdisziplinäre Forschergruppe erfordern: Orientalisten und Latinisten für die Textedi-

tion, Sprachwissenschaftler, Logikhistoriker, Wissenschaftshistoriker, Philosophiehistoriker und Islamwissenschaftler für die Kommentierung.¹ Eine Studienausgabe hat eine andere und weniger anspruchsvolle Zielsetzung. Der in der vorliegenden Ausgabe zugrunde gelegte Text ist die von Gerhard von Cremona im 12. Jhd. hergestellte lateinische Übersetzung von *Iḥṣāʾ al-ʿUlūm*. Den Text aus dem Lateinischen zu übersetzen ist deshalb gerechtfertigt, weil die lateinische Übersetzung Gerhards von Cremona ebenso wie die darauf beruhende Exzerpt-Übersetzung des Dominicus Gundissalinus eine eigene Wirkungsgeschichte in der lateinischen Philosophie des Mittelalters gehabt hat. Für die vorliegende Studienausgabe wurde die lateinische Version des Textes aufgrund aller bisher bekannten Handschriften mit einem kritischen Apparat hergestellt, der zwar nicht alle Textvarianten für alle Handschriften, aber doch alle Varianten für die Pariser Grundlagenhandschrift und alle interpretationsrelevanten Varianten der anderen Handschriften enthält. Die Kommentierung des gesamten Textes durch einen alleinigen Herausgeber ist sicher problematisch, da hier eindeutige Kompetenzgrenzen deutlich werden müssen. Ich bin mir der Grenzen dessen, was ich hier leisten konnte, durchaus bewußt.

Bei einzelnen Fragen waren Kollegen sehr hilfreich, von denen vor allem Charles Burnett (Warburg Institute London), Josef van Ess (Universität Tübingen), Hans Daiber (Universität Frankfurt) und Ulrich Rebstock (Universität Freiburg) zu nennen sind. Besonderen Dank bin ich Herrn Rainer Brunner (derzeit Princeton) schuldig, der die Arbeit in vielfacher Weise unterstützt hat. Selbstverständlich sind alle Fehler und Mängel der vorliegenden Arbeit ausschließlich mir anzurechnen.

¹ Am *Centre national de la recherche scientifique* in Paris ist ein solches Unternehmen, das die arabische, hebräische und lateinische Textversion, eine Übersetzung ins Französische und eine Kommentierung durch mehrere Spezialisten vorsieht, tatsächlich in Vorbereitung.

Die Forschungsarbeit für diese Edition wurde unterstützt durch die Fritz Thyssen Stiftung Köln, die mir u. a. mehrwöchige Forschungsaufenthalte in Beirut und Damaskus ermöglicht hat. Der Fritz Thyssen Stiftung sei an dieser Stelle Dank ausgesprochen.

EINLEITUNG

1. *Al-Fārābī*

1.1 Al-Fārābī und seine Schriften

Vom Leben al-Fārābīs ist fast nichts bekannt.¹ Sein voller Name war al-Fārābī Abū Naṣr Muḥammad ibn Ṭarkhān ibn Awzalgh. Bei den Lateinern wurde er u. a. Alfarabius, Alpharabius oder Abunazar genannt. Die gesicherten Daten sind folgende: Al-Fārābī wurde in Wasīḡ, einem Ort in der Nähe der Stadt Fārāb in Turkestan geboren. Die Familie war türkisch, und sein Vater war in einer militärischen Funktion tätig. Al-Fārābī kam zu einem nicht überlieferten Zeitpunkt nach Bagdad. Seine Muttersprache war also ein türkischer Dialekt,² er lernte später Arabisch und sein arabischer Stil wird allgemein als sehr gut angesehen. Im Jahre 942 ging er an den Hof des Ḥamdāniden Sayf ad-Dawla, lebte also hauptsächlich in Aleppo, am Ende seines Lebens aber dann in Damaskus. Da al-Fārābī 950 im Alter von etwa 80 Jahren gestorben ist, muß er etwa um 870 geboren sein. Al-Fārābīs Lehrer im Bereich der Philosophie war vor allem, wie al-Fārābī selbst berichtet, der nestorianische Christ Yūḥannā ben Ḥaylān (gest. um 920).³ Außerdem studierte er Logik bei dem nestorianischen Christen und Logiklehrer Abū Bišr Mattā (um 870–940) und arabische Grammatik bei Abū Bakr ibn as-Sarrāḡ (um 875–928/929). Aus der Tatsache, daß al-Fārābī bei einem Lehrer arabische Grammatik studierte, läßt sich nichts

¹ Vgl. z. B. die wenigen Angaben in der Kurzbiographie Al-Qifṭīs: *Über Alfārābī*, S. 187–190.

² Auch diese Annahme ist aber letztlich nur erschlossen. Vgl. Zimmermann 1981, S. XLVII.

³ Vgl. Kap. II, Anm. 72.

über die Arabischkenntnisse al-Fārābīs zu diesem Zeitpunkt entnehmen,⁴ da, worauf noch zurückzukommen sein wird, die Grammatik, mit der auch Sprach- und Literaturwissenschaft verbunden war (vgl. das Kap. II von *De scientiis*), zu dieser Zeit eine bereits Jahrhunderte alte und hoch spezialisierte Wissenschaft geworden war, deren Beherrschung einen kompletten Studiengang erforderte.

Soweit das historisch Gesicherte, alle übrigen Nachrichten sind entweder mehr oder weniger begründete Vermutungen oder stammen aus Quellen, bei denen manchmal begründete Zweifel bestehen, ob diese Nachrichten tatsächlich zutreffen. Vieles ist auch einfach legendenhaft. Für die Zeit der frühen Jugend al-Fārābīs gibt es keinerlei Nachrichten. Zu beachten ist jedoch, daß die Gegend, aus der er stammte, erst verhältnismäßig spät, in der Mitte des 9. Jhd.s, unter islamische Herrschaft gekommen war. Es ist also durchaus wahrscheinlich, daß die Familie al-Fārābīs erst seit einer Generation muslimisch war.⁵ Al-Fārābī stammte also aus einer nicht-arabischen Familie, seine Muttersprache war vermutlich nicht Arabisch, und in seiner Familie gab es ebenso vermutlich keine lange islamische Tradition. Dieser Hintergrund ist zu berücksichtigen, wenn al-Fārābī später die Auffassung vertreten wird, daß die Logik den Einzelsprachen, also auch dem Arabischen gegenüber, vorgeordnet ist, und ganz ähnlich, wenn er die Philosophie allen Religionen, also auch dem Islam gegenüber, als das oberste Kriterium der Wahrheit und die reinste Form derselben ansehen wird.

Zunächst studierte al-Fārābī ohne Zweifel die »arabischen Wissenschaften«, erst später hat er sich den »fremden« Wissenschaften zugewandt (vgl. zu dieser Einteilung und Reihenfolge weiter unten 1.2). Fraglich ist allerdings der Zeitpunkt, zu dem al-Fārābī bei Yūḥannā ben Ḥaylān studiert hat, und somit der

⁴ Fakhry 2002, S. 7, nimmt an, daß al-Fārābī erst nach seiner Ankunft in Bagdad Arabisch lernte.

⁵ Dunlop 1971, S. 184.

Zeitpunkt des Beginns seiner Beschäftigung mit der Philosophie. Von Yūḥannā ben Ḥaylān wird berichtet, daß er im Jahre 908 von Merw nach Bagdad übersiedelte. Manche Forscher nehmen an, daß al-Fārābī schon in seiner frühen Jugend nach Bagdad kam⁶ und dann bei Yūḥannā ben Ḥaylān nach dessen Ankunft in Bagdad studierte. Dies ergäbe einen ziemlich späten Zeitpunkt des Beginns der philosophischen Studien al-Fārābīs. Es legt sich also eher nahe, anzunehmen, daß al-Fārābī zunächst bei Yūḥannā ben Ḥaylān in Merw, das nicht allzu fern von seiner Heimat lag, studierte.⁷ Der Hauptgegenstand der Studien al-Fārābīs war zunächst die Logik. In der arabischen Tradition der Gelehrten-Biographien wird al-Fārābī auch in erster Linie als Logiker⁸ und erst nachgeordnet als Philosoph der Politik betrachtet. Ibn Ṭufail (1110–1185) bringt eine wohl verbreitete Meinung zum Ausdruck, wenn er von al-Fārābī sagt:

Diejenigen Bücher Fārābīs, die uns erreicht haben, handeln größtenteils von Logik, und was darin an eigentlicher Philosophie vorkommt, gibt Anlaß zu mancherlei Zweifeln.⁹

⁶ Walzer, in EI II, S. 778b.

⁷ So Mahdi 1981, S. 523a–b, van Ess 1980, S. 15, Anm. 41, Bakar 1998, S. 15–17. Walzer, in EI II, S. 779a, läßt auch diese Möglichkeit offen.

⁸ Es gibt arab. Handschriften, die ausschließlich Texte von al-Fārābī zur Logik enthalten. Vgl. z. B. die berühmte Handschrift Breslau, Universitätsbibliothek ms. 231 TE 41. Die Liste der darin enthaltenen logischen Texte findet sich in Gutas 1993, S. 48f. Eine ähnliche Handschrift, die aber noch einige weitere Texte enthält, befindet sich in Istanbul, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiyyah ms. 812. Vgl. ebd., S. 48, Anm. 95, und Haddad 1969, S. 193, Anm. 2. Die logischen Schriften al-Fārābīs sind im arab. Text erst in der 2. Hälfte des 20. Jhd.s veröffentlicht worden. Vgl. dazu Fakhry 1994, Art. III, S. 1–15.

⁹ Ibn Ṭufail: *Ḥayy ibn Yaqzān*, S. 10. Im folgenden verweist Ibn Ṭufail als Beispiel auf die uneinheitliche Seelenauffassung al-Fārābīs. Vgl. dazu Kap. V, Anm. 9.

Manchmal wird auch angenommen, daß al-Fārābī sich vor seinen philosophischen Studien dem Studium der Musik widmete. Mahdi vermutet, daß er in Buchara solche Studien durchgeführt hat.¹⁰ Sicher bezeugt ist auch dies nicht. Wir wissen nur aus al-Fārābīs Schriften, so vor allem aus dem *Großen Buch der Musik*, daß er außergewöhnliche theoretische Kenntnisse auf diesem Gebiet hatte, und es geht aus einem – allerdings stark legendenhaft geprägten – Bericht hervor, daß er auch ein ausgezeichneter ausübender Musiker gewesen sein dürfte.¹¹

Ein besonders heikles Problem liefert eine Mitteilung von al-Ḥaṭṭābī (931–998), der sich auf al-Fārābīs eigene Berichte über seine Studien beruft, in der behauptet wird, al-Fārābī sei nach dem Studium der 2. *Analytik* des Aristoteles für acht Jahre (!) zum weiteren Studium nach Byzanz gegangen. Mahdi, der wohl eine unumstrittene Autorität im Bereich der al-Fārābī-Forschung darstellt, ist der Meinung, daß es kaum möglich ist, an der Authentizität dieses Berichts zu zweifeln.¹² Unter dieser Voraussetzung müßte man allerdings annehmen, daß al-Fārābī gute Griechischkenntnisse besaß. Genau dagegen wird jedoch von bedeutenden Forschern wie Rosenthal, Walzer und Zimmermann auf eine inzwischen berühmt gewordene Stelle aus *De scientiis* hingewiesen, an der al-Fārābī eine eindeutig falsche »etymologische« Erklärung des griechischen Wortes *sophistês* liefert,¹³ die als Beweis dafür gilt, daß al-Fārābī nicht Griechisch konnte.¹⁴ Entsprechend nehmen diese Forscher auch an,

¹⁰ Mahdi 1981, S. 523b.

¹¹ Vgl. Kap. III, Anm. 70.

¹² Mahdi 1981, S. 524. Bakar 1998, S. 17f., schließt sich dieser Meinung an. Vgl. auch Jaffray 2000, S. XXI.

¹³ Vgl. dazu Kap. II, Anm. 54.

¹⁴ Vgl. Rosenthal 1940, S. 410, Anm. 7, Walzer 1962, S. 130, Anm. 4, Grinaschi, in der Anmerkung zu al-Fārābī: *Deux ouvrages sur la Rhétorique*, S. 136f., Zimmermann 1981, S. XLVII, Gutas 1983, S. 252, Anm. 51. Auf ein weiteres Beispiel, das zeigt, daß al-Fārābī keine Griechischkenntnisse besaß, weist Zimmermann 1972, S. 523, hin. Gätje

daß die Nachricht über al-Fārābīs Aufenthalt in Byzanz nicht zutrifft.¹⁵ Ich halte den Bericht vom Aufenthalt al-Fārābīs in Byzanz für eine Legende, die nach folgendem Muster entstanden ist: Nach der Lektüre des entscheidenden Buches (d. h. der 2. *Analytik* des Aristoteles) machte al-Fārābī sich auf in das gelobte »Land der Griechen« (= Byzanz), so wie die Weisen aus dem Morgenland, die den Stern gesehen hatten (der die Geburt Jesu verkündete) und die daraufhin nach Bethlehem reisten.

Die Frage der Griechischkenntnisse al-Fārābīs ist nicht nur historisch interessant, sondern auch wichtig für die Einschätzung des Textes von *De scientiis*, der ja auf weite Strecken hin Fragen der griechischen Wissenschaft behandelt. Wir dürfen dabei nicht annehmen, al-Fārābī habe direkt auf irgendwelche (inzwischen vielleicht verlorengegangene) spätantike griechische Quellen im Originaltext zurückgegriffen. Er konnte mangels griechischer Sprachkenntnisse nur auf antike oder spätantike griechische Quellen zurückgreifen, sofern diese in arabischen Übersetzungen vorlagen. Allerdings ist es auch bei Vorliegen arabischer Übersetzungen nicht immer gesichert, daß al-Fārābī diese auch verwendet hat. Al-Fārābī besaß ohne Zweifel eine sehr breite Kenntnis der zur Verfügung stehenden arabischen Übersetzungen aus dem Griechischen, er kannte oder verwendete jedenfalls aber nicht alles, was zu seiner Zeit an Texten prinzipiell erreichbar war. In den meisten Fällen, in denen al-Fārābī sich – gewöhnlich in sehr allgemeiner Weise – auf »die

1985, S. 355, nimmt an, daß al-Fārābī nicht nur keine Griechisch-, sondern auch keine Syrischkenntnisse besaß. Dies bedeutet, daß al-Fārābī nicht auf ältere syrische Übersetzungen zurückgreifen konnte, sondern einzig auf Übersetzungen (aus dem Syrischen oder direkt aus dem Griechischen) ins Arabische angewiesen war.

¹⁵ Walzer, in EI II, 778b, erwähnt den Bericht über diesen Aufenthalt überhaupt nicht. Netton 1992, S. 5, und Fakhry 2002, S. 6–9, nehmen in ihrem biographischen Überblick darauf keinen Bezug. Auch Gutas 1983, S. 252, Anm. 51, äußert Zweifel über die Zuverlässigkeit dieses Berichts.

Kommentatoren« beruft, dürfte er kaum wirklich deren Texte in der arabischen Version gekannt haben, sondern bezog seine Informationen eher von Marginalanmerkungen zu den Aristoteles-Texten, aus Kompendien oder aus Mitteilungen seiner syrischen Lehrer.¹⁶ Aus dem 10. Jhd. ist z. B. der berühmte Kodex ar. 2346 der Pariser Nationalbibliothek erhalten, in dem in Marginalien neben dem Korpus der Aristotelischen Schriften zur Logik auch bereits viel Kommentarmaterial enthalten ist.¹⁷ Solche mit Glossen versehenen Übersetzungen dürften ziemlich weit verbreitet gewesen sein.

Es ergibt sich somit mit großer Wahrscheinlichkeit, daß al-Fārābī jedenfalls von 908, dem Zeitpunkt der Übersiedlung von Yūḥannā ben Ḥaylān nach Bagdad, bis 942, als er an den Hof Sayf ad-Dawlas zog, in Bagdad lebte. Er verbrachte also mehr als 30 Jahre in der Hauptstadt des Kalifats, und dort hatte er einen reichhaltigen Bestand von Übersetzungen zur Verfügung. Wenn al-Fārābī in *Iḥṣā' al-ʿulūm* (*De scientiis*) eine Einleitung in alle Wissenschaften vorlegt, so kann er dies aufgrund einer gesicherten arabischen Textbasis tun.

Im Jahre 942 verließ al-Fārābī Bagdad. Dies hing mit großer Wahrscheinlichkeit mit der politischen Lage zusammen. Innere Unruhen in Bagdad machten das Leben dort sehr unsicher, sogar der Kalif mußte samt seiner Umgebung nach Mosul fliehen.¹⁸ Möglicherweise spiegelt sich in einem Aphorismus al-Fārābīs der Grund für seinen Weggang von Bagdad wider:¹⁹

[...] dem tugendhaften Menschen ist es verboten, unter verdorbenen Herrschaften zu leben, und es ist für ihn verpflichtend, in eine der guten Herrschaften auszuwandern, falls solche in seiner Zeit tatsächlich existieren. Wenn keine solche existieren, dann ist der

¹⁶ Vgl. Zimmermann 1972, S. 524 und 528f.

¹⁷ Vgl. Hugonnard-Roche 1993.

¹⁸ Vgl. Mahdi 1981, S. 524b.

¹⁹ Dies vermutet Bakar 1998, S. 19.

tugendhafte Mensch ein Fremder in dieser Welt und er ist elend in seinem Leben, der Tod ist für ihn besser als das Leben.²⁰

Al-Fārābī dürfte zunächst nach Damaskus gegangen sein, und als auch dort politische Unruhen ausbrachen, zog er möglicherweise nach Ägypten. 947 übernahm der Ḥamdānide Sayf ad-Dawla die Herrschaft in Syrien. Dieser lud verschiedene Wissenschaftler und Dichter an seinen Hof ein, darunter auch al-Fārābī, der also etwa ein Jahr vor seinem Tod dorthin ging. Sayf ad-Dawla gehörte der Richtung der Schiiten an, und verschiedene Forscher haben gute Gründe dafür angeführt, daß auch al-Fārābī eher für diese Richtung des Islam Sympathien hegte.²¹ Von dieser verhältnismäßig kurzen Zeit am Hof Sayf ad-Dawlas berichtet al-Qiftī, daß al-Fārābī dort »mit dem Gewande der Sufis bekleidet« auftrat.²² Auch bei dieser Nachricht ist größte Vorsicht geboten. Al-Fārābī stand den zu seiner Zeit an Einfluß gewinnenden islamisch-mystischen Bewegungen eher ablehnend gegenüber.²³ Auch der vollkommenste Mensch, also bei al-Fārābī der Philosoph/Prophet/Herrscher des *Musterstaats*, der zu der größtmöglichen Einigung mit dem aktiven Intellekt gelangt ist, trägt keinerlei Kennzeichen eines Mystikers. Al-Fārābīs Plato-Lektüre war im Gegensatz zu den Tendenzen der spätantiken griechischen Tradition und zu jenen seiner eigenen Zeit nicht metaphysisch und mystisch, sondern politisch.²⁴ Auch der Aristotelismus al-Fārābīs, also eine Form eines logisch-wissenschaftlichen Rationalismus, läßt kaum Raum für Mystik.²⁵ Spätere Sufis haben sich nie auf al-Fārābī berufen, sie

²⁰ *Aphorism* 93, S. 60f. Übers. v. F. S.

²¹ Vgl. Najar 1961, und Walzer 1970, S. 240f.

²² Al-Qiftī: *Über Alfārābī*, S. 190.

²³ Vgl. Walzer 1967, S. 666.

²⁴ Vgl. Walzer 1970, S. 234, und Mahdi 2001, S. 1–3. Vgl. auch Kap. V, Anm. 8.

²⁵ Vgl. Endreß 1991b, S. 254.

folgten eher der Sufi-Autorität al-Ghazālī (1058/1059–1111), der bekanntlich al-Fārābī als »Ungläubigen« bezeichnet hat.²⁶ Es gibt eben glaubwürdige und unglaubwürdige Legenden, die Erzählung von den großartigen musikalischen Fähigkeiten al-Fārābīs gehört zu den ersteren, die von seinem Sufitum zu den letzteren, und möglicherweise hat die erstere Legende den Anlaß zur letzteren gegeben.

Al-Fārābī hat eine große Anzahl von Schriften verfaßt, von denen aber nur ein Teil erhalten ist.²⁷ Über die Chronologie der Schriften al-Fārābīs gibt es keine historischen Nachrichten. Es legt sich aber nahe, anzunehmen, daß die Kommentare und Paraphrasen zu Aristotelischen Schriften vor den systematischen Werken entstanden sind. Unter dieser Voraussetzung kann man also vermuten, daß der Traktat zur Einteilung der Wissenschaften zu den späteren Schriften al-Fārābīs gehört.²⁸

Schon bald erhielt al-Fārābī den Ehrentitel »der zweite Lehrer« (al-Mu‘allim at-Tānī), wobei Aristoteles als der »erste Lehrer« bezeichnet wurde. Für die Bezeichnung »Lehrer« für Aristoteles gibt es in der griechischen Tradition keine Zeugnisse, es handelt sich also sowohl beim »ersten« wie beim »zweiten Lehrer« um einen Titel, der aus der Tradition der islamischen Philosophie stammt. Eine eindeutige Erklärung für den Grund der Einführung dieses Ehrentitels gibt es nicht. H. S. Nasr hat mit guten Gründen die Vermutung geäußert, daß die Bezeichnung »Lehrer« weniger mit dem Begründer einer »Schule« zusammenhängt – dann wäre ja z. B. Plato mit gleichem Recht als »Lehrer« bezeichnet worden –, sondern vielmehr auf jemanden zutrifft, der

²⁶ Al-Ghazālī: *Der Erretter aus dem Irrtum*, S. 18.

²⁷ Eine Liste der Schriften al-Fārābīs ist schon im 12. Jhd. zusammengestellt worden. Vgl. al-Qiftī: *Über al-Fārābī*, S. 190–192. Zu den erhaltenen Schriften vgl. Steinschneider 1869, und Brockelmann 1943, I, S. 232–236. Inzwischen neu aufgefunden und von M. Mahdi 1968 veröffentlicht: *Kitāb al-Alfāz al-Musta‘mala fi-l-Manṭiq (Utterances employed in Logic)*.

²⁸ So Dunlop 1971, S. 186f.

Methoden des Studiums, eine Einteilung der Studiengebiete und eine Erklärung der Zusammenordnung und Einheit des Wissens und der Wissenschaften liefert. Genau dies trifft auf Aristoteles wie auf al-Fārābī in hervorragender Weise zu. Und damit rückt selbstverständlich al-Fārābīs *Iḥṣāʾ al-ʿUlūm*, also die Einteilung der Wissenschaften in den Mittelpunkt und kann als eigentlicher Grund für den Ehrentitel »zweiter Lehrer« angesehen werden.²⁹

1.2 Die Wissenschaftseinteilung al-Fārābīs

Eine Grundproblematik: »Arabische« und »fremde« Wissenschaften

Der arabische Titel der Schrift lautet *Iḥṣāʾ al-ʿUlūm*. Der arabische Ausdruck *iḥṣāʾ* bedeutet »Aufzählung«,³⁰ *ʿilm* (Pl. *ʿulūm*) bedeutet zunächst einmal ganz allgemein »Wissen«, dann in einem spezielleren Sinn »Wissenschaft«. Diese weitere und engere Bedeutung ist im ganzen Traktat al-Fārābīs im Auge zu behalten, da nicht alle Disziplinen, die er behandelt, auch unter den von al-Fārābī streng nach der 2. *Analytik* des Aristoteles entwickelten Begriff von »Wissenschaft« fallen.³¹

Hinter diesem und ähnlichen scheinbar neutralen Buchtiteln³² steht eine ziemlich komplexe Problematik, die den arabisch-islamischen Philosophen von Anfang an klar bewußt war. In der

²⁹ Nasr 1985, S. 361f.

³⁰ Gerhard von Cremona hat in seinem Buchtitel *De scientiis* dieses Element der »Einteilung/Aufzählung« nicht berücksichtigt. Dasselbe gilt für die Übersetzung des Gundissalinus. In dessen eigener, sehr stark an al-Fārābī orientierten Schrift *De divisione philosophiae* ist aber im Titel mit *divisio* dieses Element der Einteilung wieder aufgenommen. Vgl. auch weiter unten Anm. 209 und 210.

³¹ Der lat. Begriff *scientia* entsprach vermutlich schon im 12. Jhd. eher der engeren Bedeutung von *ʿilm*.

³² Vgl. z. B. al-Ḥwārizmī: *Mafātīḥ al-ʿUlūm* (*Schlüssel der Wissenschaften*).

Zeit vom 8. bis 10. Jhd. war vor allem in Bagdad eine große Anzahl wissenschaftlicher und philosophischer Werke aus dem Griechischen – teilweise über das Syrische – übersetzt worden.³³ Mit diesen Quellentexten war – teilweise auch wieder über syrische Mittelglieder – den arabischen Philosophen auch einiges von den spätantiken Einleitungsschriften bekannt geworden, in denen die Definition und die Einteilung der Philosophie und der Wissenschaften behandelt worden waren. In der spätantiken Schultradition der Aristoteleskommentatoren hatte sich ein 10-Punkte-Programm zur Einführung in die Schriften des Aristoteles herausgebildet, das sich mit kleinen Verschiedenheiten bei Ammonios (435/445–517/526), Olympiodoros (495/505–nach 565), Elias (6. Jhd.), Philoponos (um 490–570) und Simplicios (6. Jhd.) findet.³⁴ Mit Stephanos hörte in Byzanz in der 1. Hälfte des 7. Jhd.s die Kommentierung der Schriften des Aristoteles allerdings auf, und auch das Interesse an Philosophie und Wissenschaft im Sinne der Alexandriner schwand zusehends.³⁵ Die großen Diskussionen um das Verhältnis von Glaube und Wissen, die die griechischen Kirchenväter zu einer intensiven Beschäftigung mit der Philosophie, allerdings hauptsächlich mit der platonischen, herausgefordert hatten, waren in der byzantinischen Orthodoxie längst vergessen. Aber auch bei den syrischen nestorianischen Christen, die sich im Bereich der Wissenschaften fast nur noch mit Medizin und Astronomie/Astrologie beschäftigten, waren die Fragen über Begriff und Einteilung von Philosophie und Wissenschaft zu einem Bildungsklischee abgesunken.³⁶ Mit den arabischen Übersetzungen der Schriften der griechischen Philosophie und Wissenschaft war bei den Arabern von

³³ Diese Entwicklung ist ziemlich gut erforscht, vgl. z. B. Meyerhof 1930, O'Leary 1949, Walzer 1962, Peters 1968b, Badawi 1987, Hugonard-Roche 1990, Gutas 1998.

³⁴ Vgl. Westerink 1990, S. 342f.

³⁵ Vgl. Schupp 2003, II, S. 152–154.

³⁶ Vgl. Endreß 2003, S. 45–48.

Anfang an eine intensive Rezeption dieses Wissens verbunden, aber in der islamischen Gesellschaft gab es eben auch ein anderes Wissen, nämlich jenes, das im *Koran* enthalten war und das als göttliche Offenbarung durch den Propheten aufgefaßt wurde. Vor allem im Zusammenhang mit der Festlegung der verbindlichen Textlesung des *Koran*, wofür ja zunächst einmal eine durchgängige und offizielle Vokalisierung des Textes erforderlich war, die erst in diesem Zusammenhang entwickelt wurde, hatte sich die Grammatik (naḥw) als eigenständige und hoch entwickelte Disziplin herausgebildet. Sibawaih (gest. 793) war der erste, der eine auf strengen Regeln beruhende systematische Grammatik des Arabischen hergestellt hatte, und seine Arbeit wurde grundlegend für alle späteren Grammatiker. Es entwickelten sich dann auch konkurrierende Grammatikerschulen, vor allem die von Basra und Kufa. Die arabischen Grammatiker hatten eine wichtige soziale Stellung inne, die von einem entsprechenden Selbstbewußtsein begleitet war. Wichtig für die Feststellung des »richtigen« Arabisch war auch die Beschäftigung mit der alt-arabischen Dichtung, so daß auch die Poetik (ʿilm al-ašʿār), in der die formalen Prinzipien der verschiedenen Arten der Dichtung erfaßt wurden, hoch entwickelt war. Ähnliches gilt für die Koranauslegung, die vor allem in den Händen der Juristen lag. Seit aš-Šāfiʿi (767–820) hatte sich die Rechtslehre (uṣul al-fiqh) als eigenständige Disziplin herausgebildet.³⁷ Die Frage, wie aus Bestimmungen, die im *Koran* vorgefunden wurden, weitere Gesetze abgeleitet werden konnten, war selbstverständlich zentral, und es wurden Kriterien für entsprechende Analogieschlüsse (qiyās, Pl. qiyāsāt) aufgestellt. Auch im Bereich des Rechts hatten sich seit der Zeit der Abbasiden, also seit der Mitte des 8. Jhd.s, verschiedene Schulen entwickelt. Weniger bedeutsam – alle entscheidenden Fragen wurden ja von den Juristen behandelt – war die islamische Theologie (kalām).³⁸ Hier wurden aber wichtige

³⁷ Vgl. z. B. die grundlegende Arbeit von Schacht/Bergsträsser 1935.

³⁸ Zum Überblick vgl. Abdel Haleem 1996 und Pavlin 1996.

Fragen wie z. B. die der Einheit Gottes und der damit verbundenen Probleme der Interpretation der Attribute Gottes diskutiert. Innerhalb des kalām vertrat die in der 1. Hälfte des 8. Jhd.s in Basra entstandene Schule der Muʿtaziliten eine beinahe »rationalistische« Position, und die Lehren dieser Schule wurden in der 1. Hälfte des 9. Jhd.s sogar von den Kalifen unterstützt.

Es gab also zur Zeit der Übersetzungen und der Rezeption der griechischen Philosophie und Wissenschaft drei Disziplinen – Sprachwissenschaft, Rechtswissenschaft und Theologie –, die zusammengenommen beanspruchten, die für die islamische Gesellschaft entscheidenden und maßgeblichen Erkenntnisse zu liefern. Als das »neue« Wissen der griechischen Philosophie und Wissenschaft bekannt wurde, fanden die Araber in ihrer Sprache keinen Ausdruck, mit dem sie es bezeichnen konnten, sie bildeten also ein Lehnwort aus dem Griechischen (*falsafa* = *philosophía*).³⁹ Dieses neue Wissen wurde aber als »fremdes« Wissen aufgefaßt, und es wurde rasch deutlich, daß in der Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Formen des Wissens ein Spannungs- und möglicherweise ein Konfliktpotential vorlag. Eine Zuordnung der verschiedenen Wissenschaften wurde somit dringend erforderlich. Es ist klar, daß innerhalb der arabisch-islamischen Gesellschaft die Philosophie – bei der immer die griechischen Wissenschaften mitinbegriffen sind – unter Legitimationszwang stand. In diesem völlig neuen gesellschaftlichen Kontext erhielten die spätantiken Schriften zum Begriff und zur Einteilung der Philosophie, die faktisch bedeutungslos geworden waren, plötzlich eine ganz neue Relevanz.⁴⁰ Schon al-Kindī (um 805–um 873), der erste der bedeutenden arabischen Philosophen, befaßte sich mit der Frage der Einteilung der Wissenschaften. Die entsprechenden Schriften sind zum Großteil nicht erhalten. Überliefert ist nur ein Traktat über das Studium der Aristotelischen Schriften, der wesentliche Gehalt

³⁹ Vgl. EI II, S. 769b–775a.

⁴⁰ Endreß 1992, S. 48.

der anderen Schriften kann jedoch annähernd rekonstruiert werden.⁴¹ Systematisch werden die aristotelischen Wissenschaften bei al-Kindī eingeteilt in Logik, Physik, Seelenlehre, Theologie und Ethik.⁴² Bei al-Kindīs Einteilung ist der Hintergrund spätantiker Einteilungsschemata klar ersichtlich.⁴³ Die griechischen Wissenschaften wurden bei al-Kindī aber mit den islamischen Wissenschaften nicht in ein einheitliches Schema zusammengefaßt. Unter dem Einfluß al-Kindīs, aber auch wieder unter Rückgriff auf spätantike alexandrinische Quellen – vor allem auf Ammonios – hat Qusṭā ibn Lūqā (um 820–912) eine kurze Einteilung der Wissenschaften aufgestellt, die auch eine Liste der entsprechenden Aristotelischen Schriften enthält.⁴⁴ Besonders aufschlußreich im vorliegenden Zusammenhang ist die Einteilung der Wissenschaften des bedeutenden Mathematikers (des Erfinders der Algebra) al-Ḥwārizmī (1. Hälfte 9. Jhd.):

Ich habe mein Werk in zwei Bücher eingeteilt. Eins ist den Wissenschaften des islamischen Religionsgesetzes und den damit zusammenhängenden arabischen Wissenschaften gewidmet und das zweite den Wissenschaften, die von Fremden wie den Griechen und anderen Nationen herrühren.

Kapiteileinteilung des ersten Buches: (1) Jurisprudenz, (2) Religionsphilosophie, (3) Grammatik, (4) Schreibkunst, (5) Poesie und Prosodie, (6) Geschichte.

Zweiter Teil: (1) Philosophie, (2) Logik, (3) Medizin, (4) Arithmetik, (5) Geometrie, (6) Astronomie-Astrologie, (7) Musik, (8) Mechanik, (9) Alchemie.⁴⁵

⁴¹ Vgl. Cortabarría Beitia 1972.

⁴² Vgl. Jolivet 1997, S. 256f.

⁴³ Vgl. das Grundschemata bei Moraux 1951, S. 147.

⁴⁴ Text und Kommentar in Daiber 1990a. Diese Einteilung folgt aber teilweise anderen Gesichtspunkten als die al-Fārābīs, kann also al-Fārābī nicht als Vorlage gedient haben.

⁴⁵ Rosenthal 1965, S. 79f. (unter Weglassung der Angabe der Anzahl der Abschnitte der einzelnen Kapitel).

Hier ist das Problem schon deutlich ausgesprochen: Es gibt die Wissenschaften des islamischen Religionsgesetzes, dies sind die »arabischen« Wissenschaften, und es gibt die »fremden« Wissenschaften, also vor allem die der Griechen. Die Aneinanderreihung der beiden Wissenschaftskomplexe löst indes das zugrundeliegende Problem in keiner Weise. Wie spannungsgeladen und gesellschaftlich/politisch relevant die Problematik war, läßt sich aus einer berühmten Diskussion ersehen, in der es um das Verhältnis der formalen Disziplinen der beiden Bereiche, also der Grammatik und der Logik ging. Im Jahre 932 fand im Palast des Wesirs al-Muqtadir (908–932) eine aufsehenerregende öffentliche Diskussion statt. Die Diskussionspartner waren Abū Bišr Mattā und Abū Saʿīd as-Sirāfi (893–979), ein bedeutender Kalām-Gelehrter, Jurist und Grammatiker.⁴⁶ Das Thema der Diskussion war nicht die abstrakte Frage des Verhältnisses von Grammatik und Logik, sondern die kulturpolitisch relevante Frage des konkreten Verhältnisses von arabischer Grammatik und griechischer Logik.⁴⁷ Die Position as-Sirāfis, des Vertreters der »arabischen« Wissenschaften, ist mit der folgenden Frage klar ausgesprochen:

Begründet hat doch die Logik ein Mann von den Griechen auf Grund ihrer Sprache und ihrer Konvention darin und ihrer durch Übereinkunft anerkannten Regeln und Formen – wieso müssen denn Türken und Inder und Perser und Araber die Logik beachten, deren Urteil und Schiedsspruch annehmen, akzeptieren, was sie verbürgt und ablehnen, was sie zurückweist?⁴⁸

⁴⁶ Der Text ist in einer dt. Übersetzung (mit Kommentar) in Endreß 1986, S. 235–270, nachlesbar. Diese Diskussion wird genau und detailliert ebd., S. 163–194, analysiert.

⁴⁷ Es soll allerdings nicht übersehen werden, daß as-Sirāfi unabhängig von der angesprochenen kulturgeschichtlich bedeutsamen Diskussion Fragen über das Verhältnis von Denken und Sprechen aufwirft, die auch in unserer Gegenwart weiter aktuell sind. Vgl. z. B. Elamrani-Jamal 1983, S. 97–105, und Kühn 1986.

⁴⁸ Text in: Endreß 1986, S. 243.

Der – vom Veranstalter vorprogrammierte – Sieg in der Diskussion wurde erwartungsgemäß as-Sirāfi zugesprochen. Al-Fārābī war ohne Zweifel über diese Diskussion informiert und für ihn als Vertreter der falsafa konnte dies nicht das letzte Wort sein. Es war klar geworden, daß es jetzt darum ging, aufzuweisen, daß die Philosophie und die griechischen Wissenschaften nicht als Konkurrenten der »arabischen« Wissenschaften aufgefaßt werden durften, daß sie aber auch nicht einfach als angefügte Ergänzung der »arabischen« Wissenschaften eingeordnet werden durften. Gefragt war also eine übergreifende Ordnung.

Für den Kanon der griechischen Wissenschaften griff al-Fārābī auf die schon genannten spätantiken Einleitungsschriften zu den Werken des Aristoteles zurück, in denen gleichzeitig eine Wissenschaftseinteilung enthalten war. Aufgrund der Forschungen von D. Gutas ist es sogar möglich, ziemlich genau anzugeben, auf welchen der spätantiken Kommentatoren al-Fārābī zurückgriff.⁴⁹ Da die Übermittlung an al-Fārābī traditionsgehistorisch prinzipiell relevant ist und auch mit al-Fārābīs eigener Darstellung übereinstimmt, sei sie hier kurz dargestellt. Die Quellenangabe stammt allerdings nicht von al-Fārābī, sondern von Miskawaih (932–1030), dem Verfasser der Schrift *Tartīb as-sādāt* (*Die Ordnung der Glückseligkeit*),⁵⁰ in der ein Text enthalten ist, der einen eindeutigen Paralleltext zu al-Fārābīs *Iḥṣā' al-'Ulūm* (*De scientiis*) darstellt. Miskawaih gibt dabei ausdrücklich an, daß es sich nicht um eine Schrift von ihm selbst handelt,

⁴⁹ Walzer 1962, S. 134f., hatte auf die Einteilung des Elias und ihre Nähe zu der al-Fārābīs hingewiesen und für die weitere Forschung die Aufgabe gestellt, die Zwischenglieder zu al-Fārābī aufzufinden. Gutas 1983 hat diese Aufgabenstellung aufgegriffen und mit der Schrift Pauls des Persers einen überzeugenden Lösungsversuch vorgelegt. Im folgenden übernehme ich diese Forschungsergebnisse.

⁵⁰ Vgl. den Titel der Einführung zu al-Fārābīs *Philosophy of Plato and Aristotle*, der in der engl. Übersetzung lautet: *The Attainment of Happiness*.

sondern um einen Text, den Paul der Perser geschrieben hat.⁵¹ Da Paul der Perser diesen Text für den sassanidischen König Anūšīrwān geschrieben hat, der von 531 bis 578 regierte, ist die Entstehungszeit des Textes in diese Periode zu verlegen. Paul der Perser war ein nestorianischer, also christlicher Philosoph und Theologe, der dann, als es ihm nicht gelang, Metropolit zu werden, Zoroastrier wurde. Da diese Schrift für den persischen König bestimmt war, war sie vermutlich in Pahlevi abgefaßt, da aber ihr Autor ein nestorianischer Christ war, kann angenommen werden, daß es auch eine syrische Version gab. Erhalten ist allerdings nur die bei Miskawaih überlieferte arabische Übersetzung. Und diese Übersetzung lag nicht nur Miskawaih, sondern eben auch schon al-Fārābī bei dessen Abfassung von *De scientiis* vor. Gutas äußert auch eine gut begründete Vermutung, wer der Übersetzer gewesen sein könnte: Abū Bišr Mattā, der einer der Lehrer al-Fārābīs war.⁵² Ein Textvergleich mit der bei Miskawaih erhaltenen Version Pauls des Persers zeigt, daß diese Einleitungsschrift eine große Nähe zu der des schon genannten Elias aufweist.⁵³ Da sie jedoch nicht genau mit der Einteilung des Elias übereinstimmt, ist eine andere unmittelbare Quelle anzunehmen. Alle spätantiken Aristoteleskommentatoren haben solche Einleitungsschriften verfaßt, aber nicht alle derselben sind erhalten. Da Paul der Perser sich in anderen seiner Schriften sehr genau an die Vorlagen des David hält, kann also vermutet werden, daß die unmittelbare Vorlage für den Text Pauls des Persers die entsprechende Einleitungsschrift Davids war.⁵⁴ Der Übersetzer dieser Schrift ins Arabische hat aber – inzwischen war ja der direkte Kontakt zu griechischen Texten fast gänzlich abgebrochen – für seine arabischen Leser einige Erläuterungen

⁵¹ Gutas 1983, S. 238f.

⁵² Gutas 1983, S. 253–255.

⁵³ Vgl. die tabellarische Zusammenstellung dieser Einteilung in Gutas 1983, S. 262.

⁵⁴ Gutas 1983, S. 244–246.

des Textes hinzugefügt, die vielleicht ursprünglich Glossen darstellten.⁵⁵ Es ergibt sich also folgende Überlieferungslinie:

- (1) Eine griechische Einleitungsschrift eines spätantiken Aristoteleskommentators, Elias oder David, im 6. Jhd.
- (2) Die Übernahme dieser Einleitungsschrift durch den syrischen Aristoteleskommentator Paul den Perser im 6. Jhd., d. h. es entsteht eine syrische Version dieser Schrift.
- (3) Ein Übersetzer, vermutlich Abū Bišr Mattā, stellt in der 1. Hälfte des 10. Jhd.s eine arabische Version dieser syrischen Version her und versieht sie mit Erläuterungen.
- (4) Al-Fārābī übernimmt große Teile dieser arabischen Version einschließlich der Erläuterungen, ordnet sie aber anders und fügt auch ganz neue Teile hinzu.

Diese philologisch nachweisbare Überlieferungslinie entspricht also ziemlich genau der von al-Fārābī selbst aufgestellten Kulturtheorie »Von Alexandrien nach Bagdad«, innerhalb deren er auch wiederum selbst auf seinen syrischen Vermittler, einen nestorianischen Christen, hinweist.⁵⁶

Bei al-Fārābī liegt – ganz im Unterschied zu Miskawaih – nicht eine einfache Übernahme eines überlieferten Textes vor, sondern eine Verarbeitung diese Vorlage im Rahmen einer ganz persönlichen Zielsetzung. Und diese Zielsetzung ergab sich für al-Fārābī aus der häufig von beiden Seiten aggressiv und exklusiv vertretenen Theorie der »zwei Kulturen« – der »arabischen« und der »fremden« – mit den ihnen entsprechenden Wissenschaften. Al-Fārābī war der erste arabisch-islamische Philosoph, der eine positive, außerhalb aller (expliziten) Polemik stehende Lösung des Problems vorlegte.⁵⁷ In seiner Einteilung der Wissenschaften wird die Unterscheidung in »arabische« und »fremde« Wissenschaften überhaupt nicht mehr verwendet. Die »arabischen«

⁵⁵ Vgl. die Übersicht in Gutas 1983, S. 233–235. Vgl. auch im Kommentar der vorliegenden Ausgabe z. B. Kap. II, Anm. 54.

⁵⁶ Vgl. Kap. II, Anm. 70 und 72.

⁵⁷ Vgl. Rudolph 2004, S. 29f.

Wissenschaften sind eingebaut in ein übergeordnetes System: Die Grammatik wird als Kapitel I behandelt, aber so, daß es dort nicht nur um die arabische Grammatik geht – auch wenn diese selbstverständlich im Vordergrund steht – sondern auch um allgemeinste Strukturen, die allen Sprachen gemeinsam sind, so z. B. die Einteilung der Teile eines Satzes in Nomina, Verben und Partikeln.⁵⁸ Al-Fārābī hatte für seine Konzeption der Grammatik durchaus eigene Vorstellungen, die von denen der arabischen Grammatiker verschieden waren. Er dachte dabei zwar nicht an eine »universelle Grammatik«,⁵⁹ wohl aber an eine nach logischen Gesichtspunkten aufgebaute Grammatik des Arabischen und anderer Einzelsprachen. Darüber, wie jedenfalls bestimmte Teile einer solchen aussehen könnten, gibt der äußerst interessante Traktat *Kitāb al-ʿAlfāz al-Mustaʿmala fī-l-Mantiq* (*Das Buch über die Ausdrücke, die in der Logik verwendet werden*) Auskunft.⁶⁰ Al-Fārābī stellt dabei ausdrücklich fest, daß er gegebenenfalls von der Terminologie und Analyse der arabischen Grammatiker abweicht.⁶¹ Besonders kennzeichnend für das Vorgehen al-Fārābīs ist seine Behandlung der Partikeln. Er stellt zunächst einmal fest, daß die arabischen Grammatiker nicht versucht haben, für diese Teile der Rede Klassifizierungsbegriffe aufzufinden und zu verwenden, weshalb er auf Werke griechischer Grammatiker zurückgreifen müsse.⁶² Al-Fārābī kannte die Einteilungen und Definitionen des griechischen Grammatikers Dionysios Thrax (um 170–90 v. Chr.),⁶³ es scheint

⁵⁸ Vgl. Kap. II, Anm. 37.

⁵⁹ Dies meinte Walzer 1970, S. 39.

⁶⁰ Eine deutsche Übersetzung dieses Traktats gibt es nicht. Wichtige Teile von al-Fārābīs Traktat liegen in einer französischen Übersetzung in Elamrani-Jamal 1983, S. 198–220, vor. Eine engl. Übersetzung findet sich in der PhD Diss. von Jaffray 2000, S. 433–519. Eine sehr gute Übersicht des Inhalts dieses Traktats findet sich in Gätje 1971.

⁶¹ Elamrani-Jamal 1983, S. 202.

⁶² Elamrani-Jamal 1983, S. 200.

⁶³ Es gab von der *Techne grammatike* des Dionysios Thrax eine im

aber, daß al-Fārābī darüber hinaus Kenntnis auch von Einteilungen anderer griechischer Grammatiker hatte.⁶⁴ Al-Fārābī arbeitete mit diesem Material, er übernahm jedoch nicht einfach ein vorliegendes Schema.⁶⁵ In systematischer Hinsicht orientierte al-Fārābī sich aber weniger an den griechischen oder arabischen Grammatikern, sondern an Aristoteles, vor allem an dessen *Kategorien* und an *Peri hermeneias*. In seiner Einteilung der Fragepartikeln z. B. ist es ganz offensichtlich, daß die Kategorienlehre (z. B. »wo?«, »wann?«, »wie groß?«, »wie beschaffen?« usw.) sowie die Ursachenlehre (z. B. »woraus?«, »wozu?«) des Aristoteles und dessen Kommentatoren – mit entsprechenden Einflüssen der stoischen Grammatik – im Hintergrund steht.⁶⁶ Al-Fārābī stellt also nicht einfach eine traditionelle arabische Grammatik der »arabischen Wissenschaften« der »fremden Wissenschaft« der Logik gegenüber, wie dies in der Diskussion von 932 der Fall gewesen war, sondern geht von einer schon sprachlogisch organisierten arabischen Grammatik aus, wodurch der Gegensatz von vornherein entschärft ist. Der Standpunkt der Universalisierung steht also schon bei der Beschreibung des Partikulären im Hintergrund. Dies bedeutet aber, daß die Grammatik, die al-Fārābī als Kapitel I aufführt, eine formal anders strukturierte Grammatik ist als jene, die weiter oben in der Einteilung al-Ĥwārizmīs genannt worden war.

Dasselbe gilt bei al-Fārābīs Einordnung des Rechts und der islamischen Theologie. Die islamische Rechtslehre und die islamische Theologie werden in Kap. V in die Staatswissenschaft eingeordnet, aber auch wiederum so, daß sie nur als eine be-

6. Jhd. entstandene syrische Übersetzung. Vgl. Baumstark 1922, S. 117. Auch schon die syrische Grammatik wurde nach Prinzipien dieser Grammatik des Dionysios Thrax bearbeitet. Vgl. Steinthal 1891, II, S. 190, Anm.

⁶⁴ Gätje 1971, S. 23.

⁶⁵ Ebd., S. 19.

⁶⁶ Ebd., S. 20.

stimmte Ausprägung von Formen verstanden werden, die auch bei anderen Völkern vorkommen. Das leitende Prinzip ist also auch hier die Partikularisierung der »arabischen« Wissenschaften gegenüber dem Universalen der Philosophie.⁶⁷ Al-Fārābī war sich aber bewußt, daß eine solche einfache Unterordnung der islamischen Wissenschaften unter die Philosophie dem absoluten Wahrheitsanspruch der islamischen Glaubensgemeinschaft nicht gerecht wurde, und wir können vermutlich zu Recht sagen, daß dies auch al-Fārābīs persönlichem Selbstverständnis als Muslim nicht entsprach. Al-Fārābīs Lösung bestand darin, daß er zwar nur eine Wahrheit annahm, dieser Wahrheit aber in der Philosophie und in der Religion verschiedene Sprachformen zugeordnet werden. Was in der Philosophie durch Beweis begriffen wird, das wird in der Religion durch bildliche Vorstellungen ausgedrückt. Al-Fārābī konnte dabei auf das in spätantiker und arabischer Tradition »erweiterte« Aristotelische *Organon* zurückgreifen, das außer den *Kategorien*, *Peri hermeneias*, der *Ersten* und *Zweiten Analytik*, der *Topik* und den *Sophistischen Widerlegungen* auch die *Rhetorik* und *Poetik* umfaßte. Alle Methoden, die in diesen Schriften behandelt werden, dienen der Wahrheitsfindung und der Darstellung der Wahrheit. Es ist dann ohne weiteres möglich, anzunehmen, daß das, was der Philosoph mit Beweisen, die den beiden *Analytiken* entsprechen, erfaßt und anderen in dieser Beweisform nahebringt, in symbolisch-bildlicher Form entsprechend der *Poetik* dargestellt und dann versucht wird, die Menschen mit den Mitteln der *Rhetorik* davon zu überzeugen.⁶⁸ Dazwischen liegt die Darstellungsform der islamischen Theologie, die mit den Methoden der *Topik* und den dialektischen Schlüssen arbeitet. Diesen verschiedenen Erkenntnis- und Darstellungsformen entsprechen verschiedene Gruppen der Gesellschaft: Die wissenschaftliche Erkenntnis

⁶⁷ Endreß 1992, S. 50.

⁶⁸ Vgl. Rudolph 2004, S. 32 f. Vgl. auch Kap. II, Anm. 55 und 58, und Kap. V, Anm. 43.

findet sich nur bei wenigen, die Mehrheit des Volkes kann die Wahrheit nur in symbolisch-bildlicher Form erfassen.⁶⁹ Den Ausgangs- und Schnittpunkt dieser verschiedenen Erkenntnis- und Darstellungsformen findet al-Fārābī in der politischen Philosophie. Der ideale Herrscher ist zugleich Philosoph und Prophet.⁷⁰ Diesen Zusammenhang stellte al-Fārābī in einer sehr verschiedenen Sprachform und mit einer anderen Zielvorstellung in ausführlicher Form im *Musterstaat* dar.

Der Katalog der Wissenschaften in *De scientiis* ist sehr stark neutral und deskriptiv gehalten, nur etwa in Kap. II über die Logik hört man al-Fārābī etwas persönlicher sprechen. Dies soll aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß hinter diesem neutralen Aufbau eine ganz präzise Auffassung vom Ziel der Philosophie steht, wie es aus einem anderen Text ganz deutlich wird. Im Hintergrund des Aufbaus von *De scientiis* steht mehr als ein Studienführer, es geht hier um das gesamte philosophische Programm al-Fārābīs, nach dem die Philosophie dem Erreichen des höchsten Ziels des menschlichen Lebens dient:

Das Endziel aber, das man beim philosophischen Studium erstrebt, ist die Erkenntnis vom erhabenen Schöpfer, daß nämlich derselbe Einer sei, sich nicht bewege, daß er die schaffende Ursache für alle Dinge ist und diese Welt in seiner Güte, Weisheit und Gerechtigkeit ordne. Die Tätigkeit aber, welche der Philosoph ausübt, ist die Verähnlichung mit dem Schöpfer, soweit dies die menschlichen Fähigkeiten gestatten.⁷¹ Der Weg, wel-

⁶⁹ Der Gedanke, daß das ganze Volk »aufgeklärt« werden müsse, war al-Fārābī wie auch allen späteren Vertretern der falsafa fremd.

⁷⁰ Vgl. Kap. V, Anm. 31.

⁷¹ Die Definition des Zieles der Philosophie als der Verähnlichung mit Gott ist schon bei Eudor von Alexandrien (um 64 v. Chr. – um 23 n. Chr.) nachweisbar. Diese Definition findet sich dann bei den Aristoteleskommentatoren Ammonios, David und Elias, und sie wird auch bei zahlreichen arab. Autoren verwendet. Vgl. Berman 1961, S. 54, und Daiber 1990a, S. 118f. Der einschränkende Nachsatz »soweit dies

chen der der Philosophie Beflissene einschlagen muß, ist das Streben zum rechten Tun und die Erreichung des Endziels. Das Streben zum Tun findet durch die Wissenschaft statt. Denn die Vollendung des Wissens ist die Tat. Die Erreichung des Endziels in der Wissenschaft wiederum findet nur durch die Erkenntnis der Natur statt, denn diese liegt unserem Verständnis zunächst, dann folgt die Mathematik. Das Endziel wird im Handeln zunächst dadurch erreicht, daß der Mensch zuerst sich selbst wohl herstelle, dann aber die anderen, die in seinem Haus oder seiner Stadt wohnen, schule.⁷²

Trennt man in *De scientiis* die beiden formalen und propädeutischen Disziplinen ab, so findet man dann in diesem Zitat die drei restlichen Kapitel III–V wieder, allerdings mit der Umstellung der Reihenfolge von Naturwissenschaft und Mathematik, so wie es dem mittel- und neuplatonischen Aufstiegsschema zu immer größerer Materiefreiheit entsprach.⁷³ Al-Fārābī gibt diesem spätantiken Schema aber auch wiederum seine ganz persönliche Note, wenn er an den Abschluß nicht nur eine individuelle Ethik stellt, sondern mit einer politischen Theorie auch eine politische Tätigkeit fordert. Die Verähnlichung mit Gott ist hier ganz präzise als eine Verähnlichung mit dem Schöpfer

die menschlichen Fähigkeiten gestatten« wurde im islamischen Bereich besonders wichtig, da er eine *unio mystica*, wie sie einige Neuplatoniker annahmen, ausschließt. Zu Recht oder zu Unrecht wurde eine solche Lehre einer *unio mystica* al-Ḥallāğ (858–922), einem Zeitgenossen al-Fārābīs, zugeschrieben, der schließlich wegen seiner »hätetischen« Auffassungen hingerichtet wurde. Zu al-Ḥallāğ vgl. EI III, 99b–104b, und Schimmel 1985, S. 100–119.

⁷² Al-Fārābī: *Über die notwendigen Vorstudien der Philosophie*, S. 88f.

⁷³ Die Reihenfolge Physik, Mathematik, Theologie, wie sie sich bei Aristoteles in der *Metaphysik* XI 7, 1064b 1–4, findet, wurde von spätantiken griech. Aristoteleskommentatoren häufig verwendet und auch arab. Autoren folgten seit al-Kindī gerne diesem Schema. Vgl. Daiber 1990a, S. 120f.

als Schöpfer der Welt konzipiert. Nach al-Fārābī besteht eine Strukturparallele zwischen der kosmologischen Ordnung der Welt durch Gott und der politischen Ordnung der Welt durch den Philosophen/Herrscher.⁷⁴ Die Verähnlichung mit Gott ist also nicht eine theoretische und schon gar nicht eine mystische, sondern eine praktisch-politische Zielsetzung.⁷⁵ Dies lag nicht auf der Linie der spätantiken Philosophen, die sich längst von der Politik verabschiedet hatten, und mit dieser Zielvorstellung steht al-Fārābī auch bei den arabischen Philosophen ziemlich alleine da.⁷⁶

Al-Fārābī war überzeugt, mit seinem Aufbau von Philosophie und Wissenschaften und mit der darin enthaltenen Zielsetzung für das menschliche Leben einen nicht kultur- oder religions-spezifischen Standpunkt erreicht zu haben. Man muß allerdings sehen, daß al-Fārābī zwar im Aufbau von *De scientiis* nicht mehr mit der Gegenüberstellung oder Aneinanderreihung von »arabischen« und »fremden/griechischen« Wissenschaften arbeitet, daß es ihm aber nicht oder wenigstens nicht ganz gelungen ist, die mit dieser Gegenüberstellung verbundenen Sachprobleme auch zu lösen.

⁷⁴ Bei al-Fārābī gilt: So wie es in der Welt ein erstes Prinzip gibt, so gibt es in jeder Nation oder in jeder Stadt einen höchsten Befehlshaber. Vgl. z. B. al-Fārābī: *Philosophy of Plato and Aristotle*, S. 24.

⁷⁵ Bermann 1961, S. 56–58, und Endreß 1991b, S. 248f.

⁷⁶ Es gab allerdings arab. Autoren auch schon vor al-Fārābī, die der Philosophie auch durchaus politische Aufgaben zuordneten. Vgl. z. B. Qusṭā ibn Lūqā (um 820–912), der vom praktischen Teil der Philosophie (aristotelisch eingeteilt in Ethik, Ökonomie und Politik) u. a. erwartete: »Leitung des Volkes, die umschrieben wird als Leitung und Schutz der Städte, Obhut für ihre Bewohner, Aufstellen der Gesetze für sie und das Rechtsprechen unter ihnen.« Text in Daiber 1990a, S. 107.

*Bleibende interne Problematik der beiden Gruppen
der Wissenschaft*

Beginnen wir mit einer ganz einfachen Beobachtung: Es gibt in *De scientiis* Disziplinen, zu denen al-Fārābī bibliographische Angaben – hauptsächlich Aristotelische Schriften – liefert, und es gibt Disziplinen, zu denen er keine solchen Angaben liefert. Die Gruppe von Disziplinen, zu denen keine Literaturangaben vorhanden sind, ist nun genau die Gruppe der »arabischen« Wissenschaften Grammatik (Kap. I), Recht und Theologie (Kap. V). Die Strategie lautet also: Literaturangaben zu den »fremden/griechischen« Wissenschaften, keine Literaturangaben zu den »arabischen« Wissenschaften. Der Hintergrund dieser Aufteilung besteht vermutlich in einem ganz einfachen Sachverhalt. Al-Fārābī wandte sich mit seiner Schrift über die Einteilung der Wissenschaften an gebildete Muslime, die sich Wissen in den »fremden« Wissenschaften aneignen wollten. Ein gebildeter Muslim aber hatte längst an einer der islamischen Schulen das Basiscurriculum der »arabischen« Wissenschaften durchlaufen und kannte nicht nur die entsprechenden Einführungsschriften, sondern auch weiterführende Literatur. Hinweise auf bestimmte Schriften für diese Wissenschaften konnten also ausbleiben.⁷⁷ Für dieses Curriculum gab es geregelten Unterricht an der mit der Moschee verbundenen Grundschule, zu der auch eine Bibliothek gehörte. Dieser institutionell geregelte Unterricht fand schon seit langer Zeit statt, und zur Zeit al-Fārābīs bildete sich die Einrichtung der madrasa als höherer Schule für Recht und Theologie heraus.⁷⁸ Ganz anders stellte sich die Situation für das Studium der »fremden« Wissenschaften dar. Für sie gab es in der

⁷⁷ Wenn man das weiter oben zur Grammatik Gesagte berücksichtigt, wird man allerdings auch vermuten dürfen, daß es für al-Fārābī Lehrbücher dieser Disziplinen, die nach seinem nicht-kulturspezifischen Standpunkt strukturiert waren, noch gar nicht gab.

⁷⁸ Vgl. EI V, 1123a–1134a, und Makdisi 1981, S. 27–32.

islamischen Gesellschaft der Zeit al-Fārābī (und noch für eine lange Zeit danach) keinen institutionellen Rahmen von Schulen und keine professionellen Lehrer.⁷⁹ Wohl aber gab es an verschiedenen Orten, vor allem natürlich in Bagdad und Basra, öffentlich zugängliche Bibliotheken. Der an diesen Wissenschaften interessierte Muslim mußte sich also das entsprechende Wissen weithin durch Selbststudium erarbeiten. In seiner Einführung in die Gesamtheit der Wissenschaften mußte al-Fārābī daher für diese »fremden« Wissenschaften entsprechende Literaturhinweise für einen ersten Überblick mitliefern.

Der westliche Leser – und wahrscheinlich auch der lateinische Leser des Mittelalters – setzt die ersten beiden Kapitel mit den Titeln *Scientia linguae* und *Scientia logice* vermutlich sofort mit den ersten beiden Teilen des Triviums in Verbindung, parallelisiert sie so mit den Teilen Grammatik und Logik und stellt dann nur etwas verwundert fest, daß der dritte Teil des Triviums, also die Rhetorik, bei al-Fārābī als Unterteil der Logik behandelt wird. Und daß al-Fārābī dort dann auch noch die Poetik einbaut, beunruhigt den westlichen Leser auch nicht besonders, denn er weiß ja, daß in der lateinischen Rhetorik auf weite Strecken hin mit Beispielen aus der Dichtung gearbeitet wurde. Diese Gleichung geht jedoch nicht auf. Das Kap. I bei al-Fārābī ist nämlich gar nicht mit »Wissenschaft von der Grammatik« überschrieben, sondern mit »Wissenschaft von der Sprache« (‘ilm al-lisān). Diese Wissenschaft der Sprache umfaßte, wie auch aus der oben angeführten Einteilung al-Ĥwārizmī hervorgeht, als »arabische« Wissenschaft begriffen die Grammatik, die Kunst des Schreibens, die Prosodie und die Poetik. Al-Fārābī behandelt dann auch tatsächlich alle Teile der arabischen Wissenschaft der Sprache in Kap. I, einschließlich der Poetik (‘ilm al-ašar). Dann behandelt al-Fārābī aber in Kap. II die Poetik nochmals im Anschluß an die Aristotelische *Poetik*. Diese zweimalige Behandlung der Poetik bedeutet aber letzt-

⁷⁹ Vgl. Makdisi 1981, S. 24–27.

lich nichts anderes, als daß al-Fārābī in Hinsicht auf die Wissenschaft der Sprache zwar die Begrifflichkeit von »arabischen« und »fremden/griechischen« Wissenschaften vermeidet, faktisch aber doch nicht eine einheitliche Systematik erreicht wird, insofern eben die »arabische« Poetik in Kap. I, die »griechische« Poetik aber in Kap. II behandelt wird, es also an diesem Punkt eigentlich bei der Nebeneinander-Stellung bzw. Aneinanderreihung al-Ĥwārizmī bleibt. Ganz ähnliche Probleme ergeben sich auch bei der Musik, die als »arabische« Wissenschaft engstens mit der Poesie verbunden war, bei al-Fārābī aber entsprechend der griechischen Einteilung unter die mathematischen Disziplinen eingereiht wird. Dann greift al-Fārābī aber wiederum auf die Einteilung der arabischen Musiklehre zurück, in der auch die Metrik behandelt wird, die aber auch schon in Kap. I im Zusammenhang der Dichtungslehre aufgeführt worden war.⁸⁰

Auch der Einbau der beiden anderen »arabischen« Wissenschaften, der Rechtslehre und der Theologie, in Kap. V ist nicht so unproblematisch, wie es auf den ersten Blick hin aussieht. Die allgemeine Einordnung der Rechtslehre bei al-Fārābī ist dabei verhältnismäßig unproblematisch, da es innerhalb der griechischen Wissenschaft keine eigene Jurisprudenz gab. Dort wurden, bei Plato wie bei Aristoteles, nur allgemeinste Grundlagen der Gesetzgebung innerhalb der Abhandlungen über die Politik geliefert, eine der islamischen Rechtslehre vergleichbare Disziplin, in der einzelne Gesetzesvorschriften wie z. B. das Erbrecht detailliert behandelt werden, gab es aber nicht. Entsprechend gab es auch keine Disziplin, die wir als Rechtshermeneutik oder als Rechtslogik bezeichnen könnten. Die islamische Rechtshermeneutik war hingegen unter der Bezeichnung *uṣūl al-fiqh* jedenfalls seit aš-Šāf'ī eine ausgebaute und differenzierte Disziplin.⁸¹ Al-Fārābī konnte daher in Kap. V zwar ziemlich

⁸⁰ Vgl. Kap. III, Anm. 93.

⁸¹ Später bildeten sich verschiedene Rechtsschulen (*maḏāhib*, Pl. von *maḏhab*) heraus, die jeweils in verschiedenen Regionen vor-

problemlos die Jurisprudenz in den Rahmen der Politik einfügen, es war ihm aber ohne Zweifel klar, daß eine solche Unterordnung der Rechtslehre unter die philosophische Disziplin der politischen Philosophie in keiner Weise dem Selbstverständnis der islamischen Rechtsgelehrten entsprach. Problematisch für die Systematik al-Fārābīs wird jedoch die nähere Bestimmung des Inhalts dieser Rechtslehre. Innerhalb der Rechtslehre werden nämlich die Fragen über Gott, seine Eigenschaften, über die Welt und die damit zusammenhängenden Gegenstände aufgeführt. Dies entspricht genau dem Verständnis der »arabischen« Wissenschaftler, nach denen die oberste Autorität in Glaubensfragen den Rechtsgelehrten (faqīh, Pl. fuqahā) zusteht. Eine solche Kompetenz von Rechtsgelehrten für Fragen der Religion oder der Metaphysik ist im Bereich der »fremden/griechischen« Wissenschaft undenkbar. Ganz entsprechend findet sich die Behandlung dieser Fragen bei al-Fārābī dort, wo er der griechischen Einteilung der Philosophie und der Wissenschaften folgt, in *De scientiis* auch an einer ganz anderen Stelle, nämlich am Ende von Kap. IV. Dort wird die scientia divina (ʿilm al-ilāhī)⁸² behandelt, die al-Fārābī mit dem bibliographischen Hinweis auf die Aristotelische *Metaphysik* versieht. Die Einordnung der Metaphysik nach den Naturwissenschaften in Kap. IV von *De scientiis* entspricht der auf den Herausgeber der Schriften des Aristoteles, Andronikos von Rhodos (1. Jhd. v. Chr.), zurückgehenden Bezeichnung der *Metaphysik* als des Buches, das »nach der Physik« kommt, was al-Fārābī genau so wörtlich im Arabischen wiedergibt.⁸³ Es ergibt sich also auch hier wiederum, daß aufgrund der verschiedenen Wissenschaftstheorie, die in der »arabischen« und der »fremden« Wissenschaft impliziert ist, al-Fārābī

herrschen. Im Heimatland al-Fārābīs galt die auf aš-Šāfʿī zurückgehende Schule, so daß al-Fārābī in seinem frühen Studiengang mit dieser Rechtsschule vertraut wurde. Vgl. Bakar 1998, S. 11.

⁸² Vgl. Kap. IV, Anm. 44.

⁸³ Vgl. Kap. IV, Anm. 45.

ein und denselben Gegenstand zweimal aufführt und an verschiedenen Stellen einordnet. Ganz Ähnliches gilt für die Einordnung des kalām, also der islamischen Theologie.⁸⁴ Eine vergleichbare Disziplin gab es im Bereich der griechischen Wissenschaft überhaupt nicht. Al-Fārābī fügte den kalām also einfach an die Rechtslehre an, so wie dies im Bereich der »arabischen« Wissenschaften üblich war. Eine Klärung des Verhältnisses von kalām und Metaphysik findet aber nicht statt.⁸⁵

Die historische Rekonstruktion des Entstehens der Wissenschaften

In *De scientiis* führt al-Fārābī eine deskriptiv-synchrone Systematisierung der zu seiner Zeit vorhandenen Wissenschaften durch.⁸⁶ Im zweiten Teil des *Kitāb al-Ḥurūf*, der leider bisher in keine westliche Sprache übersetzt wurde, nimmt al-Fārābī eine historische Rekonstruktion des Auftretens dieser Wissenschaften vor.⁸⁷ Es geht dabei aber nicht notwendigerweise um diese

⁸⁴ Al-Fārābī hatte für die Vertreter des kalām, die mutakallimūn, wenig Sympathien und hat sich vermutlich mit dem kalām auch kaum eingehend beschäftigt. Nur eine einzige (nicht erhaltene) Schrift al-Fārābīs beschäftigt sich mit einem Vertreter desselben, nämlich mit ar-Rēwandī. Zur möglichen Bedeutung dieser Schrift für die Darstellung des kalām in *De scientiis* vgl. Kap. V, Anm. 53.

⁸⁵ Auch Gardet/Anawati 1981, S. 105, stellen fest, daß al-Fārābī fiqh und kalām ohne ersichtliche erkenntnistheoretische Prinzipien einfach an die anderen Wissenschaften anfügt.

⁸⁶ Demgegenüber geht es in *De ortu scientiarum* um das sachliche Hervorgehen der einzelnen Disziplinen aus obersten Prinzipien. Diese nur lateinisch erhaltene Schrift wurde meist als Übersetzung einer Schrift al-Fārābīs angesehen. Beichert 1932, S. 28, Farmer 1965, S. 40, und Burnett 1993, S. 14, bezweifeln die Korrektheit dieser Zuschreibung. Ich halte diese Zweifel für berechtigt, vgl. Kap. III, Anm. 79.

⁸⁷ Vgl. dazu die zusammenfassenden Darstellungen in Mahdi 2001, S. 208–228 (ursprünglich 1972), Heinrichs 1978, S. 273–283, Elamrani-Jamal 1983, S. 78–83, Gutas 1983, S. 259f., Endreß 1991a, S. 166. Die

Wissenschaften selbst, sondern um die Gegenstände, die in diesen – möglicherweise später – behandelt werden. Die Dichtung geht der Poetik ebenso voraus wie die Redekunst der Rhetorik. Al-Fārābī vertritt die (richtige) Auffassung, daß es zuerst die Praxis mit impliziten Regeln gibt und die explizite Formulierung der Regeln, die eine solche Praxis leiten, erst später erfolgt. Die Entwicklung ist strukturiert durch das Auftreten der beiden »göttlichen« Philosophen Plato und Aristoteles. Es ergibt sich dann folgender historischer Entwicklungsgang:⁸⁸

- (1) Vorplatonische Periode: Poetik, Rhetorik, die Kunst, die Tradition zu bewahren, Grammatik, Mathematik, Physik, Sophistik, Dialektik.
- (2) Platon: Politische Wissenschaft.
- (3) Aristoteles: Beweislehre.
- (4) Nacharistotelische Periode: Religionsgesetzgebung (fiqh, kalām).

Auch hier findet sich bei al-Fārābī implizit der Bestand der »islamischen« Wissenschaften neben den »fremden« Wissenschaften wieder, und zwar nicht nur in den beiden offensichtlichen Fällen von fiqh und kalām, sondern schon in den ersten Schritten. Zwei Bereiche der ersten Periode – die Kunst, die Tradition zu bewahren und die Grammatik – finden sich auch in *De scientiis* gleich zu Beginn von Kap. I als *conservatio dictionum* und *scientia illarum dictionum* wieder. Die Sammlung und Aufbewahrung der »reinen« arabischen Sprache ist der Grammatik vorausgegangen.

ausführlichste Darstellung findet sich bei Mahdi. Eine kurze Fassung dieser Periodeneinteilung findet sich in al-Fārābī: *Deux ouvrages sur la Rhétorique*, S. 54. Es gibt ein Aristoteles zugeschriebenes Fragment, das einen historischen Werdegang des Auftretens der Philosophie beschreibt. Vgl. Aristoteles: *Select fragments*, Fragm. 8, S. 80–82. Mahdi 2001, S. 211, verweist im Zusammenhang mit der historischen Darstellung der Entwicklung von Philosophie und Wissenschaft bei al-Fārābī auf dieses Fragment.

⁸⁸ Vgl. z. B. Gutas 1983, S. 259.

In dieser Reihenfolge ist sogar ein ganz altes Element der arabischen Gesellschaftsordnung enthalten: die Einteilung in Nomaden und Stadtbewohner.⁸⁹ Wenn die reine, unverdorbene Sprache aufgesucht werden sollte, die in ihr enthaltene Dichtung und Redekunst, gingen nach al-Fārābī die Forscher zu den Nomaden, nicht zu den Stadtbewohnern. Die Forscher selbst und so auch die ersten Grammatiker aber sind Stadtbewohner, nämlich von Kufa und Basra.⁹⁰

Die systematische Absicht, die hinter dieser historischen Konstruktion des Entstehens der Wissenschaft steht, ist vermutlich ein und dieselbe wie in *De scientiis*. Es geht al-Fārābī darum, zu zeigen, daß alle Wissenschaften in einem historisch gewachsenen Zusammenhang stehen,⁹¹ er möchte also auch hier über den Gegensatz von »arabischen« und »fremden/griechischen« Wissenschaften hinausgelangen. Die Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens ist eigentlich mit der Auffindung der aristotelischen Beweislehre abgeschlossen und kann dem Verständnis al-Fārābīs nach nicht mehr überboten werden. In der historisch letzten Periode hingegen, in der die (islamische) Religionsgesetzgebung stattfindet, wird zur Vermittlung der Wahrheit aber wiederum mit Poetik, Rhetorik und Dialektik gearbeitet, also mit Verfahren, die einer früheren, »überwundenen« Periode angehören.⁹² Überspitzt ausgedrückt: Während der »erste Lehrer« (Aristoteles) mit einer Entwicklung »Vom Mythos zum Logos« rechnete (die bekannterweise historisch auch nicht so zutrifft),

⁸⁹ Dies wird ein zentrales Konstruktionsprinzip der Geschichte der islamischen Völker in der berühmten *Muqaddima* Ibn Ḥaldūns darstellen.

⁹⁰ Vgl. Elamrani-Jamal 1983, S. 80, dort ein sehr aufschlußreiches Zitat in französ. Übersetzung.

⁹¹ Gutas 1983, S. 259, Anm. 70, nennt dies eine idealist systematization of cultural history und verweist darauf, daß diese Konstruktion später von Ibn Sīnā (Avicenna) und Suhrawardī (1155–1191) übernommen wurde.

⁹² Vgl. Rudolph 2004, S. 32.

rechnete der »zweite Lehrer« (al-Fārābī) mit einer Entwicklung, in der Logos und Mythos – gesellschaftlich verschiedenen Gruppen zugeordnet – nebeneinander bestehen bleiben.⁹³ Dies stellt historisch und soziologisch gesehen eine durchaus erwägenswerte Annahme dar.

Wissenschaftseinteilung und die Rangordnung der Wissenschaften

Die Wissenschaftseinteilung in *De scientiis* ist ziemlich deskriptiv, eine Rangordnung der Wissenschaften ist nur implizit enthalten: Die zentrale Stellung der 2. *Analytik* in Kap. II gibt jedoch bereits einen Hinweis darauf, daß al-Fārābī eine Rangordnung in Hinsicht darauf im Auge hat, in wie strenger Weise die einzelnen Wissenschaften der Beweistheorie des Aristoteles entsprechen. Des weiteren läßt al-Fārābī im Abschnitt über die göttliche Wissenschaft in Kap. IV keinen Zweifel daran, daß in ontologischer Hinsicht die Metaphysik einen Vorrang vor allen anderen Wissenschaften hat. Und die Tatsache, daß er in Kap. V einen idealen Herrscher/Philosophen/Propheten vorsieht, der nicht nur über die höchste Weisheit verfügt, sondern der auch in der Lage ist, diese in eine Gesellschaftsordnung umzuformen, die dem Menschen das Erreichen der höchsten Glückseligkeit sichert, zeigt, daß er auch an eine Rangordnung der Wissenschaften in der Zuordnung derselben zu Ethik und Politik denkt. Es ergibt sich also eine verschiedene Rangordnung je nachdem, ob die Wissenschaften in logisch-beweistheoretischer, ontologischer oder ethisch-politischer Hinsicht analysiert werden. Zu den letzteren gehören, wie ja in Kap. V ganz deutlich wird, auch die religiösen Wissenschaften. Was in *De scientiis* implizit enthalten ist, sagt al-Fārābī in der *Abhandlung über die Vortrefflichkeit der Wissenschaften und Künste* ganz explizit:

⁹³ Vgl. Heinrichs 1978, S. 283.

Der Vorzug der Wissenschaften (‘ulūm) und Künste (sinā‘āt) beruht auf dreierlei: a. der Erhabenheit ihres Gegenstandes; b. dem genauen Durchgehen der Beweise (barāhīn); c. dem reichen Nutzen derselben, wobei gleich ist, ob derselbe erst zukünftig oder schon gegenwärtig verliehen wird. Zu dem, was vor dem anderen als Vorzug einen großen Nutzen gewährt, gehört die Religionswissenschaft (al-‘ulūm aš-šar‘iya), so wie auch die Kunstfertigkeiten, deren man zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern bedurfte. Wegen der genauen Beweise hat die Geometrie den Vorzug. Wegen ihres erhabenen Gegenstandes verdient die Sternkunde den Vorzug. Bisweilen sind aber alle drei Vorzüge, oder doch zwei derselben in einer Wissenschaft vereinigt, wie in der Theologie (‘ilm al-ilāhi).⁹⁴

Diese drei Gesichtspunkte der bewertenden Einteilung der Wissenschaften entsprechen genau den drei Schwerpunkten der Schriften al-Fārābī: Logik, Metaphysik, Politik.⁹⁵ Eine Unter- oder Überordnung dieser drei Gesichtspunkte liegt bei al-Fārābī nicht vor und kann auch gar nicht vorliegen, da es sich dabei um jeweils pragmatisch von dem entsprechenden Ziel her selbständige und aufeinander nicht rückführbare Perspektiven handelt. Dort aber, wo es um den Charakter der verschiedenen Disziplinen als Wissenschaften geht – und dies ist ja das Thema von *De scientiis* –, steht ohne Zweifel der logisch-beweistheoretische Gesichtspunkt im Vordergrund.

Dies erklärt auch den auffallenden Sachverhalt, daß al-Fārābī die Medizin nicht in seinen Kanon der Wissenschaften aufnimmt, obwohl die Medizin in den anderen arabischen Übersichten zu den Wissenschaften gezählt wird.⁹⁶ Beweistheore-

⁹⁴ Al-Fārābī: *Über den Wert der Astrologie*, S. 172. Vgl. zu diesem Text auch Bakar 1998, S. 46–48.

⁹⁵ Die Musik, der al-Fārābī einen umfangreichen Traktat gewidmet hat, stellt einen persönlichen, nicht einen systematischen Interessenschwerpunkt al-Fārābīs dar.

⁹⁶ Vgl. zu al-Ḥwārizmī Rosenthal 1965, S. 80, zu Ibn Ḥazm ebd.,

tisch gesehen gibt es syllogistische und nicht-syllogistische Künste, und die Medizin, die als Ziel eine bestimmte (heilende) Tätigkeit hat, gehört zu letzteren.⁹⁷ Des weiteren gilt, daß eine Wissenschaft die Ursachen der Dinge zu erforschen hat, wie al-Fārābī in Kap. IV von *De scientiis* darlegt. In einer kleinen Schrift stellte al-Fārābī eine Liste von sieben Teilen der Medizin auf, von denen nur drei zur Wissenschaft gehören: die Beschreibung der Körperteile, die Arten der Gesundheit und die Arten der Krankheiten. Die anderen Teile, die es mit der Heilkunde, also dem eigentlichen Ziel der Medizin zu tun haben, d. h. die Diagnose individueller Krankheitserscheinungen sowie die konkreten Maßnahmen zur Erhaltung bzw. Wiederherstellung der Gesundheit, sind nicht als Wissenschaft zu betrachten.⁹⁸ Die Medizin ist ihrem prinzipiellen Ziel nach eine praktische Kunst, deren Ziel es ist, akzidentelle Zustände, d. h. Krankheiten, zu verändern, d. h. zu heilen.⁹⁹ Die Medizin als Heilkunde beschäftigt sich mit Einzelnem, nicht mit Allgemeinem.¹⁰⁰ Die Medizin ist daher eine Kunst (ṣināʿa), keine Wissenschaft (ʿilm).¹⁰¹

Von hier aus betrachtet bleibt aber auch die Stellung von *fiqh* und *kalām* in *De scientiis* prekär. Im *Book of Religion* spricht sich al-Fārābī deutlicher aus: Die religiösen Wahrheiten, auf denen die religiösen Wissenschaften beruhen, werden ohne demon-

S. 85. Auch Ibn Sīnā (Avicenna) folgt in diesem Punkt nicht al-Fārābī. Vgl. Savage-Smith 1997, S. 175f.

⁹⁷ Al-Fārābī: *Introductory Risālah on Logic*, S. 230.

⁹⁸ Strohmaier 1983, S. 205.

⁹⁹ Ebd., S. 204.

¹⁰⁰ Al-Fārābī: *Deux ouvrages sur la Rhétorique*, S. 163.

¹⁰¹ Plessner 1972. Es ist allerdings zu beachten, daß bei al-Fārābī nicht durchgängig eine strenge wissenschaftstheoretische Unterscheidung von »Kunst« (ṣināʿa) und »Wissenschaft« (ʿilm) vorliegt. Dies gilt auch für andere arab. Autoren des 10. Jhd.s. In den Zusammenhang des Ausschlusses der Medizin aus dem Kanon der Wissenschaften gehört auch die Polemik al-Fārābīs gegen Galen. Vgl. Zimmermann 1976.

strative Beweise angenommen.¹⁰² Sie haben ihren Ursprung in der Aufgabe des idealen Herrschers, das Volk auf den richtigen Weg zu führen und es vor Abwegen zu bewahren. Genau diese Tätigkeit ist aber ganz ähnlich jener des Arztes, und daher sind die Künste, die sich damit beschäftigen, ähnlich der Medizin, sie befassen sich mit Partikulärem.¹⁰³

Noch problematischer ist die Stellung der Astrologie, die al-Fārābī neben der auf mathematischen Beweisen beruhenden Astronomie in Kap. III auch – wenn auch nur ganz kurz – aufführt, ohne auf die Frage einzugehen, ob in der Astrologie überhaupt und wenn ja, welche Beweisform zur Anwendung gelangt.¹⁰⁴

Es kann nicht ausgeschlossen werden, daß al-Fārābī in der Schrift *De scientiis* – die ja auch der Werbung für diese Wissenschaften dienen sollte – in Hinsicht auf einige der »allgemein bekannten Wissenschaften« (so im Einleitungssatz des Traktats) Kompromisse einging, um den Leser nicht durch das Fehlen einer »allgemein bekannten Wissenschaft« zu verunsichern. Das Fehlen der Medizin bleibt dabei aber doch auffällig.¹⁰⁵

Wissenschaftseinteilung und Lernprozeß

Es wurde schon weiter oben gesagt, daß al-Fārābīs *De scientiis* als eine Art Einführung für Studienanfänger (mit Literaturhinweisen) für das Selbststudium konzipiert war. Es handelt sich dabei allerdings um eine sachliche Einführung, die nicht

¹⁰² Al-Fārābī: *Book of Religion*, S. 97.

¹⁰³ Ebd., S. 101–105. Vgl. Mahdi 2001, S. 5.

¹⁰⁴ In der kleinen Schrift über den *Wert der Astrologie* versucht al-Fārābī, die in der Astrologie vorhandenen wissenschaftlichen Fragen von jenen zu trennen, die nichts mit Wissenschaft zu tun haben. Vgl. dazu Druart 1978 und 1979.

¹⁰⁵ In der jüd. Adaptation von *De scientiis* wird daher versucht, diesem »Mangel« zu begegnen. Vgl. weiter unten 1.5.