

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](http://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.<sup>1</sup> 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.

<sup>1</sup> 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.<sup>1</sup> 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,<sup>2</sup> 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).<sup>3</sup> 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

<sup>1</sup> Vgl. z. B. die wenigen Angaben in der Kurzbiographie Al-Qifṭīs: *Über Alfarābī*, S. 187–190.

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

<sup>3</sup> Vgl. Kap. II, Anm. 72.

über die Arabischkenntnisse al-Fārābīs zu diesem Zeitpunkt entnehmen,<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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

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

<sup>5</sup> 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 kam<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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 Logiker<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Walzer, in EI II, S. 778b.

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> 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,<sup>13</sup> die als Beweis dafür gilt, daß al-Fārābī nicht Griechisch konnte.<sup>14</sup> Entsprechend nehmen diese Forscher auch an,

<sup>10</sup> Mahdi 1981, S. 523b.

<sup>11</sup> Vgl. Kap. III, Anm. 70.

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

<sup>13</sup> Vgl. dazu Kap. II, Anm. 54.

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.

<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> Möglicherweise spiegelt sich in einem Aphorismus al-Fārābīs der Grund für seinen Weggang von Bagdad wider:<sup>19</sup>

[...] 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

<sup>16</sup> Vgl. Zimmermann 1972, S. 524 und 528f.

<sup>17</sup> Vgl. Hugonnard-Roche 1993.

<sup>18</sup> Vgl. Mahdi 1981, S. 524b.

<sup>19</sup> 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.<sup>20</sup>

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.<sup>21</sup> Von dieser verhältnismäßig kurzen Zeit am Hof Sayf ad-Dawlas berichtet al-Qiftī, daß al-Fārābī dort »mit dem Gewande der Sufis bekleidet« auftrat.<sup>22</sup> Auch bei dieser Nachricht ist größte Vorsicht geboten. Al-Fārābī stand den zu seiner Zeit an Einfluß gewinnenden islamisch-mystischen Bewegungen eher ablehnend gegenüber.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup> Auch der Aristotelismus al-Fārābīs, also eine Form eines logisch-wissenschaftlichen Rationalismus, läßt kaum Raum für Mystik.<sup>25</sup> Spätere Sufis haben sich nie auf al-Fārābī berufen, sie

<sup>20</sup> *Aphorism* 93, S. 60f. Übers. v. F. S.

<sup>21</sup> Vgl. Najar 1961, und Walzer 1970, S. 240f.

<sup>22</sup> Al-Qiftī: *Über Alfārābī*, S. 190.

<sup>23</sup> Vgl. Walzer 1967, S. 666.

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

<sup>25</sup> Vgl. Endreß 1991b, S. 254.

folgten eher der Sufi-Autorität al-Ghazālī (1058/1059–1111), der bekanntlich al-Fārābī als »Ungläubigen« bezeichnet hat.<sup>26</sup> 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.<sup>27</sup> 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.<sup>28</sup>

Schon bald erhielt al-Fārābī den Ehrentitel »der zweite Lehrer« (al-Muʿallim 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

<sup>26</sup> Al-Ghazālī: *Der Erretter aus dem Irrtum*, S. 18.

<sup>27</sup> 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-Mustaʿmala fi-l-Manṭiq (Utterances employed in Logic)*.

<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup>

## 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«,<sup>30</sup> *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.<sup>31</sup>

Hinter diesem und ähnlichen scheinbar neutralen Buchtiteln<sup>32</sup> steht eine ziemlich komplexe Problematik, die den arabisch-islamischen Philosophen von Anfang an klar bewußt war. In der

<sup>29</sup> Nasr 1985, S. 361f.

<sup>30</sup> 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.

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

<sup>32</sup> 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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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.<sup>36</sup> Mit den arabischen Übersetzungen der Schriften der griechischen Philosophie und Wissenschaft war bei den Arabern von

<sup>33</sup> 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.

<sup>34</sup> Vgl. Westerink 1990, S. 342f.

<sup>35</sup> Vgl. Schupp 2003, II, S. 152–154.

<sup>36</sup> 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.<sup>37</sup> 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).<sup>38</sup> Hier wurden aber wichtige

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

<sup>38</sup> 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*).<sup>39</sup> 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.<sup>40</sup> 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

<sup>39</sup> Vgl. EI II, S. 769b–775a.

<sup>40</sup> Endreß 1992, S. 48.



der anderen Schriften kann jedoch annähernd rekonstruiert werden.<sup>41</sup> Systematisch werden die aristotelischen Wissenschaften bei al-Kindī eingeteilt in Logik, Physik, Seelenlehre, Theologie und Ethik.<sup>42</sup> Bei al-Kindīs Einteilung ist der Hintergrund spätantiker Einteilungsschemata klar ersichtlich.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup> 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.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Vgl. Cortabarría Beitia 1972.

<sup>42</sup> Vgl. Jolivet 1997, S. 256f.

<sup>43</sup> Vgl. das Grundschemata bei Moraux 1951, S. 147.

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> 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.<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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?<sup>48</sup>

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup> 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*),<sup>50</sup> 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,

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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.<sup>52</sup> 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.<sup>53</sup> 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.<sup>54</sup> 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

<sup>51</sup> Gutas 1983, S. 238f.

<sup>52</sup> Gutas 1983, S. 253–255.

<sup>53</sup> Vgl. die tabellarische Zusammenstellung dieser Einteilung in Gutas 1983, S. 262.

<sup>54</sup> Gutas 1983, S. 244–246.

des Textes hinzugefügt, die vielleicht ursprünglich Glossen darstellten.<sup>55</sup> 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.<sup>56</sup>

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.<sup>57</sup> In seiner Einteilung der Wissenschaften wird die Unterscheidung in »arabische« und »fremde« Wissenschaften überhaupt nicht mehr verwendet. Die »arabischen«

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

<sup>56</sup> Vgl. Kap. II, Anm. 70 und 72.

<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup> 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«,<sup>59</sup> 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.<sup>60</sup> Al-Fārābī stellt dabei ausdrücklich fest, daß er gegebenenfalls von der Terminologie und Analyse der arabischen Grammatiker abweicht.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> Al-Fārābī kannte die Einteilungen und Definitionen des griechischen Grammatikers Dionysios Thrax (um 170–90 v. Chr.),<sup>63</sup> es scheint

<sup>58</sup> Vgl. Kap. II, Anm. 37.

<sup>59</sup> Dies meinte Walzer 1970, S. 39.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> Elamrani-Jamal 1983, S. 202.

<sup>62</sup> Elamrani-Jamal 1983, S. 200.

<sup>63</sup> Es gab von der *Techne grammatike* des Dionysios Thrax eine im