

**Abū Naṣr al-Fārābī: Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner
der vortrefflichen Stadt**

KA

Klassiker Auslegen

Herausgegeben von
Otfried Höffe

Band 75

Abū Naṣr al-Fārābī: Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt

Herausgegeben von
Ulrich Rudolph

DE GRUYTER

ISBN 978-3-11-053406-1
e-ISBN (PDF) 978-3-11-053594-5
e-ISBN (EPUB) 978-3-11-053409-2
ISSN 2192-4554

Library of Congress Control Number: 2022935671

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Umschlagabbildung: Al-Farabi, Michel Wolgemut (atelier van), 1493, Rijksmuseum, Amsterdam
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck

www.degruyter.com

Inhalt

Vorwort — VII

Hinweise zur Benutzung — IX

Ulrich Rudolph

**1 Einführung I: Leben, Werk und philosophisches Selbstverständnis
al-Fārābīs — 1**

Ulrich Rudolph

**2 Einführung II: Inhalt, Struktur und Kontext der Schrift *Die Prinzipien
der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt* — 17**

Thérèse-Anne Druart

3 God as the First Cause (ch. 1–2) — 33

Damien Janos

4 Formation and Structure of the Cosmos (ch. 3 and 6–7) — 45

Andreas Lammer

**5 Entstehung, Aufbau und Erhalt der sublunaren Welt
(Kap. 4–5 und 8–9) — 61**

Rotraud Hansberger

6 Der Mensch als Seele und Körper (Kap. 10–12) — 79

Patric O. Schaerer

7 Intellekt und Denken (Kap. 13) — 97

Cleophea Ferrari

8 Philosophie, Prophetie und Religion (Kap. 14 und 16–17) — 115

Georges Tamer

**9 Vortreffliche und mangelhafte Gemeinwesen (Kap. 15
und 18–19) — 129**

VI — Inhalt

Nadja Germann

10 Die Struktur der Argumentation — 145

Peter Adamson

11 The Philosophical Background — 163

Renate Würsch

12 Die Wirkungsgeschichte in der vormodernen philosophischen Tradition — 177

Sarhan Dhouib

13 Die Rezeption in der modernen arabischsprachigen Philosophie: Ṭayyib Ṭizīnī, Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī und Nāṣif Naṣṣār — 195

Auswahlbibliographie — 215

Hinweise zu den Autorinnen und Autoren — 223

Personenregister — 227

Sachregister — 229

Vorwort

Im vorliegenden Band wird zum ersten Mal ein philosophischer Text, der nicht zum Kanon der europäischen bzw. westlichen Philosophiegeschichte gehört, in der Reihe *Klassiker Auslegen* vorgestellt. Damit öffnet sich eine neue Perspektive: auf eine andere Philosophietradition, aber auch auf die Möglichkeit, vergleichende Beobachtungen zwischen den Traditionen anzustellen und die eigene Sichtweise auf philosophische Grundprobleme zu schärfen.

Der Text, der hier präsentiert wird, ist ein ‚Klassiker‘ der Philosophie in der islamischen Welt. Er stammt von Abū Naṣr al-Fārābī, einem Denker des frühen 10. Jahrhunderts, den man mit einigem Recht als Neubegründer der Philosophie im islamischen Kontext bezeichnen kann. Er nahm zahlreiche Konzepte aus dem platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Erbe auf – was teilweise neues Licht auf dieses Erbe wirft. Auf ihrer Grundlage und mit Blick auf die Fragen seiner Zeit entwickelte er einen eigenen philosophischen Entwurf, der innovative Akzente setzte und zum Ausgangspunkt vieler weiterer Debatten wurde. Sie begannen mit Avicenna (Ibn Sīnā), der al-Fārābī sehr schätzte, und fanden ihren Widerhall bei zahlreichen islamischen, jüdischen und christlichen Denkern des Mittelalters. Aber auch in der Gegenwart werden al-Fārābīs Schriften in der arabischen Welt gelesen und diskutiert, besonders intensiv das Werk, das Gegenstand der Untersuchung in diesem Band ist.

Der Titel des Buches lenkt den Blick auf eine *madīna fāḍila*, was man als „vortreffliche Stadt“ (im Sinne von Polis) oder „vortreffliches Gemeinwesen“ übersetzen kann. Deswegen wurde der Text häufig als ein Werk zur politischen Philosophie verstanden, zumal die Übersetzungen, die in europäischen Sprachen publiziert wurden, Titel wie „Der Musterstaat“, „On the Perfect State“ oder „La cité vertueuse“ tragen. Tatsächlich ist er aber mehr als dies. Denn al-Fārābī thematisiert das Gemeinwesen nicht für sich, sondern im Rahmen einer umfassenden Betrachtung der göttlichen und menschlichen Welt. Die Darstellung beginnt mit Gott als der Ersten Ursache aller Dinge, und führt über den Kosmos, die irdische (sublunare) Welt, den Menschen (Körper, Seele, Intellekt, Denken), Prophetie und Religion bis zur Rolle des Gemeinwesens bei der Glückssicherung des Menschen im Jenseits. Das Werk ist also eine philosophische Summe. Es behandelt Fragen der Metaphysik, Physik einschließlich Biologie, Psychologie einschließlich Intellektlehre, Ethik und Politik und benennt jeweils deren Grundlagen. Daher sein Titel: *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, kurz: *Prinzipien*.

Der vorliegende Band besteht aus dreizehn Originalbeiträgen, die in enger Abstimmung zwischen den Autorinnen und Autoren entstanden sind. Dafür

möchte ich allen danken, zudem Patric Schaerer für seine umsichtige Mitarbeit bei der Redaktion und die Erstellung der Register sowie Anne Hiller, Serena Pirrotta und Anett Rehner für die Unterstützung seitens des Verlags. Ein besonderer Dank gilt schließlich Otfried Höffe, dem Gesamtherausgeber der Reihe, der bereit war, *Klassiker Auslegen* für einen Band zur Philosophie in der islamischen Welt zu öffnen, und uns jederzeit mit Rat und Tat zur Seite stand.

Zürich, im März 2022

Ulrich Rudolph

Hinweise zur Benutzung

Grundlegend für diesen Band und jede weitere Beschäftigung mit dem hier untersuchten Werk al-Fārābī ist die arabisch-englische Ausgabe von Richard Walzer (1985, 21998), die einen ausführlichen Sachkommentar enthält. Der arabische Text dieser Ausgabe wird im Folgenden als „al-Fārābī 1985/1998“ zitiert, unter Angabe des Kapitels und/oder der Seiten- und Zeilenzahlen. Verweise auf den Kommentar erfolgen hingegen unter dem Kürzel „Walzer 1985/1998“.

Angaben zur deutschen Version beziehen sich nicht auf die alte Übersetzung von Friedrich Dieterici (1900), sondern die neue von Cleophea Ferrari (2009), die zugleich diesem Band seinen Namen gegeben hat. Sie wird in der Regel als „Ferrari 2009“ zitiert, manchmal aber auch mit der Sigle „dt.“ angegeben, wenn durch den Verweis auf das arabische Original bereits klar ist, dass es sich um eine Textstelle aus den *Prinzipien* handelt.

Die Auswahlbibliographie am Ende des Bandes listet alle Primär- und Sekundärtexte auf, die für die Auseinandersetzung mit dem Werk grundlegend sind. Dagegen werden am Ende der Einzelkapitel nur Titel aufgeführt, die einen unmittelbaren Bezug zu dem jeweiligen Thema haben. Eine Ausnahme von dieser Regel bildet Kapitel 13. Sein Thema sind zeitgenössische arabische Diskussionen über die *Prinzipien*, in deren Hintergrund verschiedene Textausgaben und Übersetzungen, die im 20. Jahrhundert erschienen sind, eine große Rolle spielen. Deswegen sind hier sämtliche Primär- und Sekundärtexte, die im Kapitel erwähnt werden, am Ende aufgelistet.

Ulrich Rudolph

1 Einführung I: Leben, Werk und philosophisches Selbstverständnis al-Fārābī

1.1 Einleitung

Abū Naṣr al-Fārābī (gest. Ende 950 oder Anfang 951) wird in der arabischen Tradition seit langem als „der zweite Lehrer“ (*al-mu'allim at-tānī*) bezeichnet. Darin liegt nicht nur ein Ausdruck hoher Wertschätzung, sondern auch ein Hinweis auf seine historische Stellung. Während Aristoteles, „der erste Lehrer“, gemeinhin als Begründer der Philosophie betrachtet wird, gilt al-Fārābī als derjenige, der sie nach einer Phase des Niedergangs und der Anfechtungen, denen sie in der Spätantike ausgesetzt war, kraftvoll restituierte und im Kontext der islamischen Welt neu etablierte.

In der Tat lassen sich für diese Sichtweise mehrere Argumente anführen. Sie betreffen nicht nur die problematische Entwicklung der Philosophie am Ausgang der Antike – man denke an die Schließung der Akademie in Athen im Jahr 529 und das Ende des philosophischen Unterrichts in Alexandria zu Beginn des 7. Jahrhunderts. Auch in frühislamischer Zeit präsentieren sich die philosophischen Studien, so rasch das Interesse an ihnen gewachsen sein dürfte, zunächst nur *in statu nascendi*. Schließlich mussten die materiellen Grundlagen des Unterrichts erst wieder bereitgestellt werden. Das erforderte einerseits eine intensive Rezeption des antiken Erbes, andererseits den Versuch, es auf die veränderten Rahmenbedingungen anzuwenden und dort von neuem fruchtbar zu machen.

Der erste Schritt erfolgte durch die griechisch-arabischen Übersetzungen, die um die Mitte des 8. Jahrhunderts einsetzten und zwei Jahrhunderte lang mit großer Intensität fortgesetzt wurden. Sie hatten zum Ergebnis, dass neben zahlreichen Texten aus anderen Disziplinen (Medizin, mathematische Wissenschaften, Naturkunde, Geheimwissenschaften u. a.) etwa dreihundert philosophische Werke aus dem Griechischen, zum Teil mit syrisch-aramäischen Zwischengliedern, ins Arabische übersetzt wurden, mit einem markanten Fokus auf dem *Corpus Aristotelicum* und dessen spätantiken Kommentatoren wie Alexander von Aphrodisias, Themistios und Johannes Philoponos (Gutas 1998). Der zweite Schritt kam in Gang, als einzelne Denker wie Abū Yūsuf al-Kindī (gest. um 865) die gerade übersetzten Werke studierten und in Auseinandersetzung damit ihre eigenen Entwürfe präsentierten. So entstanden die ersten philosophischen Texte in

arabischer Sprache, beispielsweise al-Kindis umfangreiches, nur zum Teil erhaltenes Werk *Über die Erste Philosophie (Fī l-Falsafa al-ūlā)*. Die überlieferten Partien behandeln zentrale Fragen der Metaphysik wie die Existenz Gottes, die räumliche und zeitliche Endlichkeit der Welt und deren Erschaffung aus dem Nichts (engl. Übers. von Ivry 1971; dt. Übers. von Akasoy 2011), allerdings auf eine Weise, die sich sehr eng an antike Textvorlagen anlehnt, so dass man die Argumentation bis in die Formulierungen hinein auf ihre Quellen (Aristoteles, Johannes Philoponos, Proklos) zurückführen kann.

Bei al-Fārābī stellt sich die Situation anders dar. Zwar ruhen auch seine Überlegungen häufig auf griechischen Vorbildern und Prämissen. Aber im Unterschied zu al-Kindī bewegt er sich nicht mehr im Sog der rezipierten Texte. Zudem hat er nicht, wie al-Kindī, das Problem, dass zeit seines Lebens neue philosophische Werke aus dem Griechischen ins Arabische übersetzt werden, die ihn vor je andere Herausforderungen stellen und die Grundlage seiner philosophischen Arbeit ständig verändern. Im Gegenteil: Während al-Fārābīs Lebenszeit geht die Periode der Übersetzungstätigkeit, von wenigen Ausnahmen abgesehen, zu Ende. Er überblickt also das Korpus der ca. dreihundert übersetzten Werke, die fortan grundlegend für den philosophischen Unterricht werden sollten. Einschließlich der *Zweiten Analytiken*, d. h. der aristotelischen Wissenschaftslehre, die erst zu Beginn des 10. Jahrhunderts ins Arabische übertragen wurde und zu einem Eckstein seiner Reflexionen werden sollte.

Auf dieser Grundlage entwirft al-Fārābī seine eigene Philosophie. Sie artikuliert sich in zahlreichen Werken, die sämtliche Teile des klassischen Curriculums – von der Propädeutik über Logik, Mathematik, Physik und Metaphysik bis hin zu Ethik und Politik – behandeln. Nirgends werden seine Anliegen aber so markant und so systematisch dargelegt wie in dem Buch mit dem Titel *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt (Mabādi' arā' ahl al-madīna al-fāḍila)*, kurz: *Prinzipien*. Hier fasst al-Fārābī zusammen, was er zuvor an verschiedenen Stellen entwickelt hatte. Der Text präsentiert somit bei vielen Themen die Summe seines Denkens und kann deswegen zu Recht als der erste auf Arabisch verfasste „Klassiker der Philosophie“ betrachtet werden. Dieses Werk soll im Folgenden genauer vorgestellt und untersucht werden. Dabei wird es Schritt für Schritt auf seine Inhalte, Positionen, Struktur und Argumente sowie seine Wirkungsgeschichte befragt werden. Bevor dies geschehen kann, bedarf es jedoch einiger vorbereitender Überlegungen und Hinweise. Sie betreffen al-Fārābīs Leben, sein philosophisches Oeuvre, den intellektuellen Kontext, in dem er wirkte, und die Problemstellungen, auf die er reagierte, als er die *Prinzipien* geschrieben hat.

1.2 Der Lebensweg

Al-Fārābīs Ursprung liegt im Nordosten der islamischen Welt, einer Region, die aus administrativer Sicht peripher war, aber in Bezug auf die Kultur und die Pflege der Wissenschaften große Bedeutung hatte (zur Biographie Rudolph 2012b, 370 – 374). Das zeigt sich schon an der Reihe herausragender Gelehrter, die von dort kamen, vom einflussreichen Theologen Abū Manšūr al-Māturīdī (gest. 944) aus Samarkand über Ibn Sinā, den lateinischen Avicenna (gest. 1037), aus Buchara bis hin zu al-Bīrūnī (gest. 1048), dem vielseitigen Wissenschaftler und Forschungsreisenden aus Choresm südlich des Aralsees. Woher al-Fārābī genau stammte, ist allerdings nicht klar. In den mittelalterlichen biographischen Quellen werden zwei mögliche Geburtsorte angegeben: Fārāb, ein Distrikt am mittleren Syr Darya (Jaxartes), was auf einen türkischen Ursprung hinweisen würde, und Fāryāb, eine Stadt in der nordöstlichen iranischen Provinz Chorasan. Die erste dieser Hypothesen ist bekannter, weil sie von einem viel gelesenen Biographen des 13. Jahrhunderts (Ibn Ḥallikān, gest. 1282) lanciert wurde und bis heute oft vertreten wird. Das macht sie aber nicht unbedingt plausibler, denn al-Fārābīs eigene Werke deuten eher in die andere, d. h. die iranische Richtung. Sie enthalten eine Reihe von Hinweisen auf Termini und Begriffe aus verschiedenen Sprachen (neben dem Arabischen). Darunter findet sich kein einziges Beispiel aus dem Türkischen, aber mehrere Wörter aus dem Persischen und sogar aus dem Sogdischen, einer persischen Regionalsprache, die in Transoxanien und benachbarten Gebieten verbreitet war.

Wann al-Fārābī geboren wurde, ist ebenfalls nicht klar. Spätere Berechnungen lassen auf ein Geburtsjahr um 870 schließen. Aber diese Datierung ist spekulativ, wie wir überhaupt über al-Fārābīs Kindheit und Jugend praktisch nichts wissen. Greifbar wird seine Person erst, als er sich nicht mehr in seiner Heimatregion, sondern in Bagdad, der Hauptstadt des abbasidischen Kalifats, aufhält. Dort begegnet er uns um die Wende vom 9. zum 10. Jahrhundert als Schüler zweier christlicher Gelehrter, Ibrāhīm al-Marwazī, Theologe, Arzt und Logiker, und Yuḥannā ibn Ḥaylān, der sich ebenfalls als Theologe und Logiker auszeichnete. Beide gehörten zu einer Gruppe von Denkern, die als ‚Schule von Bagdad‘ oder ‚Bagdader Aristoteliker‘ bezeichnet werden: Gelehrte, die eine intensive philosophische Tätigkeit mit der Übersetzung und Bearbeitung (Erklären, Glossieren, Kommentieren) aristotelischer Texte verbanden. Das geschah oft anhand syrisch-aramäischer Versionen, die als Brücke zwischen dem griechischen Original und der arabischen Übersetzung dienten, und setzte Mehrsprachigkeit voraus, weshalb uns in diesem Milieu vor allem christliche Gelehrte begegnen (Endress in: Endress/Ferrari 2012, 291–301).

Dass al-Fārābīs Lehrer namhafte Kenner der Logik waren, ist kein Zufall. Bagdad war zu Beginn des 10. Jahrhunderts nicht nur ein Zentrum vielfältiger wissenschaftlicher Aktivitäten, sondern insbesondere für seine logischen Studien bekannt. Dabei spielten zwei Faktoren eine auffällige Rolle. Zum einen konzentrierten sich die Übersetzer, die damals in der Hauptstadt wirkten, zunehmend auf Aristoteles' logische Texte. Das heißt nicht, dass die anderen Teile seines Oeuvres vernachlässigt worden wären; auch die *Metaphysik*, die jetzt zum zweiten Mal ins Arabische übertragen wurde (nach einer ersten Version um 840), und mehrere Werke, die Aristoteles zu Themen der *Physik* und der *Ethik* verfasst hatte, fanden nach wie vor ein breites Interesse. Gleichwohl stand das *Organon*, d. h. die logischen Texte des Aristoteles einschließlich *Rhetorik* und *Poetik* sowie der *Einführung* (*Isagoge*) des Porphyrios, im Mittelpunkt des Übersetzungsprogramms. Denn mit ihm verband sich die Erwartung, nicht nur einen spezifischen Wissensgehalt kennenzulernen, sondern eine Grundlage für jegliche Form der wissenschaftlichen Argumentation und Beweisführung zu gewinnen.

Aus diesem Grund arbeiteten zwei der bedeutendsten Übersetzer an der terminologisch präzisen Erschließung dieses Textkorpus: Abū 'Uṭmān ad-Dimašqī (gest. nach 914) übertrug neben anderen Werken die *Isagoge* des Porphyrios und die *Topik* des Aristoteles, wobei ihm Textfassungen gelangen, die von nun an maßgeblich bleiben sollten. Und Iṣḥāq ibn Ḥunayn (gest. 910–11), der herausragende Übersetzer dieser Generation, legte nicht nur verbesserte Versionen der *Kategorien* und von *De interpretatione* vor, sondern konnte für sich in Anspruch nehmen, als erster und einziger die *Zweiten Analytiken*, d. h. die aristotelische Wissenschaftstheorie, übertragen zu haben, die zuvor auf Arabisch unbekannt waren (Endress in: Endress/Ferrari 2012, 294–295).

Der zweite Faktor hängt unmittelbar mit dem ersten zusammen. Denn die hohen Erwartungen, die in den Kreisen der Philosophen und Übersetzer an das *Organon* geknüpft wurden, fanden nicht überall Zustimmung. Gelehrte aus anderen Disziplinen vertraten eher die Auffassung, dass die Bedeutung und die Tragweite der aristotelischen Logik überschätzt würden. Am markantesten wurden diese Bedenken von Vertretern der arabischen Grammatik artikuliert. Das zeigt eindrücklich der Bericht über ein berühmtes Streitgespräch, das im Jahr 326 der Hidschra (entspricht 937–938) auf Einladung des Wesirs Ibn al-Furāt in Bagdad stattfand. Bei diesem Anlass vertrat Abū Bišr Mattā (gest. 940), ein älterer Kollege (möglicherweise auch Lehrer) al-Fārābīs, die Partei der Logik, Abū Sa'īd as-Sīrāfī (gest. 979), der führende arabische Grammatiker der Epoche, die Grammatik. Dabei lässt der Berichterstatter, der berühmte Literat Abū Ḥayyān at-Tawḥīdī (gest. 1023), in seiner vielleicht nicht ganz unparteiischen Darstellung durchblicken, dass letzterer der geschicktere und erfolgreichere Disputant gewesen sei. Abū Bišr Mattā soll nämlich behauptet haben, nur die Logik könne das Richtige vom Falschen und die Wahrheit von der Lüge

unterscheiden. Sie allein argumentiere auf der Ebene der Begriffe und befasse sich mit den universalen Gesetzen des Denkens, die unabhängig von ihrer jeweiligen sprachlichen Erscheinungsform gültig seien. Darauf habe Abū Saʿīd as-Sīrāfī entgegnet, dass jedes Denken an die sprachlichen Zeichen, mit denen es ausgedrückt werde, gebunden bleibe. Um richtige von falschen Aussagen zu trennen, müsse man demnach feststellen, ob die Gesetzmäßigkeiten der verwendeten Sprache beachtet wurden. Das aber sei eine grammatische Überprüfung. Mehr als das könne auch das *Organon* nicht leisten. Ausserdem erbringe es diese Leistung nur für griechische Texte, weil es seinerseits den Konventionen der griechischen Sprache unterliege, wohingegen es in der arabischen Fassung ein unverbindlicher Text ohne normativen Anspruch sei (Endress 1986; ders. in: Endress/Ferrari 2012, 299 – 300).

In diesem intellektuellen Milieu wirkt also al-Fārābī in seiner Bagdader Zeit, zunächst als Lernender und später als Lehrer. Deswegen kann es nicht verwundern, dass er bei seinen eigenen Studien den Akzent auf die Logik legt. Ihm liegt vieles daran, den Unterschied zwischen logischen Gesetzen, die er sehr wohl für universal hält, und grammatischen Regeln, die er als partikular einstuft, präziser herauszuarbeiten und systematisch zu erklären.

Diese Arbeit hat al-Fārābī zum bedeutendsten Logiker seiner Zeit werden lassen. So gesehen kann er als Haupt der Gelehrten, die wir ‚Bagdader Aristoteli-ker‘ nennen, bezeichnet werden. Gleichzeitig wächst er über den Zirkel von Autoren, der ihn umgibt, hinaus. Nicht nur, weil er als Muslim einen größeren Kreis von Adressaten hat und die Fragen, die in der ‚Schule von Bagdad‘ diskutiert wurden, auf andere Themenbereiche anwendet. Wie es scheint, sind auch seine philosophischen Interessen von Anfang ungewöhnlich weit gespannt. So wissen wir beispielsweise, dass sein grundlegendes Werk zur Musiktheorie, *Das große Buch der Musik (Kitāb al-Musīqī)*, und seine kritische Schrift zur Astrologie, die *Abhandlung über zulässige und unzulässige Urteile bezüglich der Sterne (Maqāla fīmā yaṣīḥu wa-mā lā yaṣīḥu min aḥkām an-nuḡūm)*, bereits in Bagdad geschrieben werden. Beide sind angesehenen Bagdader Persönlichkeiten gewidmet, die vermutlich seine Mäzene gewesen sind. Andere wichtige Abhandlungen zu Fragen der Mathematik, Physik und Metaphysik entstehen dagegen erst, nachdem al-Fārābī die Hauptstadt des Kalifats verlassen hat. Das geschieht nach Aussage der Quellen im Jahr 331 der Hidschra, also 942–943, womit eine letzte, eher unstete Phase in seinem Leben beginnt.

Von Bagdad führt ihn sein Weg zunächst nach Damaskus. Dort scheint er eine gewisse Zeit verbracht zu haben, doch während der folgenden Jahre finden wir al-Fārābī auch am Hof des Ḥamdānidenfürsten Sayfaddawla in Aleppo. Die Ḥamdāniden waren zwar nur eine regionale Dynastie, aber mit hohem Prestige ausgestattet, weil sie das islamische Territorium erfolgreich gegen militärische Angriffe der Byzantiner verteidigten. Deswegen versammelte sich in ihrer Residenz

viel Prominenz aus Wissenschaft und Kultur, unter anderem al-Mutanabbī (gest. 965), der herausragende Poet der Epoche und einer der berühmtesten arabischen Dichter überhaupt. Al-Fārābī muss einige Zeit am Ḥamdānidenhof geblieben sein, denn eine Notiz besagt, er habe dort seinem Schüler Ibrāhīm ibn ‘Adī, Bruder des bekannten Philosophen und Theologen Yaḥyā ibn ‘Adī (gest. 974), einen Kommentar zu den *Analytica Posteriora* diktiert. Allzu lange kann sein Aufenthalt in der Residenz aber nicht gedauert haben, denn in den Jahren 948–949 unternimmt er bereits eine weitere Reise, diesmal nach Ägypten. Von dort kehrt al-Fārābī nicht mehr nach Aleppo zurück, sondern nach Damaskus, wo er im Monat Raġab des Jahre 339 der Hidschra, d. h. zwischen dem 14. Dezember 950 und dem 12. Januar 951 stirbt.

1.3 Die Werke

Al-Fārābī hat ein beachtliches philosophisches Oeuvre hinterlassen. Obwohl viele seiner Schriften als verloren gelten müssen, umfasst der erhaltene Teil mehr als fünfzig Texte. Sie thematisieren sämtliche Gebiete der Philosophie, die in der aristotelischen Tradition und insbesondere im Rahmen des spätantiken Unterrichts in Alexandria behandelt wurden. Deswegen lässt sich al-Fārābīs Opus am besten erschließen und präsentieren, indem man es nach dem Vorbild des alexandrinischen Curriculums gliedert (ausführliche Beschreibungen der einzelnen Werke in Rudolph 2012b, 377–407).

Den Anfang bilden folglich die propädeutischen Schriften, die als Vorbereitung auf den eigentlichen philosophischen Unterricht gedacht waren. Dazu gehören eine Einführung in die ethischen Grundlagen der Unterweisung – bei al-Fārābī: *Die Weisung auf den Weg zum Glück* (*at-Tanbih ‘alā sabīl as-sa‘āda*) – sowie eine allgemeine Einleitung in die Philosophie – bei al-Fārābī: *Über das, was dem Studium der Philosophie vorangehen muss* (*Fimā yanbaġī an yuqaddama qabla ta‘allum al-falsafa*). Daneben hat er drei zusätzliche Werke verfasst, die über das traditionelle alexandrinische Propädeutikum hinausgehen und dazu dienen, den philosophischen Unterricht neu zu situieren und im Kontext der islamischen Wissensgeschichte zu verankern. Dabei handelt es sich um *Aufzählung der Wissenschaften* (*Iḥṣā’ al-‘ulūm*), eine systematische Klassifikation aller aus seiner Sicht relevanten ‚antiken‘ und ‚islamischen‘ Disziplinen; *Über das Aufkommen der Philosophie* (*Fī Ḥuhūr al-falsafa*), ein kleiner Text, in dem er seine eigene Tätigkeit historisch an die antike aristotelische Tradition anbindet; und das *Buch der Partikeln* (*Kitāb al-Ḥurūf*), ein ausgesprochen originelles Werk, das der grundsätzlichen Frage nachgeht, worauf das wissenschaftliche Denken, sowohl aus systematischer als auch aus historischer Perspektive, gegründet.

Es folgt das umfangreiche Schriftenkorpus zur Logik, das rein numerisch fast die Hälfte seines erhaltenen Oeuvres ausmacht. Es gliedert sich in drei Textgruppen: (a) allgemeine Einführungen in die Logik; dazu gehören nicht nur die traditionellen alexandrinischen Einleitungstexte (Prolegomena), sondern mit *Die sprachlichen Ausdrücke, die in der Logik gebraucht werden* (*al-ʿAlfāz al-mustaʿmala fī l-mantiq*) auch ein innovatives Werk, das dem Zusammenhang zwischen universalen Konzepten und den Termini, mit denen sie in den verschiedenen Sprachen bezeichnet werden, nachgeht; (b) zusammenfassende Präsentationen (Epitome) der verschiedenen Teile des *Organon*; sie machen die Schüler mit den Themen und Problemstellungen der einzelnen Schriften vertraut (neun nach spätantiker Einteilung), von der *Isagoge* des Porphyrios über die *Kategorien*, *De interpretatione*, *Erste Analytiken*, *Zweite Analytiken*, *Topik*, *Sophistische Widerlegungen* und *Rhetorik* bis hin zur *Poetik*. Dabei werden manche Grundtexte sogar mehrmals von al-Fārābī behandelt: die *Ersten Analytiken* etwa, um die Bildung von Syllogismen auch an Beispielen aus der islamischen Theologie und Jurisprudenz zu erläutern; die *Zweiten Analytiken*, um das Kriterium der Gewissheit bei Beweisführungen genauer zu fassen; oder die *Poetik*, um eine Brücke zwischen der aristotelischen Theorie und der arabischen Dichtkunst zu schlagen; (c) Scholienkommentare zu sämtlichen Teilen des *Organon*. Sie beschränken sich nicht auf bestimmte Problemstellungen, sondern erläutern die Grundwerke Satz für Satz bzw. Lemma für Lemma. Deswegen ist es bedauerlich, dass gerade bei diesen Texten große Überlieferungsverluste zu beklagen sind und, von mehreren Fragmenten abgesehen, nur al-Fārābīs Scholienkommentar zu *De interpretatione* vollständig erhalten zu sein scheint.

Im Bereich der Mathematik liegen uns Schriften zu drei von vier Teilgebieten vor (es fehlt die Arithmetik): zur Geometrie eine Erläuterung einiger Abschnitte aus Euklids *Elemente*; zur Astronomie mehrere Werke, darunter Fragmente eines umfangreichen Kommentars zu Ptolemaios' *Almagest*; zur Musik ebenfalls mehrere Schriften, von denen das bereits erwähnte *Große Buch der Musik* als Grundlagenwerk der Musiktheorie gelten kann.

In der Physik dürften dagegen die Überlieferungsverluste überwiegen. Hier existierten ursprünglich wohl Scholienkommentare zu den wichtigsten Grundwerken, d. h. zu Aristoteles' *Physik*, *Über den Himmel*, *Über das Werden und Vergehen* und die *Meteorologie*. Erhalten sind allerdings nur kleinere Abhandlungen, die al-Fārābī zu einzelnen Themen der Naturphilosophie verfasst hat. Dazu zählen seine Schriften über das Vakuum, über die Ewigkeit der Welt (gegen Johannes Philoponos) und die Einteilung der Medizin (gegen Galen), aber vor allem seine einflussreiche Abhandlung *Über den Intellekt* (*Risāla fī l-ʿAql*).

Im Bereich der Metaphysik wirkt al-Fārābīs Oeuvre auf den ersten Blick schmal. Geht man von den Titelangaben aus, scheinen lediglich zwei kleine

Schriften dazu zu gehören: eine Abhandlung über die Ziele (*ağrād*) und den Gegenstandsbereich der aristotelischen *Metaphysik* (die von Avicenna ausdrücklich gewürdigt wurde) und ein Traktat über *Das Eine und die Einheit* (*al-Wāḥid wa-l-waḥda*), der explizit auf bestimmte Passagen aus der *Metaphysik*, aber teilweise auch auf neuplatonische (arabische Plotin- und Proklos-Paraphrase) und platonische (*Parmenides*) Vorlagen zurückgreift (Janos 2017).

Einen ähnlichen Eindruck vermittelt al-Fārābīs Opus zur Ethik und Politik. Es muss ursprünglich zwar umfangreicher gewesen sein, denn es umfasste unter anderem einen Scholienkommentar zur *Nikomachischen Ethik*. Aber auch hier liegen uns heute nur noch drei einschlägige Texte vor: eine Sammlung von ethischen Maximen unter dem Titel *Ausgewählte Abschnitte* (*Fuṣūl muntazaʿa*), eine Paraphrase von Platons Dialog *Die Gesetze* im Stil der spätantiken Epitome und das *Buch der Religion* (*Kitāb al-Milla*), in dem untersucht wird, was eine vortreffliche Religion ausmacht und welches ihre Beziehungen zum Staat sind.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass al-Fārābī weder die Metaphysik noch die Ethik oder die Politik vernachlässigt hat. Er behandelt sie nur auf unkonventionelle Weise und an unerwarteter Stelle. Alle drei gehören nämlich zum Spektrum von Themen, die in einer Reihe formal und inhaltlich innovativer Schriften erörtert werden. Dabei handelt es sich um Texte, die einen umfassenden philosophischen Entwurf jenseits der traditionellen Einteilungen des Fachs bieten und deswegen mit einigem Recht als ‚philosophische Summen‘ bezeichnet werden können.

Von einer umstrittenen Abhandlung¹ abgesehen, enthält al-Fārābīs Oeuvre drei Bücher, auf die eine solche Charakterisierung zutrifft. Das erste von ihnen ist eine Trilogie mit dem Titel *Die Erlangung des Glücks* (*Taḥṣīl as-saʿāda*). Sie beschreibt die Aufgaben, Methoden und Ziele der Philosophie aus drei Perspektiven, die offenbar als komplementär, wenn nicht als übereinstimmend gedacht sind: aus der Sicht al-Fārābīs, der in Teil 1 seine eigene Philosophie skizziert (unter dem Titel *Die Erlangung des Glücks/Taḥṣīl as-saʿāda*); aus der Sicht Platons, dem Teil 2 gewidmet ist (unter dem Titel *Die Philosophie Platons, ihre Teile und die Rangstufen ihrer Teile, vom Anfang bis zum Ende/Falsafat Aflāṭūn wa-ağzāʿuhā wamarātib ağzāʿihā min awwalihā ilā āḥirihā*); und aus der Perspektive des Aristoteles, die in Teil 3 thematisiert wird (unter dem Titel *Die Philosophie des Aristoteles, die Teile seiner Philosophie, die Rangstufen ihrer Teile und die Position, von der aus er begann und bei der er endete/Falsafat Arisṭūṭālīs wa-ağzāʿ falsafatihi wa-*

¹ Gemeint ist der Text über *Die Harmonie zwischen den Ansichten der beiden Weisen, des göttlichen Platon und des Aristoteles* (*al-Ġamʿ bayna raʿyay al-ḥakimayn Aflāṭūn al-ilāhī wa-Arisṭūṭālīs*), dessen Autorschaft nicht geklärt ist (zur Forschungsdebatte Rudolph 2012b, 402–403).

marātib aḡzā'ihā wa-l-mawḍi' allaḍi minhu ibtada'a wa-ilayhi intahā). Dabei präsentiert jeder Teil, wenn auch auf formal unterschiedliche Weise, einen Durchgang durch die verschiedenen Themen und Gebiete der theoretischen und der praktischen Philosophie.²

Das zweite Buch trägt den Titel *Die Lenkung des Gemeinwesens (as-Siyāsa al-madaniyya)* und zusätzlich den Beinamen *Die Prinzipien der seienden Dinge (Mabādi' al-mawḡūdāt)*. Letzterer deutet präziser an, wovon der Text handelt, denn es geht al-Fārābī darum, die verschiedenen Bereiche des Seins zu identifizieren, ihre Stellung im Ganzen zu markieren und ihre jeweiligen Besonderheiten zu erläutern. Dabei unterscheidet er sechs Seinsstufen: die Erste Ursache (Gott), die als einzige vollkommen ist; die Zweitursachen, mit denen die kosmischen Entitäten gemeint sind; der Aktive Intellekt, d. h. der letzte kosmische Intellekt, der von al-Fārābī der Sphäre des Mondes zugeordnet wird und von dort aus die Erkenntnisprozesse der Menschen anleiten soll; die menschlichen Seelen, die verschiedene Funktionen haben, u. a. den Vollzug der Erkenntnisprozesse; die (intelligiblen) Formen sowie die (sublunare) Materie. Beide bilden zusammen die körperlichen Seienden in unserer Welt, was al-Fārābī die Gelegenheit bietet, abschließend die soziale Ordnung in der Welt (politische Gemeinschaften) sowie die Ausrichtung des Menschen auf das Glück zu thematisieren. Damit bringt der Text alle Kerngebiete seiner Philosophie zur Sprache, von der Metaphysik über die Kosmologie und die Physik einschließlich Psychologie bis hin zu Ethik und Politik, weshalb der Untertitel *Die Prinzipien der seienden Dinge* durchaus gerechtfertigt erscheint.

Das gleiche Themenspektrum begegnet uns im dritten Buch, *Die Prinzipien der Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*, kurz: *Prinzipien*. Es ist entgegen dem Eindruck, den sein Titel erwecken mag, keine Spezialabhandlung über politische Fragen, sondern eine weitere Übersicht zu zentralen Positionen und Anliegen von al-Fārābīs Philosophie. Im Vergleich zu *as-Siyāsa al-madaniyya* ist die Darstellung sogar umfassender und präziser. Denn in den *Prinzipien* werden zahlreiche Themen ausführlicher erörtert und mit größerer Detailgenauigkeit dargelegt (wobei die Argumentation in Einzelfällen in der *Siyāsa* umfangreicher sein kann; zum Verhältnis beider Texte vgl. Galston 2015). Hinzu kommt, dass al-Fārābī dieses Werk intensiver als alle anderen Schriften redigiert hat. Er hat über diesen Prozess sogar Buch geführt, weshalb wir die einzelnen Schritte der Entstehung nachvollziehen können. Der Text wurde offenbar im September 942 in

² Auch zu diesem Text gibt es eine Forschungskontroverse, die allerdings nicht die Autorschaft al-Fārābīs betrifft. Umstritten ist nur, ob der Text tatsächlich als Trilogie geplant war oder ob es sich ursprünglich um drei getrennte Schriften handelte. Die erste These vertritt u. a. Muhsin Mahdi (vgl. Mahdi 1962), die zweite Georges Tamer (vgl. Tamer 2001, 106–107, und Kap. 9 unten).

Bagdad begonnen und ein Jahr später in Damaskus beendet. Allerdings scheint al-Fārābī mit der ersten Version nicht zufrieden gewesen zu sein, weshalb er noch zweimal redaktionell eingriff. Zunächst fügte er die Einteilung in neunzehn Kapitel (*abwāb*) hinzu, mittels derer die kleineren thematischen Einheiten sichtbar werden sollten (diese Einteilung liegt den Verweisen hier im Buch zugrunde). Danach entwarf er eine zweite Gliederungsstruktur, die formal über der ersten steht und diese zu sechs großen Abschnitten (*fuṣūl*) bzw. Oberthemen zusammenfasst (Erste Ursache, Kosmologie, sublunare Welt, Mensch, vortreffliche Staaten, mangelhafte Staaten; im Sinne der Übersichtlichkeit wird hier bei Stellenangaben auf die Nennung der *fuṣūl* verzichtet). Das geschah nach einer Angabe im Manuskript erst während seines Aufenthaltes in Ägypten, d. h. zwischen Juli 948 und Juni 949. Im Jahr darauf ist al-Fārābī in Damaskus gestorben, weshalb die *Prinzipien* in mehr als einer Hinsicht als die Summe seines philosophischen Wirkens gelten können.

1.4 Die Neubegründung der Philosophie im islamischen Kontext

Das Buch ist folglich ein Dokument von zentraler Bedeutung. Es referiert nicht nur al-Fārābīs Ansichten zu einzelnen Themen, sondern macht deutlich, wie er seine Philosophie insgesamt verstanden wissen möchte und im Kontext der Debatten seiner Zeit situiert (Näheres dazu in Kap. 2, wo insbesondere der Zusammenhang mit der zeitgenössischen islamischen Theologie thematisiert wird). Neben der inhaltlichen Positionierung, die in den *Prinzipien* erfolgt, finden sich in al-Fārābīs Oeuvre aber auch andere Ansätze zur Begründung der Philosophie, die hier noch kurz vorgestellt werden sollen. Sie legen den Akzent weniger auf Thesen, die er vertreten hat, als auf die Methode, mit der sie entwickelt wurden und theoretisch abgesichert sind.

Wichtige Aussagen dazu finden sich in den logischen Schriften sowie in Werken, die oben unter dem Stichwort „Propädeutik“ aufgelistet wurden. Sie beleuchten die Frage, worin philosophisches Denken gründe, aus unterschiedlichen Perspektiven, kreisen aber jeweils um *ein* zentrales Argument: dass sich die Philosophie vor allen anderen geistigen Tätigkeiten dadurch auszeichne, dass sie als einzige den Regeln der Beweisführung verpflichtet sei. Wie ein Beweis (*burhān*) erbracht werden kann, wird von al-Fārābī in der Epitome zu den *Zweiten Analytiken* dargelegt. Dabei betont er, dass dieser Text nicht irgendein Teil des *Organon* sei, sondern dessen Fokus und Mittelpunkt, weil die Beweislehre „das höchste Ziel“ (*al-maqṣūd al-a‘zam*) der gesamten Logik bilde. Bestätigt wird dies

durch eine zweite Schrift zum gleichen Thema, die den Titel *Die Bedingungen der Gewissheit* (*Šarāʿiṭ al-yaqīn*) trägt. Sie vertieft die Aussagen, die in der Epitome zu den *Zweiten Analytiken* gemacht werden, indem sie die Kriterien untersucht, die erfüllt sein müssen, damit ein Beweis als zwingend erachtet werden kann (Übereinstimmung mit dem Sachverhalt, Gewissheit über diese Übereinstimmung, Unmöglichkeit des Gegenteils u. a.).

Problematisch ist dabei nur, dass nicht alle Menschen wissenschaftlichen Demonstrationen folgen können. Deshalb nimmt al-Fārābī an, dass es verschiedene Formen des Denkens und Argumentierens geben muss, die jeweils einem bestimmten Personenkreis zugänglich sind. Das habe bereits Aristoteles festgestellt, der deswegen das *Organon* als eine umfassende Dokumentation der menschlichen Rationalität konzipiert habe. Es enthalte nicht nur eine detaillierte Exposition der Beweislehre (*Zweite Analytiken*), sondern analysiere auch die anderen Wege, auf denen wir unseren Verstand gebrauchen und zu Einsichten gelangen können: dialektische Schlüsse, die von wahrscheinlichen, d. h. aus guten Gründen geglaubten Prämissen ausgehen und sich im Für und Wider einer Erörterung oder einer Diskussion entwickeln (*Topik*); rhetorische Schlüsse, die ihre Adressaten überzeugen sollen und sich deswegen auf allgemein verbreitete Meinungen stützen (*Rhetorik*); poetische Schlüsse, die zum Ziel haben, in ihren Adressaten bestimmte Vorstellungen zu wecken, um daraus die gewünschte Schlussfolgerung ziehen zu können (*Poetik*); und Trugschlüsse, in denen unklare Prämissen und logische Irrtümer zur Anwendung kommen (*Sophistische Widerlegungen*).

Al-Fārābī ist sogar bereit, diese Denkformen, die er bewusst hierarchisiert hat, bestimmten Disziplinen bzw. Textgruppen zuzuordnen. Der demonstrative Schluss wird von ihm für die Philosophie reserviert. Der dialektische Schluss, dessen Prämissen immer nur von einem Teil der Menschen (z. B. den Anhängern einer bestimmten Religion) anerkannt werden, gilt als Kennzeichen einer partikularen Wissenschaft (z. B. der islamischen Theologie). Die rhetorischen und poetischen Schlüsse finden vor allem Anwendung im Text der Offenbarung, d. h. im Koran, der die Menschen mit Hilfe von Vorstellungen und Beispielen zur Wahrheit führen möchte. Darüber hinaus weiß al-Fārābī aber auch den didaktischen Wert der Rhetorik im Allgemeinen zu schätzen. Sie gibt uns die Möglichkeit, andere von richtigen Ansichten und Argumenten zu überzeugen, und wird von ihm auch in philosophischen Kontexten, etwa in den *Prinzipien*, eingesetzt (vgl. dazu unten Kap. 10).

Gleichwohl bleibt es dabei: Die Fähigkeit zur wissenschaftlichen Beweisführung ist das distinktive Merkmal der Philosophie. Was umgekehrt bedeutet, dass Philosophie nur dann vorliegen kann, wenn dieses Kriterium erfüllt ist und die Wissenschaftslehre der *Zweiten Analytiken* befolgt wird. Diesen Grundsatz

nutzt al-Fārābī, um die philosophischen Studien dezidiert von allen anderen intellektuellen Aktivitäten, sei es vor seiner Zeit oder in seiner eigenen Epoche, abzuheben. Dabei baut er drei Argumentationslinien auf, eine historische, eine idealistisch-kulturgeschichtliche und eine systematische.

Die historische Perspektive findet sich in der kleinen propädeutischen Schrift *Über das Aufkommen der Philosophie (Fī Zuhūr al-falsafa)*. Wie inzwischen festgestellt wurde, gehört sie zu einem größeren narrativen Komplex, der unter dem Stichwort ‚Von Alexandrien nach Bagdad‘ berühmt wurde (Meyerhof 1930) und in verschiedenen Varianten bei mehreren arabischen Autoren der Frühzeit nachweisbar ist (Gutas 1999). Die Version, die uns bei al-Fārābī begegnet, trägt trotzdem derart spezifische, ja autobiographische Züge (insbesondere die namentliche Nennung seiner Lehrer), dass man sie als seinen persönlichen Beitrag zur Frage nach der historischen Verbindung zwischen der spätantiken und der islamischen Philosophie betrachten kann.

Über das Aufkommen der Philosophie beginnt mit einem Lob auf die ältere peripatetische Tradition. Darin heißt es, die Schüler des Aristoteles hätten dessen Werke und insbesondere das *Organon* über viele Generationen hinweg sorgfältig tradiert und an verschiedenen Lehrstätten unterrichtet. Erst in der Spätantike, als die Schule ihren Sitz in Alexandria hatte, sei es dagegen zu Unstimmigkeiten und zu Einschränkungen in der Lehre gekommen. Damals hätten christliche Bischöfe gefordert, die *Ersten Analytiken* nur verkürzt, d. h. unter Ausschluss der Modallogik, und die *Zweiten Analytiken*, also die Beweislehre, gar nicht mehr zu unterrichten. Seither sei das Curriculum dieser Beschränkung unterworfen worden, sowohl in Alexandria als auch später in Antiochia, d. h. in der christlich-syrischen Lehrtradition. Erst in Bagdad habe man sich in jüngster Zeit wieder mit dem gesamten *Organon* befasst, einschließlich des zentralen Werks, der *Zweiten Analytiken*. Deshalb sei es jetzt, zu al-Fārābīs Lebzeiten, wieder möglich geworden, die Philosophie als beweisende Wissenschaft zu etablieren und damit Aristoteles‘ ursprünglicher Intention gerecht zu werden (zu Einzelheiten in der Darstellung vgl. Rudolph 2014, 282–287).

Al-Fārābī nutzt das Kriterium der Demonstration also, um einen großen historischen Bogen zu schlagen. Er umgeht seine unmittelbaren Vorgänger, die in der Spätantike und in Bagdad vor der Rezeption der *Zweiten Analytiken* gewirkt haben (das betrifft insbesondere al-Kindī), und verbindet seine eigene Tätigkeit direkt mit dem Vorbild des Aristoteles. Wie wichtig diese Verbindung für ihn war, wird noch deutlicher, wenn wir die zweite Argumentationslinie berücksichtigen, die al-Fārābī ausgearbeitet hat. Sie übersteigt die konkrete historisch-genealogische Perspektive und weitet sie zu einer Betrachtung aus, die Züge einer umfassenden, idealistisch konzipierten Kulturgeschichte trägt.

Zu finden ist diese Darstellung im *Buch der Partikeln* (*Kitāb al-Ḥurūf*), das unter al-Fārābīs propädeutischen Werken, wie oben angedeutet, das innovativste ist. Es untersucht Schritt für Schritt den Zusammenhang zwischen Sprache und Reflexion und stellt unter anderem die Frage, wie sich das wissenschaftliche Denken überhaupt entwickeln konnte (zum Folgenden Rudolph 2014, 277–282). Dabei gehen al-Fārābīs Überlegungen von zwei Annahmen aus, die man als axiomatisch bezeichnen kann: Der Mensch ist *von Natur aus* gemeinschaftsbildend, und er besitzt *qua Mensch* die Fähigkeit zu sprechen.

Der idealtypische Prozess, der aus diesen beiden Prämissen abgeleitet wird, lässt sich in folgende Etappen unterteilen: Zunächst schlossen sich die Menschen zu Gemeinschaften zusammen und wollten miteinander kommunizieren. Deswegen bildeten sie Laute und Wörter. So kam es zur Ausbildung eines Grundwortschatzes, der den Menschen nicht vorgegeben war, sondern durch Konvention (*iṣṭilāḥ*) und die Tätigkeit eines Sprachsetzers (*wāḍi' lisān*) festgelegt wurde. Die weitere Differenzierung der Ausdrucksmöglichkeiten, die sich vor allem durch die Ausweitung und Übertragung (*naqla*) von wörtlichen Bedeutungen vollzog, hatte zur Folge, dass nacheinander die „allgemein verständlichen“ (d. h. allen Menschen zugänglichen) Künste Rhetorik und Poetik, Erzähl- und Memorierkunst, Grammatik und Schreibkunst entstanden. Anschließend führte „die Suche nach Gründen“ zur Entwicklung der Mathematik und der Physik; danach das Streben, die Argumentationstechnik zu verfeinern, zur Ausbildung der Dialektik mitsamt der Sophistik. Platon vollendete die Dialektik und entwarf die Wissenschaft vom Gemeinwesen (*'ilm madanī*), d. h. Politik und Ethik. Aristoteles vollendete die gesamte Entwicklung des wissenschaftlichen bzw. des philosophischen Denkens, indem er die Beweislehre konzipierte. Da aber nur wenige Menschen die Wahrheit in demonstrativer Form verstehen, bedurfte es noch zweier zusätzlicher Schritte: So kam die Religion auf, um die (selbe) Wahrheit mit den Mitteln der Poetik und Rhetorik zu verkünden. Und zu guter Letzt entstanden Rechtswissenschaft und Theologie, deren Aufgabe darin besteht, die Aussagen der Religion mit dialektischen Argumenten auszulegen und zu verteidigen.

Die Argumentation, die hier nur kurz skizziert wurde (vollständige engl. Übers. von Khalidi 2005, 4–20), weist zahlreiche Facetten auf und hat in der Forschung bereits einige Beachtung gefunden. In diesem Zusammenhang genügt es jedoch, zwei Aspekte hervorzuheben, die für unsere Frage nach der Begründung und Situierung von Philosophie ein besonderes Gewicht besitzen. Einer von ihnen betrifft wieder die Bedeutung der Sprache. Wie al-Fārābī betont, spielt sie bei der Entfaltung des menschlichen Geistes eine zentrale Rolle. Ihre fortschreitende Ausdifferenzierung ist die treibende Kraft der Entwicklung, denn sie bewirkt zunächst die Bildung partikularer Ausdrucks- und Verständigungsweisen (einschließlich der Grammatik) und lässt später ein auf die Universalien ausge-

richtetes Denken (i. e. der Gegenstand der Logik) entstehen. Dabei ist auffällig, dass al-Fārābī die kulturelle Entwicklung konkret als einen Weg von der Poesie zur Philosophie beschreibt. Damit knüpft er vermutlich an Vorstellungen an, die sich bei frühen arabischen Historiographen wie al-Ya‘qūbī und Ibn al-Munaġġim (jeweils spätes 9. Jh.) finden. Sie verweisen in ihren Darstellungen mehrfach auf Parallelen, die aus ihrer Sicht zwischen der griechischen und der arabischen Kulturgeschichte bestanden. In beiden Fällen lasse sich eine Entwicklung von einer frühen Blüte der Dichtung zur späteren Ausbildung des philosophischen Denkens beobachten. Bei den Griechen habe dieser Weg von Homer zu Aristoteles geführt, bei den Arabern habe er mit dem Dichterkönig Imru‘u l-Qays (6. Jh.) begonnen – und findet nun seinen Fluchtpunkt in al-Fārābī, wie man im Sinne solcher Aussagen ergänzen darf (Rudolph 2011, 281–282 u. 309–311).

Der zweite Aspekt betrifft die interne Hierarchie der logischen Schriften. Hier liefert das Buch *Die Partikeln* eine entwicklungsgeschichtliche Erklärung für die Einteilung, die im *Organon* vorliegt. Nach spätantikerem Verständnis umfasst das *Organon* neben den ursprünglichen sechs Teilen auch Porphyrios‘ *Isagoge* sowie Aristoteles‘ *Rhetorik* und *Poetik*. Damit sind, so al-Fārābīs Erklärung, sämtliche Formen der menschlichen Rationalität zu einem Gegenstand logischer Betrachtung geworden, unabhängig davon, welches Maß an argumentativer Kraft ihnen zugesprochen wird. Sie behalten zudem alle ihre Gültigkeit, denn die fortlaufende Entwicklung der Argumentationstechnik hatte nicht zur Folge, dass die älteren Denkformen wie Poesie und Rhetorik außer Kraft gesetzt wurden. Sie führte nur dazu, dass ständig neue Themen (Mathematik, Physik, Ethik, Physik) und immer feinere Wege der Begründung hinzukamen. Bis schließlich die Philosophie den Prozess vollendete, indem sie sämtliche Themen aufnahm und mit der demonstrativen Methode behandelte, die alle anderen Methoden überragt und universal gültig ist.

Obwohl die kulturelle Entwicklung gewissermaßen teleologisch auf die aristotelische Beweislehre zulief, besteht also nach wie vor eine Pluralität rationaler Formen. Deswegen kann es auch ein Nebeneinander verschiedener Wissenschaften geben, in denen diese Formen zur Anwendung kommen. Das ist der Grundgedanke, den al-Fārābī in seiner dritten Argumentationslinie genauer ausführt. Sie ist systematischer Natur, denn hier geht es darum, sämtliche Disziplinen in eine umfassende synchrone Taxonomie einzuordnen.

Der Schlüsseltext dazu ist *Aufzählung der Wissenschaften* (*Iḥṣā‘ al-‘ulūm*). Er spielte im Übrigen nicht nur im innerislamischen Diskurs eine wichtige Rolle, sondern entfaltete auch im mittelalterlichen Europa, wo er ab dem 12. Jahrhundert in mehreren lateinischen Versionen vorlag, eine nachhaltige Wirkung (dazu sowie zum Folgenden Rudolph 2012b, 378–379; 2014, 275–277). Die Schrift umfasst fünf umfangreiche Teile. Sie behandeln (1) die Grammatik bzw. die Sprachwissen-

schaft (*'ilm al-lisān*) inkl. Semantik, Morphologie, Syntax, Metrik u. a.; (2) die Logik (*'ilm al-manṭiq*), die als Prüfstein des Wissens gilt und entsprechend der Gliederung des *Organons* vorgestellt wird; (3) die Mathematik (*'ilm at-ta'ālīm*), die hier nicht nur die Disziplinen des Quadriviums, sondern auch die Statik und die Ingenieurwissenschaft umfasst; (4) Physik (*al-'ilm at-ṭabī'ī*) und Metaphysik (*al-'ilm al-ilāhī*); erstere beschäftigt sich mit den Körpern und deren Eigenschaften, die zweite mit dem Seienden als Seiendem, mit dem unkörperlichen Seienden und mit den allgemeinen Prinzipien der Beweise; (5) die Wissenschaft vom Gemeinwesen (*al-'ilm al-madani*), die sowohl Fragen der Politik (*siyāsa*) als auch solche der Ethik (*aḥlāq*) thematisiert; in Ergänzung dazu umfasst Teil 5 auch die Rechtswissenschaft (*'ilm al-fiqh*), die das religiöse Gesetz auslegt und auf das tägliche Leben anwendet, und die Theologie (*'ilm al-kalām*), die es absichert und gegen Einwände Andersdenkender verteidigt.

Das Panorama, das al-Fārābī in *Aufzählung der Wissenschaften* entfaltet, ist extensiv. Aber ihm geht es weniger um die detaillierte Beschreibung der verschiedenen Disziplinen als darum, eine übergreifende Wissensordnung zu entwerfen. Ihr herausragendes Merkmal besteht darin, dass sie von zwei Typen von Fächern konstituiert wird, die auf verschiedenen Ebenen angesiedelt sind. Zur ersten Ebene gehören die Logik, die Mathematik, die Physik, die Metaphysik und die Wissenschaft vom Gemeinwesen, d. h. Ethik und Politik. Sie alle können für sich beanspruchen, universale Gültigkeit zu besitzen, denn sie streben nach allgemeingültiger, begrifflicher Erkenntnis und bilden zusammen die Philosophie, die von al-Fārābī an anderer Stelle als „die absolute Weisheit“ (*al-ḥikma 'alā l-iṭlāq*) bezeichnet wird. Zur zweiten Ebene zählen die Grammatik, die Rechtswissenschaft und die Theologie. Im Unterschied zu den erstgenannten Disziplinen sind sie partikular, denn ihre Zuständigkeit ist an bestimmte, kulturell und historisch determinierte Voraussetzungen gebunden. Das gilt sowohl für die Grammatik, die eine bestimmte Sprache behandelt, als auch für die Rechtswissenschaft und die Theologie, deren Aussagen auf eine bestimmte religiöse Überlieferung fokussiert sind.

Damit bestätigt sich zunächst, was wir bereits den Schriften *Über das Aufkommen der Philosophie* und *Buch der Partikeln* entnehmen konnten: Die Philosophie besitzt bei al-Fārābī eine Ausnahmestellung, weil allein sie dem Ideal einer universalen, demonstrativen Wissenschaft genügt, während alle anderen Disziplinen das Charakteristikum teilen, dass sie an partikulare Gegenstände und Argumentationsformen gebunden sind. Zu dieser prinzipiellen Feststellung gesellt sich nun aber ein weiterer Punkt, der eben diese Distinktion relativiert oder zumindest überbrückt. Denn al-Fārābī behauptet ja nicht, die Philosophie sei völlig isoliert und von allen anderen Wissenszugängen getrennt. Vielmehr stellt er in *Aufzählung der Wissenschaften* einzelnen Teilgebieten der Philosophie be-