



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

Übersetzung von Miskawayhs *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* / Translation of Miskawayhs *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm*

verfasst von / submitted by

Ilona Abdelfattah BSc BA

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of

Wien, 2021 / Vienna 2021

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears on
the student record sheet:

UA 066 676

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears on
the student record sheet:

Masterstudium Arabische Welt: Sprache und
Gesellschaft

Betreut von / Supervisor:

Dipl.-Ing. Mag. Dr. Elvira Wakelnig

Master of Arts (MA)

Danksagung

Mein erster und vorrangiger Dank gilt Frau Dr. Elvira Wakelnig für die Betreuung dieser Arbeit. Ich möchte mich für ihre großartige fachliche Unterstützung und Anleitung bedanken, die sie mir von Anfang an – seit der Äußerung meines Wunsches, meine Masterarbeit im Bereich der arabischen Philosophie zu verfassen – bot. Ich bedanke mich für ihre Geduld, für die Zeit, die sie mir und meinen Fragen geschenkt hat, sowie für ihre Ermutigung und besonders für ihre Wertschätzung. Vor allem aber danke ich ihr dafür, dass sie mir die Tore zur Philosophie geöffnet hat.

Weiters möchte ich mich bei Frau Dr. Veronika Ritt-Benmimoun für die schöne und wertvolle Zusammenarbeit der letzten beiden Jahre, in denen ich sehr viel gelernt und Erfahrungen gesammelt habe, bedanken. Erst durch sie und die Arbeit an einem wissenschaftlichen Projekt, habe ich erkannt, wie viel mir die wissenschaftliche Forschung bedeutet. Außerdem möchte ich mich für ihre Ermutigung bedanken, mich dem zu widmen, wofür ich mich am brennendsten interessiere.

Außerdem gilt mein Dank allen, die mich beim Prozess des Übersetzens, Korrigierens und Verfassens dieser Arbeit unterstützt und mir geholfen haben: Meinen Seelenschwestern* Maroah Shahin, Christina Bahna, Iris Hamberger, Mag Mach und Lea Stiller, sowie meinen beiden kleinen Schwestern Yara und Nadin Abdelfattah und meinem Musiklehrer Hamid Mehregan für die kreativen Pausen.

Schließlich möchte ich mich bei meinen beiden Eltern bedanken – dafür, dass sie mir zwei Welten geschenkt haben und Platz dazwischen, um zu forschen, zu studieren und zu kreieren.

Inhaltsverzeichnis

Danksagung	1
1. Miskawayh: Philosoph und „Humanist“	3
1.1. Die „Renaissance des Islam“ und „arabischer Humanismus“	3
1.1.1. Die Rezeption der antiken griechischen Philosophie im islamischen Kontext	6
1.2. Miskawayh: Höfling, Bibliothekar und Lehrer	9
1.2.1. Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd - „ <i>al-ustād ar-ra’īs</i> “	10
1.2.2. Die buyidische Hofkultur	11
1.3. Miskawayh: Philosoph, Ethiker und Historiker	12
1.3.1. Miskawayhs Ethik: Quellen und Einfluss	12
1.3.2. Weitere Werke Miskawayhs	16
2. Die Abhandlung <i>Tartīb as-Sa‘ādāt wa-Manāzil al-‘Ulūm</i>	18
2.1. Inhalt und Struktur der Abhandlung	18
2.2. Die Beziehung des <i>Tartīb as-Sa‘ādāt</i> zu Miskawayhs anderen Schriften	19
3. Übersetzung von <i>Die Anordnung der Glücks. und die Stufen der Wissens.</i>	22
3.1. Die Anordnung der Glückseligkeiten	23
3.2. Die Stufen der Wissenschaften	41
4. Inhaltliche Analyse und mögliche Quellen	55
4.1. Die Anordnung der Glückseligkeiten (<i>Tartīb as-Sa‘ādāt</i>)	55
4.2. Die Stufen der Wissenschaften (<i>Manāzil al-‘Ulūm</i>)	68
4.2.1. Autorenschaft des zweiten Teils	68
4.2.2. Textüberlieferung der Abhandlung	69
4.2.3. Pauls Quellen im Detail	69
4.2.4. Originalität von Pauls Abhandlung	70
4.2.5. Übersetzer der arabischen Version	71
4.2.6. Inhaltliche Analyse der Abschnitte und mögliche Quellen	71
5. Literaturverzeichnis	83
Kurzbeschreibung	87
Abstract	88

1. Miskawayh: Philosoph und „Humanist“

Abū ‘Alī Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ya‘qūb Miskawayh¹ (persisch: Muskūya)² wurde 325/936 in Rayy geboren und starb 421/1030 in Iṣfahān. Er entstammte einer persischen, ursprünglich zoroastrischen Familie, wobei wahrscheinlich bereits sein Großvater zum Islam konvertierte (wie sein *laqab* erkennen lässt).³ In der Forschung wird angenommen, dass er sich zur Schia bekannte, auch wenn es dafür keine eindeutigen Belege gibt.⁴

Miskawayh lebte und wirkte, ähnlich wie al-Kindī, in dessen Tradition er stand, im buyidischen Bagdad und davor in Rayy. Bagdad unter den Buyiden war eine Stadt der Gelehrsamkeit, deren intellektuelle Elite sich intensiv mit dem griechisch-hellenistischen Erbe auseinandersetzte. Als Sekretär, Bibliothekar und Höfling diente er den Wesiren al-Muhallabī, Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd und dessen Sohn, Abū l-Faḥḍ Dū l-Kifāyatayn und schließlich dem Buyidenemir ‘Aḍud ad-Dawla.⁵ Miskawayh stand in Kontakt mit einigen der bekanntesten Philosophen seiner Zeit und frequentierte die Zirkel um as-Siğistānī, at-Tawḥīdī, al-‘Āmirī, Ibn Sa‘dān und andere Gelehrte.⁶ Dabei scheint er aber kein ungetrübt hohes Ansehen genossen zu haben – andere Gelehrte schmähten ihn wegen seiner Begeisterung für die Alchemie und warfen ihm vor, geizig zu sein.⁷ Sein überaus kritischer Zeitgenosse at-Tawḥīdī beschreibt Miskawayh an einer Stelle als „Armen unter Reichen und Stammler unter Beredeten.“⁸ Nichtsdestotrotz wird er bis heute als einer der einflussreichsten Moralphilosophen und Ethiker des Islams,⁹ sowie als herausragender Historiker geschätzt.¹⁰

1.1. Die „Renaissance des Islam“ und „arabischer Humanismus“

In der Islamwissenschaft hat es sich – vor allem mit Mohammed Arkouns Werk *L’humanisme Arabe au IV^e / X^e Siècle* - etabliert, von einem arabischen oder islamischen „Humanismus“ zu sprechen beziehungsweise von einer „Renaissance des Islam“. Die Bezeichnung „Renaissance

¹ Der Name „Miskawayh“ scheint auf die Siedlung Muskiye in der Nähe von Rayy im heutigen Iran zurückzugehen. In der Literatur findet sich auch der Name „Ibn Miskawayh“, es hat sich aber mittlerweile die Ansicht durchgesetzt, dass Miskawayh sein richtiger Name ist, bei dem er sich selbst nannte, und bei dem ihn seine Zeitgenossen nannten. (s. Arkoun, „Miskawayh“, EI²).

² S. Kraemer, *Humanism*, 222.

³ S. Jamouhi, „Educational Discourse“, 202.

⁴ S. Topkara, *Umrise*, 14.

⁵ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindī“, 238.

⁶ S. Arkoun, „Miskawayh“, EI².

⁷ S. Pines, „Texte Inconnu“, 5; Jamouhi, „Educational Discourse“, 200.

⁸ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindī“, 236.

⁹ Der Begriff „islamisch“ in diesem Kontext bezieht sich auf die islamische Zivilisation, also auf alles, das mit den Regionen, in denen Muslime kulturell dominieren in Verbindung steht. Hodgson prägte hierfür den Begriff „islamicate“, um kulturelle Manifestationen zu beschreiben, die aus einer arabisch-persischen literarischen Tradition hervorgehen. (s. Hodgson, *Venture of Islam*, 59).

¹⁰ S. Jamouhi, „Educational Discourse“, 200.

des Islam“ beruht auf dem Vergleich mit der viel späteren italienischen Renaissance. Die Begriffe des „Humanismus“ oder der „Renaissance“ auf den islamischen Kontext anzuwenden bedarf jedoch einer genaueren Untersuchung und Begründung, da diese eigentlich das europäische Denken des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit charakterisieren.¹¹ Laut Kraemers *Humanism in the Renaissance of Islam* kamen humanistische Tendenzen in der islamischen Welt im 3./9. beziehungsweise 4./10. Jahrhundert auf: In dieser Zeit bildete sich eine neue Mittelklasse heraus, die nach Wissen und Status strebte und dazu beitrug, dass das antike Erbe Verbreitung fand.¹²

Wie in der italienischen Renaissance wurden die antiken griechischen Werke in dieser Epoche des Islam wiederbelebt. Die intellektuelle Hofkultur der Kalifen, Emire und Wesire förderte die Verbreitung von Wissen und Bildung. Die Hauptakteure jener Zeit waren Gelehrte der verschiedenen Wissenschaften, Sekretäre der Herrscher und Stadtverwalter. Das Kopieren und Bearbeiten antiker Texte war somit eine natürliche Erweiterung ihrer beruflichen Tätigkeit.¹³ Das Wachsen des Handels und die Urbanisierung erleichterten die Kommunikation zwischen Bevölkerungsgruppen verschiedener religiöser und geographischer Herkunft. Bagdad wurde die Hauptstadt eines mächtigen Imperiums, dessen kultureller Einfluss von Spanien bis Indien reichte – die islamische Zivilisation war damit noch kosmopolitischer als die hellenistische oder römische jemals gewesen waren. Gleichzeitig führte das islamische Reich, dessen Kerngebiet mit dem der hellenistischen Nachfolgestaaten deckungsgleich war, deren kulturelles Erbe fort.¹⁴ Durch die Expansion ihres Herrschaftsgebietes trat die islamische Zivilisation in einen regen Dialog mit verschiedenen Kulturen und literarischen Traditionen, vor allem der griechischen, aber auch der persischen und indischen.¹⁵

Der Höhepunkt jener Blütezeit wurde unter der Buyidendynastie in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts erreicht.¹⁶ Kraemer argumentiert, dass unter anderem die iranische und schiitische Ausrichtung der Mitglieder und Repräsentanten der Buyidendynastie zur Offenheit gegenüber fremdem Kulturerbe beigetragen haben könnte – wie Miskawayh waren viele Gelehrte und Herrscher jener Zeit „persophil“ und damit auch anderen vorislamischen antiken Traditionen gegenüber aufgeschlossen.¹⁷ Die Philosophen jener Epoche griffen zum Teil auf Übersetzungen

¹¹ S. Topkara, *Umriss*, 33-34.

¹² S. Kraemer, „Humanism“, 147.

¹³ S. Kraemer, *Humanism*, 6.

¹⁴ S. Kraemer, „Humanism“, 135.

¹⁵ S. Daiber, „Islam and Europe“, 294.

¹⁶ S. Kraemer, *Humanism*. 6

¹⁷ Ebd. 43.

aus der zoroastrisch-sassanidischen Tradition zurück. Die Sassanidenherrscher Šapur I. und Ḥusrāw Anūšīrwān betrachteten Wissen als universelles Gut der Menschheit und ordneten im 3. bzw. 6. Jahrhundert die Übersetzung von Werken über Medizin, Philosophie und Logik an.¹⁸ Aus jenem Kontext stammt der zweite Teil der hier behandelten Abhandlung von Paul dem Perser. Ebenso leistete der universalistische Anspruch der koranischen Offenbarung und der natürliche Kosmopolitismus großer Reiche seinen Beitrag zur Inklusion fremder Kulturelemente.¹⁹ Das intellektuelle Ambiente, in dem sich Muslime, Christen, Juden und Polytheisten aus verschiedenen Teilen des islamischen Reiches trafen, die gemeinsame kulturelle Interessen hatten, förderte enorm das Studium des antiken Erbes.²⁰

Kraemer identifiziert drei Hauptmerkmale des „islamischen Humanismus“:²¹ Erstens die Übernahme der antiken philosophischen Klassiker als Bildungs- und Kulturideal, zweitens die Idee der Verwandtschaft und Einheit der gesamten Menschheit und drittens der hohe Stellenwert der Menschlichkeit bzw. der Liebe zur Menschheit. Diese Charakterisierung stimmt zum Teil mit Arkouns in *L'humanisme arabe* aufgezählten Merkmalen überein. Arkoun nennt außerdem eine Öffnung gegenüber fremden Wissenschaften, die nicht durch *a priori* Dogmen beschränkt ist, eine Rationalisierung religiöser Phänomene durch Überprüfung und das Ersetzen miraculöser und phantastischer Erklärungen durch wissenschaftliche, sowie eine intensive Behandlung ethisch-politischer Themen und eine neue wissenschaftliche Neugierde und kritisches Denken, die zu einer Neuorganisation des Wissens führten.²²

Eine wichtige Gemeinsamkeit beider Epochen – der italienischen und der islamischen Renaissance – ist das stark ausgeprägte Interesse an Ethik. Dieses rührte möglicherweise daher, dass die Gelehrten in beiden Fällen begannen vermehrt über Individualismus, menschliche Würde und die Einheit der Menschheit zu reflektieren. Naturgemäß wird in großen Imperien die Idee der Verwandtschaft der Menschheit kultiviert: Politische, kommerzielle und kulturelle Einheit nährt das Gefühl der Nähe und Verwandtschaft. Daraus folgte eine Betonung der Gemeinsamkeiten und des geteilten Schicksals der Menschen, was eine universelle, auf Menschlichkeit basierende Ethik erforderte.²³ Die aufkommende Vorstellung einer Menschheit, die alle Nationen miteinschließt, war ein fruchtbarer Boden für Konzepte, wie al-Fārābīs

¹⁸ S. Daiber, „Islam and Europe“, 294.

¹⁹ S. Kraemer, „Humanism“, 135.

²⁰ Ebd. 148.

²¹ S. Kraemer, „Humanism“, 136.

²² S. Arkoun, *L'humanisme Arabe*, 361.

²³ S. Kraemer, *Humanism*, 6.

“Menschlichkeit“, als Grundlage für das friedliche Zusammenleben von Nationen,²⁴ sowie für Yaḥyā ibn ‘Adīs Bezeichnung der Menschheit als ein einziger Stamm (*qabīla*), der durch Menschlichkeit (*insānīya*) verbunden ist. In *Tahdīb al-Aḥlāq* diskutiert Miskawayh unter aristotelischem und platonischem Einfluss Liebe und Freundschaft als Grundlage für Harmonie zwischen den Menschen.²⁵ Der Begriff *insānīya* wurde von den Philosophen in verschiedenen Bedeutungen gebraucht: als die Qualität, die Menschen von der Tierwelt abgrenzt, im Sinne einer Perfektion des Menschen und synonym mit der Ausübung von vernünftigem Denken.²⁶ Mit diesem Gedanken konzentrierte man sich auf das, was die Menschheit eint – u.a. die menschliche Begabung zur Vernunft²⁷ - und pflegte dazu einen gewissen Säkularismus.²⁸ Gutas spricht von einem Umgang, den er als *laissez-faire* bezeichnet: Solange nicht die Glaubensgrundsätze in ihren Fundamenten angegriffen wurden, nahm man eine recht liberale Haltung in der philosophischen Debatte ein.²⁹

1.1.1. Die Rezeption der antiken griechischen Philosophie im islamischen Kontext

Auch wenn es viele Parallelen zwischen der italienischen Renaissance der frühen Neuzeit und jener Epoche der islamischen Zivilisation gibt, lassen sich doch auch zahlreiche Unterschiede erkennen: Während Europa das antike Ideal des Menschen nach dem christlichen Bruch wiederentdeckte, beruhten viele der islamischen „humanistischen“ Konzepte jener Zeit auf christlichen und neuplatonischen Ideen. Die Überlieferung und Übersetzung griechisch antiker Werke, anfangs vor allem medizinischer und mathematischer, erfolgte größtenteils durch Christen der ehemals hellenistischen Gebiete – diese vernachlässigten oft, was ihnen zu heidnisch erschien und verwendeten die griechische Philosophie als Hilfswissenschaft der Theologie.³⁰ Die Wissenschaften wurden demnach vor allem für ihren praktischen Nutzen studiert und die Philosophie vor allem aufgrund ihrer engen Verbindung zur Medizin.³¹ Die Assimilation griechischen Wissens in der islamischen Zivilisation hatte also vorrangig praktischen Nutzen.

Übertragung antiker Texte

Das griechisch-antike Erbe, das im Islam überlebte, war außerdem ein anderes als jenes, das im Christentum überlebte: Statt Platon wurden neuplatonische Schriften übertragen, und eine

²⁴ S. Daiber, “Islam and Europe”, 299.

²⁵ Ebd. 298.

²⁶ S. Kraemer, *Humanism*, 10.

²⁷ S. Endress, „Platonic Ethics“, 466.

²⁸ Ebd. 11-14.

²⁹ S. Gutas, „Certainty, Doubt, Error“, 286.

³⁰ S. Kraemer, „Humanism“, 144.

³¹ Ebd. 144.

abgewandelte Version von Aristoteles durch Kommentare und Epitomen,³² wie etwa die sogenannte „*Theologie des Aristoteles*“, eine Überarbeitung der zweiten Hälfte von Plotins *Enneaden* (IV-VI), die von al-Kindī und seinem Übersetzerkreis Aristoteles zugeschrieben wurde und Aristoteles einen stark neuplatonischen Anstrich verlieh.³³ Es gab ein herausragendes Interesse an den aristotelischen Schriften über Logik, Hermeneutik und Dialektik, sowie an den *Kategorien* und Aristoteles' Werk wurde bis auf seine Politik vollständig ins Arabische übersetzt. Von ihm übernahmen die arabischen Philosophen die Überzeugung, dass der Spalt zwischen den Phänomenen und den essentiellen Wahrheiten durch Demonstration überbrückt werden kann, auf Grundlage der ersten Prämissen, die der Aktive Intellekt³⁴ der menschlichen Vernunft verliehen hat.³⁵ Die Autorität der Führung zur wahren Philosophie als Lebensweg verharnte dabei aber bei Platon – das platonische „Eine und Erste Gute“ galt weiterhin als das höchste Objekt des Wissens und der Pfad zu wahrer Glückseligkeit. Die Überlieferung platonischer Werke ins Arabische dürfte allerdings größtenteils indirekt erfolgt sein – weniger durch die Übersetzung platonischer Dialoge, sondern eher durch platonische Ideen, von denen nicht sicher ist, wie sie in den islamischen Kulturkreis gelangten.³⁶ Nur die politischen Werke Platons, sowie neuplatonische Texte von Plotin und Proklos wurden ins Arabische übersetzt. Besonders interessiert waren die arabischen Philosophen außerdem an neuplatonischen Texten, die eine Emanationskette zwischen Gott und der geschaffenen Welt annehmen.³⁷ Im islamischen Denken war das Ideal der Heilung und Erlösung vorherrschend – somit wurde das griechische Erbe im islamischen Kontext vielmehr dazu verwendet, nach spiritueller, individueller Erlösung zu streben und man konzentrierte sich vor allem auf die Beziehung zwischen der individuellen Seele und Gott.³⁸ Der Humanismus der italienischen Renaissance hingegen war vorrangig ein literarisches Phänomen³⁹ und somit in erster Linie an den rhetorischen und literarischen Traditionen, sowie an Kunst und Architektur der Antike interessiert.⁴⁰

³² Ebd. 144.

³³ S. Endress, „Platonic Ethics“, 472; s. <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-greek/> (aufgerufen 23.3.2021 um 15:40)

³⁴ Der Aktive Intellekt ist ein metaphysisches Konzept, das Aristoteles in *De Anima I 5* einführt und das von den Neuplatonikern mit Platons Demiurg identifiziert wird. Er gilt als der Ursprung des göttlichen und unveränderlichen im menschlichen Verstand (s. Endress, „Platonic Ethics“, 466.)

³⁵ S. Endress, „Platonic Ethics“, 466.

³⁶ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindīs“, 240.

³⁷ S. Daiber, „Islam and Europe“, 295.

³⁸ S. Kraemer, „Humanism“, 141.

³⁹ S. Kraemer, *Humanism*, 5.

⁴⁰ S. Daiber, „Islam and Europe“, 298.

Das Curriculum der arabischen Philosophen

Seit der Antike bewegte sich die Philosophie zwischen den beiden Polen des Platonismus und des Aristotelismus – deren Harmonisierung ist das Projekt des Neuplatonismus. Die Ausrichtung und Quellentexte des Studiums in den frühen arabischen philosophischen Schulen wurden auf den Fundamenten der spät-hellenistischen Schulen, wie der von Alexandria, gegründet. Diese waren hauptsächlich auf die Darlegung der Philosophie Platons ausgerichtet, die als Höhepunkt eines kohärenten Systems verstanden wurde, während Aristoteles als „Meister der demonstrativen Wissenschaften“ als notwendige Vorbereitung gesehen wurde, um die ultimative Wahrheit zu erlangen.⁴¹

Die wichtigste Veränderung in diesem Kontext war der spätantike Wandel von Plato hin zu Aristoteles als oberste Autorität intellektueller Tätigkeit und ethischer Anleitung. Von Plato erbten die arabischen Philosophen die Überzeugung, dass kontingente (abhängige) Existenz und sensorisch wahrnehmbare Phänomene nur ein unvollständiges Bild der essentiellen Wahrheiten übermitteln können und, dass das endgültige Ziel der menschlichen Existenz, das zu wahrer Glückseligkeit führt, nur durch die Aktivität der Vernunft erreicht werden kann, mit der das Wissen um das Gute erreicht wird.⁴² Auf dieses Ziel war das Curriculum der *falāsifa* ausgerichtet. Es orientierte sich an den Curricula der spätantiken neuplatonischen Schulen, wie jener von Alexandria und war stark von deren Prolegomena für das Studium der Philosophie (oder wie in der hier behandelten Abhandlung, für das Studium der Philosophie des Aristoteles) beeinflusst.⁴³ Diese Texte zur Einführung in das Philosophiestudium wurden zur Ausbildung verwendet und waren sehr beliebt und weit verbreitet. Sie dienten den Aristoteles-Kommentatoren ursprünglich als Einleitungen, mit denen sie ihre Lehren versahen, begannen aber mit der Zeit auch unabhängig von jeglichem Kommentar zu zirkulieren und erlangten großen Einfluss. Dadurch beeinflusste dieses Textmaterial die arabische Philosophie vor allem zu Beginn stark.⁴⁴ In diesem alexandrinischen Curriculum hatte Ethik den Stellenwert einer Propädeutik, die die Seele läutern und auf das Studium der Wissenschaften vorbereiten sollte.⁴⁵ Dieser Tradition folgt Miskawayh.⁴⁶ Durch die Befolgung eines festgelegten Curriculums sollte der Mensch seine Menschlichkeit vervollkommen und somit zum *Insān al-kāmil* (dem

⁴¹ S. Endress, „Platonic Ethics“, 466.

⁴² Ebd.

⁴³ S. Gutas, „Paul the Persian“, 236; Wakelnig, „Philosophical Education“, 111.

⁴⁴ S. Wakelnig, „Philosophical Education“, 110.

⁴⁵ Ebd. 109.

⁴⁶ Ebd.

„vollkommenen Menschen“) werden. Auch dieses islamische Menschenideal geht auf neuplatonische und christliche Traditionen zurück und nicht auf die klassische Antike.⁴⁷

Die Ausbildung in der Philosophie, die für die arabischen Philosophen als Weg zur Erlösung galt, sollte mit der Erziehung der Jugend nach dem Gesetz (*adab aš-šarīʿa*) beginnen,⁴⁸ damit der Schüler erst lerne, seine Pflichten zu erfüllen und sich an einen redlichen Lebensstil gewöhne. Dann sollte er die ethischen Werke studieren, die die guten Gewohnheiten (*ādāb*) und die Tugenden der Seele durch Beweise fester verankern. Anschließend solle er Geometrie und Arithmetik studieren, damit er sich eine wahrheitsgemäße Sprache angewöhne und wisse, wie er seine Aussagen zu beweisen habe. Durch die Befolgung des in *Tartīb as-Saʿādāt wa-Manāzil al-ʿUlūm* beschriebenen philosophischen Curriculums könne er schließlich seine Menschlichkeit vervollkommen und ihre letzte, höchste Stufe erreichen: vollkommene Glückseligkeit.⁴⁹

Die *falāsifa* betrachteten Glückseligkeit (arab. *saʿāda* / griech. *eudaimonia*) als das letzte, endgültige Ziel des Menschen. Sie sollte durch die Perfektion der Tugenden, vor allem durch die Ausübung vernünftigen Denkens, erreicht werden. Das Erreichen dieser Glückseligkeit wurde als etwas Göttliches angesehen, wie Aristoteles es in der *Nikomachischen Ethik* darstellt. Sie stellten sich diese Stufe als Verbindung des menschlichen (individuellen) Intellekts mit dem göttlichen (universellen) Intellekt vor.⁵⁰ In der Tradition al-Kindīs, der Miskawayh angehört, wurden platonische Kosmologie und Theologie mit gnostisch-neuplatonischen Doktrinen der Seele vermischt. Das Aufsteigen zur „höheren Welt“ des Intellekts wurde zum höchsten Ziel des Menschen (der aus einem materiellen Körper und einer immateriellen Seele besteht) erklärt und auf dieses wurde die Ethik ausgerichtet.⁵¹ Andere Schriften, die dieser Thematik gewidmet sind, sind etwa al-ʿĀmirīs *as-Saʿāda wa al-Isʿād fī as-Sīra al-Insānīya* und al-Fārābīs Abhandlungen *Tahṣīl as-Saʿāda* und *Tanbīh ʿalā Sabīl as-Saʿāda*.⁵²

1.2. Miskawayh: Höfling, Bibliothekar und Lehrer

Miskawayh entstammte einer wohlhabenden, persischen Familie. Seine berufliche Laufbahn begann am Hof al-Muhallabīs, dem Wesir des Buyiden Muʿizz ad-Dawla, wie er selbst in seinem Werk *Tağārib al-Umam* schreibt. Er diente ihm zwölf Jahre lang (von 341/953 bis 352/964). Zu jener Zeit, als er zwischen 20 und 32 Jahre alt war, lebte er hauptsächlich in

⁴⁷ S. Kraemer, „Humanismus“, 141.

⁴⁸ S. Kraemer, *Humanism*, 231.

⁴⁹ Ebd.

⁵⁰ Ebd. 19.

⁵¹ S. Endress, „Platonic Ethics“, 472.

⁵² S. Marcotte, „Order“, 147.

Bagdad, das damals ein wichtiges Zentrum intellektuellen und kulturellen Lebens war. Die Philosophen Bagdads waren nicht nur in griechischem und islamischem Denken bewandert, sondern führten auch rege philosophische Diskussionen, an denen eine große Bandbreite an Gelehrten verschiedener religiöser und geographischer Herkunft teilnahm. Sie organisierten sich in informellen Zirkeln, die von einem freundschaftlichen Geist geleitet waren. Der Zirkel um as-Siğistānī formierte sich aus wissbegierigen Schülern – sie tauschten sich in regelmäßigen Zusammenkünften (*mağālis*) aus, hielten Diskussionen mit Zirkelmitgliedern und Besuchern ab, veranstalteten öffentliche Vorlesungen und Kurse, sowie private Unterweisungen.⁵³ Als naher Vertrauter des Wesirs und durch seine Residenz an dessen Hof in Bagdad hatte Miskawayh Zugang zu reichlich Informationen über seine Zeitgenossen und aktuelle Geschehnisse.⁵⁴

Im *Šiwān al-Ḥikma*⁵⁵ wird ausführlich über Miskawayhs Laufbahn und Werk berichtet und sein feines Benehmen, sowie sein reiner Charakter hervorgehoben. Seinen Titel *al-Ḥāzin* („der Verwahrer“) verdiente sich Miskawayh durch seinen langjährigen Dienst als Bibliothekar und Schatzmeister mehrerer buyidischer Herrscher und Wesire.⁵⁶ Nach al-Muhallabīs Tod wurde sein nächster Schirmherr Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd, Wesir des Buyiden Rukn ad-Dawla in Rayy. Während seines siebenjährigen Dienstes am Hof von Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd hatte er Gelegenheit, seine Studien weiter zu verfolgen. Er dürfte dort zumindest folgende drei Tätigkeiten ausgeführt haben: Er unterrichtete den Sohn des Wesirs, Abū l-Faḥḥ (dem er später ebenfalls dienen sollte), war Bibliothekar und wahrscheinlich Wärter der Staatsdokumente, sowie Abū l-Faḍls Höfling und Begleiter. Miskawayhs eigenen Aussagen zufolge begleitete er ihn Tag und Nacht über sieben Jahre hinweg.⁵⁷ Für diesen Wesir schrieb er auch die hier behandelte Abhandlung *Tartīb as-Sa‘ādāt*, wie er zu Beginn derselben erklärt.

1.2.1. Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd - „*al-ustād ar-ra‘īs*“

Miskawayh verweist im Text von *Tartīb as-Sa‘ādāt* mit der Bezeichnung „*al-ustād*“ (der Meister) auf seinen Schirmherren Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd. Diesen Titel hatte sich der Wesir durch die Unterweisung des Buyidenprinzen ‘Aḍud ad-Dawla und des späteren Sekretärs und Wesirs Šāḥib Ismā‘īl ibn ‘Abbād verdient.⁵⁸ Er wurde auch für seinen herausragenden

⁵³ S. Kraemer, *Humanism*, 103-104; Wakelnig, „Tradition al-Kindīs“, 233.

⁵⁴ S. Khan, „Miskawayh and the Buwayhids“, 237.

⁵⁵ *Šiwān al-Ḥikma* (*Der Hort der Weisheit*) ist eine Kompilation biographischer und doxographischer Texte griechischer und persisch-arabischer Philosophen und Gelehrter. Sie wird as-Siğistānī zugeschrieben, er ist aber nicht der Autor. Das Original gilt als verloren, erhalten sind aber zwei kürzere Rezensionen: *Muḥtaṣar S. al-Ḥ. und Muntaḥab S. al-Ḥ.* (s. Wakelnig, „Tradition al-Kindīs“, 234-235).

⁵⁶ S. Zurayq, *Refinement*, xii.

⁵⁷ S. Khan, „Miskawayh and the Buwayhids“, 238.

⁵⁸ S. Kraemer, *Humanism*, 242.

sprachlichen Stil geschätzt und oft „der zweite Ġāhiz“ genannt. Außerdem war er für seine umfangreiche Bibliothek bekannt, in der Miskawayh sieben Jahre als Bibliothekar tätig war⁵⁹ und die ihm, wie Miskawayh berichtet, mehr am Herzen lag, als alles andere.⁶⁰ Abseits seines großen Interesses für Poesie und Prosa interessierte er sich aber vor allem für die Wissenschaften und die Philosophie – er bezeichnete sich selbst auch als Teil der „Gefolgschaft (šī‘a) Platos, Sokrates, und Aristoteles“. Laut Ibn an-Nadīm soll er sich besonders für die angewandten Wissenschaften wie Politik, Ethik und Mathematik interessiert haben, weniger aber für religiöse Wissenschaften und Debatten.⁶¹ Er soll sogar selbst an einem ethischen Werk geschrieben haben, das allerdings zur Zeit seines Todes nur ein grober Entwurf war. Miskawayh huldigte seinem Schirmherrn: Sein gutes Gedächtnis beim Rezitieren von Poesie, seine Eloquenz und sein poetischer Stil, seine Kenntnisse in den religiösen Wissenschaften, seine Beherrschung der Mathematik, Mechanik und Logik (er habe sogar Verfahren durchgeführt, die die antiken Weisen für unmöglich gehalten hatten), seine militärischen und administrativen Fähigkeiten, sowie seine Expertise als Gelehrter seien ganz und gar einzigartig.⁶² Miskawayhs außerordentlich positive Darstellung Abū l-Faḍls wird durch jene at-Tawḥīdīs ausgeglichen, die um einiges nüchterner ausfällt: Er käme nicht einmal annähernd an die sprachliche Kompetenz al-Ġāhizs heran, so at-Tawḥīdī, der ebenfalls sein Höfling war.⁶³ Abū l-Faḍls größte Untugend jedoch war wohl auch ein Kennzeichen der gesamten Zeit, in der er lebte: übermäßiger Individualismus und die Bereitschaft, zur Verteidigung der eigenen Interessen auch zu Gewalt zu greifen. Wie seine anderen Zeitgenossen sah der Wesir in Aristoteles den idealen Philosophen und in Alexander dem Großen den idealen Politiker - der erleuchtete Herrscher und der Philosoph als Tutor galten als die ideale Einheit von Theorie und Praxis, von Wissen und Tat.⁶⁴ Anders als die meisten, versuchte Abū l-Faḍl aber beide zu verkörpern.⁶⁵

1.2.2. Die buyidische Hofkultur

Unter anderem dürfte auch das direkte, persönliche Verhältnis zwischen Schirmherr und Höfling eine kreative Stimmung gefördert haben. Man konnte schnell in höhere Ränge aufsteigen und es war keine Seltenheit, dass Sekretäre zu Wesiren wurden - auch Miskawayhs Familie hatte ursprünglich keinen besonders noblen Status. Prestige wurde also, wenn nicht durch noble Herkunft, durch Gelehrsamkeit und Wissen errungen. Die persischen

⁵⁹ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindīs“, 239.

⁶⁰ S. Khan, „Miskawayh and the Buwayhids“, 239.

⁶¹ S. Kraemer, *Humanism*, 243.

⁶² S. Endress, „Platonic Ethics“, 469-470.

⁶³ S. Kraemer, *Humanism*, 249.

⁶⁴ S. Kraemer, *Humanism*, 19

⁶⁵ Ebd. 254.

Buyidenherrscher, die im 10. Jahrhundert die politische Macht im Abbasidenkalifat übernahmen, bauten prunkvolle Paläste, die sie mit Gelehrten und Literaten schmückten.⁶⁶ Damit knüpften sie an alte Traditionen der Sassaniden an, die ebenfalls Gelehrte als Höflinge an den Herrscherhöfen beschäftigt hatten – ihrem Beispiel waren einige Umayyadenkalifen nachgefolgt und unter den Abbasiden wurde diese Kultur schließlich zur Norm.⁶⁷ So verdienten sich Dichter, Philosophen und Gelehrte einen Lebensunterhalt. Diese *nudamā'* (Sing. *nadīm*) waren Begleiter der Herrscher und Wesire bei ihren privaten Versammlungen oder leisteten ihnen Gesellschaft bei Tisch. Die Buyiden neigten dazu, Wesire zu ernennen, die gebildet waren, damit diese ihre Schirmherrschaft auf weitere Gelehrte ausweiteten und sie zu ihren Höflingen machten.⁶⁸ Durch den hohen Konkurrenzdruck an den Höfen wurde die Entwicklung einer individuellen Persönlichkeit gefördert und die Betonung der eigenen Person verstärkt, um sich von anderen abzugrenzen. So betont Miskawayh zum Beispiel in *Tağārib al-Umam* seine eigene persönliche Erfahrung und Zeugenschaft und bestätigt damit die Höherwertigkeit von *'iyān* (Augenzeugenschaft) gegenüber *ḥabar* (Berichten).⁶⁹

1.3. Miskawayh: Philosoph, Ethiker und Historiker

Miskawayh war in vielen Bereichen bewandert, jedoch stechen zwei Gebiete in seinem Werk besonders heraus: die Ethik und die Geschichte. Während *Tahdīb al-Aḥlāq* (*Die Verfeinerung des Charakters*) sein ethisches Hauptwerk darstellt, kann *Tağārib al-Umam* (*Die Erfahrungen der Völker*), eine Universalgeschichte bis zum Jahr 980 AD, als sein historisches Hauptwerk bezeichnet werden.

1.3.1. Miskawayhs Ethik: Quellen und Einfluss

Die ethische Literatur im islamischen Kontext ist vielfältig: Einige Werke haben juristischen Charakter und berufen sich auf Koran und Sunna, während andere vorrangig literarisch sind und auf Gedichten, Fabeln und Sprichwörtern aufbauen, womit ein breiteres Verständnis von *adab* kultiviert werden soll – im Sinne einer guten Kultur und eines verfeinerten Charakters. Wieder andere richten sich gezielt an Herrscher („Fürstenspiegel“) oder sind Produkt mystischer Lehren – das beste Beispiel hierfür ist al-Ġazālī's *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (*Wiederbelebung der religiösen Wissenschaften*). Eine weitere Strömung wird als *'Ilm al-Aḥlāq* (Wissenschaft der Ethik) bezeichnet und knüpft an die griechische philosophische Tradition an. Miskawayhs *Tahdīb al-Aḥlāq* stellt das bedeutendste Werk jener Richtung dar.⁷⁰ Das

⁶⁶ Ebd. 28.

⁶⁷ S. Khan, „Miskawayh and the Buwayhids“, 236.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ S. Kraemer, *Humanism*, 12.

⁷⁰ S. Zurayq, *Refinement*, xv.

gleichnamige, etwas früher vom christlichen Philosophen und Schüler al-Fārābīs, Yaḥyā b. ‘Adī (gest. ca. 363/974) verfasste *Tahdīb al-Aḥlāq* scheint Miskawayh als Vorlage gedient zu haben – die beiden Werke teilen nicht nur den Titel, sondern ähneln sich auch in Struktur und Inhalt.⁷¹

Miskawayhs ethisches Werk ist auffallend stark von Aristoteles’ *Nikomachischer Ethik* geprägt: Sein *Tahdīb al-Aḥlāq* behandelt in sechs Abschnitten die Grundlagen der Ethik, die Verfeinerung des Charakters, das Gute und seine Unterteilung, die Gerechtigkeit, Liebe und Freundschaft und die Gesundheit der Seele.⁷² Dabei orientieren sich vor allem die Kapitel über Gerechtigkeit und Freundschaft an den Büchern V, VIII und IX der *Nikomachischen Ethik*.⁷³ In einzelnen Fällen zeigt Miskawayhs Wiedergabe der *Nikomachischen Ethik* aber auch neuplatonische Interpretationen, die ihn vermutlich durch das hellenistische Erbe erreichten,⁷⁴ nämlich durch den Kommentar von Porphyrios.⁷⁵ Eine weitere wichtige Quelle Miskawayhs dürfte das arabische Original der *Summa Alexandrinorum*⁷⁶ gewesen sein - möglicherweise kannte er Aristoteles’ *Nikomachische Ethik* nur in dieser Form.⁷⁷ Die Konzeption der Tugenden bei Miskawayh beruht auf der platonischen Dreiteilung der Seele, wobei jeder Teil seine Kardinaltugend hat – daraus wiederum entsteht die vierte Kardinaltugend: Gerechtigkeit (‘*adl*). Jedoch sind jene Tugenden auf aristotelische Art definiert, nämlich durch die Theorie der Mitte, wodurch weitere Unterteilungen entstehen.⁷⁸ Tugenden sind also ein Mittel zwischen zwei Extremen, die die jeweils entsprechenden Laster darstellen. Weisheit ist beispielsweise ein Mittel zwischen Unverschämtheit und Dummheit, Gerechtigkeit ist ein Mittel dazwischen, Unrecht zu tun und Unrecht zu erleiden. Wer dieses Mittelmaß erreicht und sich somit eine Tugend aneignet, nähert sich dem endgültigen Ziel des menschlichen Lebens: Perfektion und Glückseligkeit. Auf jener Verbesserung des Charakters und Läuterung der Seele beruht auch das Schicksal, das der Seele im Jenseits, wenn sie vom Körper getrennt wird, widerfahren wird.⁷⁹ Bei der Verknüpfung von Glückseligkeit mit den philosophischen Wissenschaften könnte Miskawayh besonders von Simplikios’ Prolegomena zur aristotelischen Philosophie inspiriert worden sein. Für Simplikios sind die beiden Ziele der aristotelischen Philosophie die

⁷¹ S. Marcotte, „Order“, 142.

⁷² S. Wakelnig, „Tradition al-Kindīs“, 238; Zurayq, *Refinement*, ix.

⁷³ S. Topkara, *Umrisse*, 16.

⁷⁴ S. Daiber, „Likeness to God“, 195.

⁷⁵ S. Akasoy, „Arabic Nikomachean Ethics“, 28.

⁷⁶ Die *Summa Alexandrinorum* ist eine Epitome der *Nikomachischen Ethik*. Ullman hat gezeigt, dass sie vermutlich auf Arabisch verfasst wurde, und nicht wie oft angenommen auf Griechisch. Es handelt sich um einen Text in 11 Büchern, der nicht in seiner Gesamtheit erhalten ist. (s. Wakelnig, *Philosophy Reader*, 18.)

⁷⁷ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindīs“, 240.

⁷⁸ S. Marcotte, „Order“, 145.

⁷⁹ S. Marcotte, „Order“, 146.

Perfektion der seelischen Tugenden und der intellektuelle Zugang zum Göttlichen, wodurch die vollkommene Glückseligkeit erreicht wird. Dorthin gelangt man durch das Studium der Schriften Aristoteles' - die Miskawayh auch anhand Pauls Abhandlung präsentiert. Es ist durchaus denkbar, dass Miskawayh zu Simplicios' Kommentar zu den *Kategorien* Zugang hatte – dieser wurde im Zirkel um Yaḥyā ibn 'Adī verwendet.⁸⁰

Auf das Erreichen der Stufe der äußersten Glückseligkeit (*as-sa'āda al-quṣwā*), der Glückseligkeit der Seele, ist Miskawayhs Ethik ausgerichtet. Er erklärt aber, dass selbst auf dieser Stufe sich die Menschen noch stark unterscheiden und in viele verschiedene Klassen fallen.⁸¹ In *Tahdīb al-Aḥlāq* zitiert er lange Passagen⁸² aus dem Aristoteles zugeschriebenen *Faḍā'il an-Nafs* (*Die Tugenden der Seele*)⁸³ und verkündet diesem entsprechend, dass die höchste Stufe die der „rein göttlichen Tugend“ ist: Auf dieser sind alle Tätigkeiten des vollkommen Glückseligen göttlich und werden aus seinem inneren, wahren Selbst heraus getätigt, seinem göttlichen Intellekt. Er ist reich an Weisheit, von göttlichem Licht erleuchtet und für immer frei von den Schmerzen und Sorgen, die jene auf den anderen Stufen der Glückseligkeit plagen. Er ist „stets in sich selbst glücklich und in seinem Zustand und im Überfluss des Lichtes des Ersten, das er konstant erhält. [...] Er ist derjenige, der nichts tut, als das, was Gott will, und der nur das wählt, das ihn näher zu Ihm bringt, und der Ihm gegenüber nicht ungehorsam ist.“⁸⁴ Eine solche Interpretation lässt sich leicht bei Plotin oder in neuplatonischen Kommentaren zu Aristoteles finden.⁸⁵ Indem sich der Philosoph über die Unruhe der Emotionen und die Verwirrungen der Sinne erhebt und zur ruhigen, beständigen Welt des Intellekts und des Göttlichen übergeht, kann er weltlichen Sorgen entfliehen und Ruhe (*sakīna*) erlangen. Kraemer bezeichnet das Leben in Kontemplation als eine „höhere Form der Realitätsflucht“ in den ökonomisch und politisch unsteten Verhältnissen der Buyidenära.⁸⁶

Somit weist die Philosophie den Weg zu äußerster Glückseligkeit, durch die Verfeinerung der Seele, die vom Körper unabhängig ist und ihn weder für ihr Bestehen, noch für ihre Perfektion benötigt. Hier findet sich die platonische Metaphysik der unsterblichen, immateriellen Seele (*nous*) wieder, die mit Intelligenz ausgestattet ist und im Gegensatz zum sterblichen Körper

⁸⁰ S. Wakelnig, „Philosophical Education“, 119.

⁸¹ S. Zurayq, *Refinement*, 77.

⁸² S. Zurayq, *Refinement*, 77-79. Daiber, „Likeness to God“, 198.

⁸³ Die arabischen Quellen geben kein Werk Aristoteles' mit diesem Titel an; auch bei Dimašqī, dem Miskawayh die Übersetzung dieses Werks zuschreibt, wird es nicht erwähnt. Es handelt sich wahrscheinlich um ein neuplatonisches Werk mit authentisch aristotelischem Kern (s. Pines „Texte Inconnu“, S. 5-7).

⁸⁴ S. Zurayq, *Refinement*, 77; Marcotte, „Order“, 155.

⁸⁵ S. Marcotte, „Order“, 155.

⁸⁶ S. Kraemer, *Humanism*, 19.

steht. Die Läuterung der Seele ist eine Voraussetzung, um die „höhere Welt“ des reinen Intellekts zu betreten und äußerste Glückseligkeit zu erlangen.⁸⁷ Glückseligkeit wird von Miskawayh außerdem als Nähe zu Gott definiert, wohingegen Elend als Ferne und Entfremdung von Gott (und Verunreinigung der rationalen Seele) beschrieben wird.⁸⁸ Sowohl in *Tahdīb al-Ahlāq*, als auch in *Tartīb as-Sa'ādāt* weist Miskawayh sogar darauf hin, dass die tatsächlich endgültige und erfüllte Glückseligkeit (*sa'āda tāmma*) bzw. des Menschen äußerste Vollkommenheit (*kamālahu al-aqṣā*) überhaupt erst verwirklicht wird, wenn der Körper stirbt und die Seele von der Materie „gereinigt“ wird.⁸⁹ Man kann aber davon ausgehen, dass Aristoteles' Betonung der materiellen, irdischen Lebenswelt einen großen Einfluss auf Miskawayh und seine Zeitgenossen hatte und somit diese ausschließlich geistige Konzeption von Glückseligkeit relativierte und die Vorstellung des Körpers als Instrument für das Erlangen von Glückseligkeit, sowie die Vorstellung einer Glückseligkeit, die im Diesseits erreicht werden kann, förderte.⁹⁰ Die Stufen, die in der körperlichen Welt durch tugendhafte Taten erreicht werden bieten jedoch nicht die absolute Glückseligkeit, da sie nie ganz von Schmerz und Verlust befreit sein können.⁹¹

Miskawayhs ethisches Denken basiert also zum Großteil auf einer Kombination aus platonischen und aristotelischen Traditionen, gemischt mit Konzepten aus neuplatonischen Kommentaren und zentralen Ideen aus al-Fārābīs ethisch-politischem Werk *Mabādi' Arā' Ahl al-Madīna al-Fāḍila* (*Die Ansichten der Bewohner der vortrefflichen Stadt*).⁹² Miskawayh vertritt das neuplatonische Konzept der Seele, die zu ihrem göttlichen Ursprung zurückkehrt. Die Ähnlichkeit zwischen Mensch und Gott ist dabei die Grundlage dafür, dass der Mensch eine Beziehung zum Göttlichen durch tugendhaftes Verhalten entwickeln kann. Dies geht auf Iamblichos Konzept „theurgischer Tugenden“ zurück. Dieser Tradition Plotins und Iamblichus folgt auch al-Kindī in seiner *Risāla fī l-Ḥīla li-Daf' al-Aḥzān* (Über das Vertreiben von Kummer).⁹³

Miskawayh und al-Fārābī teilen das Konzept einer Glückseligkeit, die durch das Loslösen der Seele von Materiellem, das tugendhafte Verhalten des Menschen und sein zunehmendes Wissen erreicht werden kann. Während sich al-Fārābī in seinem Werk aber vor allem auf

⁸⁷ S. Endress, „Platonic Ethics“, 472.

⁸⁸ S. Marcotte, „Order“, 159.

⁸⁹ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa'ādāt*, 110; Marcotte, „Order“, 156.

⁹⁰ S. Marcotte, „Order“, 157.

⁹¹ S. Adamson, „Miskawayh on Pleasure“, 208.

⁹² S. Daiber, „Likeness to God“, 195.

⁹³ S. Daiber, „Likeness to God“, 200.

politische Philosophie konzentriert, liefert Miskawayhs Werk quasi ergänzend dazu eine individuelle Ethik. Im Zentrum dieser Ethik steht das Aufsteigen und die Rückkehr der Seele zu ihrem göttlichen Ursprung durch wachsendes Wissen, die Läuterung der Seele und das Verbessern des Charakters – all dies bedarf aber gegenseitiger Unterstützung und Freundschaft und kann nicht von einem Individuum alleine erreicht werden.⁹⁴ Eine explizite Ideologie der Freundschaft, die auf das 9. Jahrhundert zurückgeht, sowie das antike Thema der Freundschaft wurden in Miskawayhs Zeit ausführlich diskutiert.⁹⁵ Der Mensch ist demnach von Natur aus *anīs* (gesellig) – hier verortet Miskawayh auch die Wurzel des arabischen Wortes *insān* (Mensch), wie es arabische Lexikographen vorgeschlagen hatten.⁹⁶ Da die menschliche Vervollkommenung durch die Zusammenarbeit aller erreicht wird und jeder zur Vervollkommenung des anderen beiträgt, sollen sie einander lieben und unterstützen, denn jeder sieht seine Perfektion im anderen und die Glückseligkeit des Letzteren ist unvollständig ohne den Ersteren: „Jeder einzelne wird somit wie ein Organ desselben Körpers; und die Konstitution des Menschen hängt von der Gesamtheit der Organe ab, die seinen Körper formen“.⁹⁷

1.3.2. Weitere Werke Miskawayhs

In seinem historischen Werk verfolgte Miskawayh das Ziel, die Erfahrungen der Völker aufzuzeichnen, so dass die Menschen (und vor allem die Herrscher) aus sich wiederholenden Ereignissen der Geschichte Lehren ziehen können.⁹⁸ Auch das Werk *Tağārib al-Umam* hat aber ethische Züge: Er führt eine Reihe Beispiele aus der Geschichte an, die anschaulich Tugenden und Laster illustrieren sollen.⁹⁹

Ein weiteres bedeutendes Werk ist *al-Hawāmil wa aš-Šawāmil* (*streunende Weidetiere und umfangende Gehäge* (d.h. aufs Geratewohl aufgeworfene Fragen und erschöpfende Antworten)), in dem Miskawayhs Zeitgenosse und Freund at-Tawhīdī 175 unter anderem philosophische Fragen an Miskawayh stellt und anschließend seine Antworten – offensichtlich aber in at-Tawhīdīs eigener Formulierung - wiedergibt. Nicht zu vernachlässigen ist außerdem Miskawayhs *Ġāwīdān Hiraḍ* (arab. *al-Ḥikma al-Ḥālida*, dt. *Die ewige Weisheit*), eine Sammlung von Weisheitsliteratur (moralische Sprüche, Aphorismen, Sprichwörter und Leitsätze) der Perser, Inder, Araber, Griechen und sogar einige Aussagen des Propheten Muḥammad und ‘Alī Abū Ṭālib¹⁰⁰, sowie islamischer Autoren der jüngeren Zeit (unter

⁹⁴ S. Daiber, „Likeness to God“, 203-204.

⁹⁵ S. Kraemer, *Humanism*, 19.

⁹⁶ S. Kraemer, *Humanism*, 233.

⁹⁷ S. Zurayq, *Refinement*, 14.

⁹⁸ S. Kraemer, *Humanism*, 228.

⁹⁹ S. Marcotte, „Order“, 143.

¹⁰⁰ S. Marcotte, „Order“, 144.

anderem auch al-‘Āmirī).¹⁰¹ Es basiert auf einer arabischen Übersetzung aus dem Mittelpersischen von al-Ḥasan ibn Sahl.¹⁰² und soll bestimmte moralische Grundsätze vorstellen, sowie die Predigten der Weisen jeder Nation und Glaubensrichtung wiedergeben.

Weitere Werke Miskawayhs, die sich mit Ethik befassen sind *al-Fawz al-Aṣḡar* (Die kleinere Schrift über das Glück), sowie die kürzeren Abhandlungen *Risāla fī Māhīyat al-‘Adl* (Über das Wesen der Gerechtigkeit), *Risāla fī l-Laddāt w-al-Ālām* (Über die Lüste und die Leiden) und *Maqāla fī n-Nafs wa al-‘Aql* (Abhandlung über die Seele und den Intellekt). *Al-Fawz al-Aṣḡar* weist interessante thematische und inhaltliche Überschneidungen sowohl mit *Tartīb as-Sa‘ādāt*, als auch mit *Tahdīb al-Aḥlāq* auf. Während in letzterem eine lange theoretische Diskussion über die Natur der menschlichen Seele fehlt, findet sich diese, sowie Erläuterungen über die Glückseligkeit der Seele in *al-Fawz al-Aṣḡar* und in der *Maqāla fī n-Nafs wa al-‘Aql*.¹⁰³

Die Abhandlung *Tartīb as-Sa‘ādāt wa-Manāzil al-‘Ulūm* ist wahrscheinlich dieselbe wie jene, die al-Yāqūt fälschlicherweise als *Tartīb al-‘Ādāt* anführt.¹⁰⁴ In *Šiwān al-Ḥikma* werden unter Miskawayhs Werken *Tartīb as-Sa‘ādāt* und *Manāzil al-‘Ulūm* getrennt angeführt¹⁰⁵ – und zusätzlich ein Text mit dem Namen *al-Mus‘ida*, ein Name der ebenfalls als Titel für die Abhandlung *Tartīb as-Sa‘ādāt* verwendet wird.¹⁰⁶ Weiters wird darin sein Hauptwerk *Tahdīb al-Aḥlāq* und *Tağārib al-Umam* genannt, sowie *Jāwīdān Ḥiraḍ*, *Uns al-Farīd* und *al-Muṣṭafā fī š-Ši‘r*, ein literarisches Werk der *adab*-Literatur.

¹⁰¹ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindis“, 238.

¹⁰² S. Arberry, „Javidan Khirad“, 146; s. Endress, „Miskawayh“, 225.

¹⁰³ S. Marcotte, „Order“, 145.

¹⁰⁴ S. Zurayq, *Refinement*, xiv.

¹⁰⁵ S. as-Siğistānī, *Šiwān al-Ḥikma*, 347.

¹⁰⁶ S. Kramer, *Humanism*, 225.

2. Die Abhandlung *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm*

Die vorliegende Arbeit ist Miskawayhs früherer, weniger bekannter Abhandlung *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* (*Anordnung der Glückseligkeiten und Stufen der Wissenschaften*) gewidmet, auf die er in *Tahdīb al-Ahlāq* mehrmals Bezug nimmt. Miskawayh schrieb sie vermutlich zwischen 355 und 360 A.H.¹⁰⁷ auf Wunsch seines Herrn Abū l-Faḍl ibn al-'Amīd. Diese Abhandlung – und zwar besonders ihr erster Teil, der aus Miskawayhs eigener Feder stammt – fand bisher in der Forschung noch relativ wenig Beachtung, kann aber Aufschluss über Miskawayhs frühe Konzeption der, für seine Philosophie so zentralen, Glückseligkeit geben und legte einen Grundstein für sein späteres Werk *Tahdīb al-Ahlāq*. Aus *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* geht deutlich hervor, welche Stellung die Ethik für Miskawayh einnimmt: Sie dient der Reinigung der Seele als Vorbereitung auf die Unterweisung in den Wissenschaften. Der Charakter und die Seele werden dadurch für die edleren Wissenschaften empfänglich gemacht.¹⁰⁸ Die Abhandlung ist auch unter dem Titel *Kitāb as-Sa'āda* und *ar-Risāla al-mus'ida* bekannt, jedoch wird sie von Miskawayh selbst in *Tahdīb al-Ahlāq* als *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* bzw. nur als *Tartīb as-Sa'ādāt* bezeichnet, daher verwende ich hier auch diesen Titel.

2.1. Inhalt und Struktur der Abhandlung

Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm beschäftigt sich mit den Bedingungen, unter welchen der Mensch seine Menschlichkeit (*insānīya*) vervollkommen und die äußerste Glückseligkeit (*as-sa'āda al-quṣwā*) erreichen kann. Aristoteles folgend, erklärt Miskawayh die Weisheit zum höchsten menschlichen Glück und erklärt, wie die Wissenschaften zu studieren seien, um diese zu erlangen.¹⁰⁹ Wie Miskawayh in *Tahdīb al-Ahlāq* schreibt, kann der Mensch nur durch ein korrektes Wissen aller Gebiete der Philosophie stufenweise zur vollkommenen Glückseligkeit aufsteigen. Das Studium dieser muss graduell und in der vorgeschriebenen Reihenfolge erfolgen.¹¹⁰ Dieser Thematik ist der zweite Teil der Abhandlung (*Manāzil al-'Ulūm*: S. 117-128 in der Edition Emāmīs) gewidmet, in dem Miskawayh eine Klassifikation der Gebiete der aristotelischen Philosophie nach Paul dem Perser präsentiert.¹¹¹ Jener zweite Teil ist in Arkouns Buch *L'humanisme arabe au IVe/Xe Siècle: Miskawayh, Philosophe et Historien* zum Teil auf Französisch übersetzt.¹¹² Im Allgemeinen hat der zweite Teil durch seine inhaltliche

¹⁰⁷ S. Arkoun, *L'humanisme arabe*, 107.

¹⁰⁸ S. Marcotte, "Order", 161.

¹⁰⁹ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindī“, 238.

¹¹⁰ S. Zurayq, *Refinement*, 81.

¹¹¹ S. Gutas, „Paul the Persian“, 232.

¹¹² S. Arkoun, *L'humanisme arabe*, 226.

Ausrichtung sowie seine Textgeschichte weit mehr Aufmerksamkeit in der Forschung auf sich gezogen als der erste.

Die beiden Teile sind durch eine Passage verbunden, in der Miskawayh erklärt, dass derjenige, der seine Menschlichkeit zu vervollkommen wünscht, die beiden Teile der Philosophie (den theoretischen und den praktischen) studieren müsse.¹¹³ Zu diesem Zweck müssen die Wissenschaften in Übereinstimmung mit Aristoteles' Vorgaben studiert werden, denn dieser ordnete die Gebiete der Philosophie und legte fest, wie sie zu studieren sein. Zur Darlegung dieses Curriculums zieht Miskawayh hier eine Abhandlung von Paul dem Perser für Ḥusraw Anūšīrwān I. heran, in der die Werke Aristoteles' aufgelistet, klassifiziert und beschrieben werden.

2.2. Die Beziehung des *Tartīb as-Sa'ādāt* zu Miskawayhs anderen Schriften

Tartīb as-Sa'ādāt kann als vorbereitende Abhandlung für Miskawayhs bekanntestes Werk *Tahdīb al-Ahlāq* gesehen werden – viele Konzepte, die Miskawayh in ersterem anspricht, werden später in letzterem genauer ausgeführt und dargelegt. An vier Stellen in *Tahdīb al-Ahlāq* verweist Miskawayh direkt auf die frühere Abhandlung:

- 1) Der erste Verweis befindet sich an einer Stelle, an der Miskawayh die Notwendigkeit von Gemeinschaft und Kooperation betont und die drei Arten von Glückseligkeit erwähnt, die er in „*at-tartīb*“ (die Anordnung) näher ausführt.¹¹⁴ Gemeint sind die Glückseligkeit der Seele, des Körpers und dessen, was außerhalb des Körpers ist.
- 2) Den zweiten Verweis macht Miskawayh an einer Stelle, an der er den Weg zum Erlangen der Vollkommenheit beschreibt. Dieser beginnt mit einer ethischen Anleitung, die später durch rationale Beweise und das angeeignete Wissen bestätigt wird –
„[...] und wer dann dem Weg folgt, den wir in *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* dargelegt haben, bis er die höchste Rangstufe, die einem Menschen möglich ist, erreicht – wer diesem Kurs folgt ist tatsächlich der Glückliche und der Vollkommene, und es ist seine Pflicht, Gott für dieses große Geschenk und die enorme Gunst zu loben“.¹¹⁵
- 3) In einer Passage, in der Miskawayh erklärt, dass Weisheit der Weg zu vollkommener Glückseligkeit ist, setzt er seine beiden Werke in Verbindung zu einander: Erst erklärt er, dass die Rangstufen, durch die der vollkommen glückliche Mensch voranschreitet,

¹¹³ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa'ādāt*, 116; Gutas, „Paul the Persian“, 232.

¹¹⁴ S. Zurayk, *Refinement*, 14.

¹¹⁵ S. Zurayk, *Refinement*, 45. Miskawayh, *Tahdīb*, 49.

nicht erreicht werden können, bevor dieser ein fehlerfreies Wissen aller Teile der Philosophie erlangt hat und diese in der Ordnung, die er in *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* darlegt, beherrscht. Wer denkt, sie auf einem anderen Weg erreichen zu können, liege falsch und sei weit vom Weg abgekommen – und er begehe denselben Fehler, wie jene,

„die glaubten, sie können die Tugend erlangen, indem sie die kognitive Kraft behindern und vernachlässigen und die der Vernunft eigene Sicht verlassen, und sich zufriedengeben mit Taten, die weder zivilisiert (*madanīya*) sind, noch damit vereinbar, was Urteilskraft und Vernunft vorgeben. **Deswegen haben wir dieses Werk nach dem vorherigen angeordnet, damit man von diesen beiden die letzte Glückseligkeit wahrnehmen kann, die durch vollständige Weisheit gesucht wird und, damit die Seele dazu verfeinert wird und vorbereitet, sie zu empfangen durch das, was als Reinigung und Läuterung von materiellen Dingen und körperlichen Verlangen bezeichnet wurde.**“¹¹⁶

- 4) Der vierte Verweis ist inhaltlich ähnlich und befindet sich im Rahmen einer Diskussion der Unterteilungen von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, wo Miskawayh erklärt, dass Unwissenheit und Dummheit von einem Versagen herrühren, die Seele nach dem in *Tartīb as-Sa'ādāt* vorgeschriebenen Lehren zu erziehen und zu verfeinern.¹¹⁷

Wie aus den angeführten Zitaten hervorgeht, ist *Tartīb as-Sa'ādāt* ein notwendiges Prärequisit und eine Ergänzung zu *Tahdīb al-Ahlāq* und nur mit Hilfe beider Werke kann man zur letzten Glückseligkeit, wie Miskawayh sie beschreibt, aufsteigen. Aber auch seine Abhandlung *al-Fawz al-Aşğar* weist interessante thematische und inhaltliche Überschneidungen sowohl mit *Tartīb as-Sa'ādāt*, als auch mit *Tahdīb al-Ahlāq* auf. Diese Abhandlung widmet sich den drei großen Themen Gott, der Seele und Prophetie in deutlich neuplatonischer Tradition,¹¹⁸ wobei vor allem der Abschnitt über die Seele die entsprechende Diskussion in *Tahdīb al-Ahlāq* beeinflusst zu haben scheint.¹¹⁹

Eine alternative Version des *Fawz al-Aşğar* weist sogar noch stärkere Ähnlichkeiten mit *Tartīb as-Sa'ādāt* auf - dieser „alternative Fawz“ könnte die grobe Grundfassung gewesen sein, auf der die spätere Standard-Version basierte.¹²⁰ Er beinhaltet einen Abschnitt über Glückseligkeit und einen über die Klassifikation der Wissenschaften, die nicht in der Standard-Version des

¹¹⁶ S. Zurayk, *Refinement*, 81-82. Miskawayh, *Tahdīb*, 91.

¹¹⁷ S. Zurayk, *Refinement*, 110. Miskawayh, *Tahdīb*, 124.

¹¹⁸ S. Wakelnig, „Tradition al-Kindī“, 238.

¹¹⁹ S. Marcotte, „Order“, 145.

¹²⁰ S. Wakelnig, „New Version“, 99.

Fawz al-Aṣḡar enthalten sind. Diese beiden Abschnitte sind durch eine Erläuterung der letzten Glückseligkeit (der Vollendung der Seele durch die wahren Wissenschaften) verbunden. Die im alternativen *Fawz* zusätzlich integrierte Passage ähnelt dem *Tartīb as-Sa‘ādāt* in vielen Aspekten, jedoch sind die Wissenschaften hier anders klassifiziert: Philosophie wird in praktische (Ethik, Ökonomie,¹²¹ Politik) und theoretische eingeteilt, letztere wiederum in Metaphysik, Mathematik (Arithmetik, Geometrie, Astrologie/Astronomie, Musik) und Naturwissenschaften, welche in acht Teile unterteilt werden. Diese Unterteilung stammt zwar ebenfalls von den Prolegomena des späten Alexandrinischen Curriculums, weicht aber von jener in *Tartīb as-Sa‘ādāt* ab.¹²² Dennoch sind die Werke inhaltlich eng verknüpft: Wie Wakelnig zeigte, sind ganze Passagen des alternativen *Fawz* anderen des *Tartīb as-Sa‘ādāt* äußerst ähnlich, zum Beispiel jene über die Glückseligkeit der Seele, des Körpers und dessen, was außerhalb dieser ist.¹²³

Außerdem gibt es einen Text zu Glückseligkeit und Wissenschaften, der im *Kitāb al-Ḥikma* (*Buch der Weisheit*), einer Sammlung philosophischer Texte, als „Kapitel“ (*faṣl*) abgegrenzt ist und möglicherweise zum alternativen *Fawz* gehört. Darin behandelt Miskawayh etwa dieselben Themen wie in *Tartīb as-Sa‘ādāt*.¹²⁴

¹²¹ Gemeint ist Haushaltsführung, also die antike Vorstellung von Gesetzgebung bzw. Leitung (*nomos*) des *oikos* (des eigenen Hauses, Haushalts, Landgutes mit Sklaven, der Familie etc.).

¹²² S. Wakelnig, „New Version“, 105.

¹²³ S. Wakelnig, „New Version“, 107.

¹²⁴ S. Wakelnig, „Philosophical Education“, 118.

3. Übersetzung von *Die Anordnung der Glückseligkeiten und die Stufen der Wissenschaften*

Es existieren zwei voneinander unabhängige Traditionen des behandelten Textes:

- 1) Die „Teheraner Tradition“, repräsentiert durch die Edition von Abū l-Qāsim Emāmī (*Tartīb as-Sa‘ādāt wa-Manāzil al-‘Ulūm* in Ganjīna-i Bahāristān 1: Hikmat, ed. ‘Alī Awḡabī) von 1371 h.š. / 2000 m. Sie basiert, wie Emāmī im Vorwort angibt auf ms. Teheran, Maḡlis-i Šūrā-i Islāmī, 7001 und den Texten, die am Seitenrand der *Makārem ol-Ahlāq* und der *Mabda’ u-Ma‘ādī Molla Sadra* eingefügt sind.
- 2) Die „Kairoer Tradition“, repräsentiert durch die Edition von ‘Alī aṭ-Ṭūbḡī as-Suyūṭī (*as-Sa‘āda li-Ibn Miskawayh fī Falsafat al-Ahlāq*), die 1346 h. / 1928 m. gedruckt wurde.¹²⁵ Im Folgenden wird hierauf mit „Suyūṭī“ Bezug genommen. Diese Edition ist laut Marcotte sehr fehlerhaft und erwähnt ihre verwendeten Manuskripte nicht.¹²⁶ Meines Erachtens nach ist sie jedoch eine gute Ergänzung zur Edition Emāmīs.

Diese beiden sind komplett unabhängige Traditionen desselben Textes.¹²⁷ Eine dritte Edition mit türkischer Übersetzung von Hümeýra Özturan¹²⁸ konnte leider nicht mehr mit einbezogen werden, da ich zu spät von ihr erfahren habe. Einzelne nicht eindeutige Stellen wurden aber mit Özturans Übersetzung verglichen. Im Allgemeinen orientiere ich mich bei meiner Übersetzung an der Edition Emāmīs. Wo ich alternativ eine Stelle nach Suyūṭī übersetze, ist dies in Fußnoten angegeben; ebenso, wenn ich eine eigene, alternative Lesung der Textstelle vorschlage. Bei der Übersetzung habe ich mich möglichst getreu an das arabische Original gehalten und dabei versucht, auch die deutsche Übersetzung möglichst klar und verständlich zu gestalten. Wo diese beiden Grundsätze sich schwer vereinbaren ließen, habe ich daher etwas freier übersetzt und den Wortlaut, sowie eine mögliche wörtliche Übersetzung in einer Fußnote angegeben. Satzanfänge mit „und“ (*wa*) und „wahrlich“ (*inna*) wurden in der deutschen Übersetzung aus stilistischen Gründen vermieden, sind aber im arabischen Original die Regel. Nach Möglichkeit habe ich versucht, einen arabischen Begriff durchgehend mit demselben deutschen Begriff zu übersetzen. Wo dies semantisch nicht zulässig war, habe ich den arabischen Begriff in Klammer angegeben (z.B. Tätigkeiten/Taten (*af‘āl*) und Studium/Sicht (*naẓar*)) - ebenso, wenn es sich

¹²⁵ S. Endress, „Miskawayh“, 211.

¹²⁶ S. Marcotte „Order“, 146.

¹²⁷ S. Perkams, „Paul the Persian Treatise“, 132.

¹²⁸ Özturan, *İbn Miskeveyh. Tertibu’s-Sa‘ādāt ve Menâzilu’l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe*. Neşr, Tercüme ve İnceleme. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

um einen Fachterminus handelt, dessen Widergabe im wörtlichen Original dem Verständnis förderlich ist.

Einzelne übersetzte Passagen aus Artikeln und besonders Arkouns französische Teilübersetzung des zweiten Teils werden miteinbezogen und bei Abweichungen in Fußnoten diskutiert. Die Überschriften, die Emāmī in seiner Edition den Abschnitten verlieh, wurden zum Teil angepasst und zusätzliche Abschnitte mit neuen Überschriften eingefügt. Anmerkungen und Zusätze von meiner Seite sind in runde Klammern gesetzt, Zusätze von Emāmī sind, wie in seiner Edition, in eckige Klammern gesetzt. Die Passagen, die wahrscheinlich vom Übersetzer der Abhandlung stammen, sind als Absätze mit einer erklärenden Fußnote versehen.

3.1. Die Anordnung der Glückseligkeiten

Im Namen Gottes, des Barmherzigen, des Gnädigen.

Lob sei Gott, der Seine Gnaden im Allgemeinen unter Seiner Schöpfung verteilte und Seine vorzüglichsten Zuteilungen im Besonderen Seinen Freunden verlieh. Ich preise Ihn für das, was von Seinen Weisheiten ausströmt und ich bitte Ihn um die Anregung der Dankbarkeit für Seine Gnaden und Segen und Friede seien auf Muḥammad, dem Propheten und seiner Sippe.

Nun obliegt es demjenigen, den Gott mit hohen Bestrebungen ausgezeichnet hat, und den Er reichlich mit korrekter Überlegung ausgestattet hat, und (dem) Er für seine Seele in Bezug auf jede Tugend eine hohe Stellung geschaffen, und für seine Ansicht (*ra'y*) in Bezug auf jede wahre Angelegenheit einen Anteil zugewiesen hat,¹²⁹ aufzusteigen zu dem, zu dem der Lehrer¹³⁰ - Gott helfe ihm, die Wahrheiten zu begreifen, und erleichtere ihm die Wege zu dem Gesuchten – aufstieg, damit er über die Treppen der Weisheit zu ihrer höchsten Spitze aufsteige und ihre klarste Frucht erreiche.

Seit ich sein¹³¹ - Gott erhalte seine Unterstützung - Verlangen nach den wahren Wissenschaften und seine Prägung mit der Natur (*tābi 'ahu b-inṭibā'*) der Weisheit gesehen habe, habe ich nicht aufgehört, mit ihm eine nach der anderen Sache zu diskutieren, die er von ihr (d.i. die Weisheit) verlangt und in dem Ausmaß (das die) Zeit (erlaubt) und gemäß den Umständen, bis er mit mir über das Ziel des Weisen diskutierte, das er mit seinem Streben beabsichtigt, und das Ziel des Philosophen, das er mit seiner Bemühung zu erreichen sucht; und er fragte mich nach den

¹²⁹ Bei Emāmī lautet diese Stelle „*ḍaraba li-ra'ihī sīmā (siyyamā) fī kullī ḥaqqin*“ und bei Suyūṭī „*ḍaraba li-ra'ihī saḥman fī kullī ḥaqqin*“ (Er schuf für seine Ansicht in jeder wahren Angelegenheit einen Anteil). Suyūṭīs Version scheint lexikalisch richtiger zu sein. Ich folge hier der Übersetzung Özturans „*ve her doğru bilgide onun bilgisi (re'y) için bir pay tahsis ettiği*“ (s. Özturan, *Tertibu's-sa'ādāt*, 45.)

¹³⁰ Abū l-Faḍl ibn al-'Amīd (s. Arkoun, *l'humanisme*, 107.)

¹³¹ Abū l-Faḍl ibn al-'Amīd

Klassen der Glückseligkeit der Menschen auf ihren Rangstufen und was sie sind, und wie groß der Unterschied zwischen ihnen ist, damit seine – Gott erhalte seine Unterstützung – Entschlossenheit auf die höchste von ihnen abzielt, und sein Streben (nur) auf die äußerste von ihnen beschränkt ist. Ich versprach ihm die Bestätigung dessen in einer Abhandlung, die seinem Auge präsent und seiner Hand verfügbar sei, damit er durch sie die Bedeutsamkeit dessen wahrnehme, was sie (d.s. die Menschen) in ihren Bestrebungen zu erlangen suchten, und die Erhabenheit dessen, zu dem sie mit ihren Seelen aufstiegen.

Was ist die Glückseligkeit, die dem Menschen zgedacht ist?

Indem ich also damit – mit der Hilfe des erhabenen Gottes – beginne, erwähne ich die Glückseligkeit, die dem Menschen zgedacht ist: Was ist sie? Wie ist sie? Was ist die Glückseligkeit, die allen Menschen gleichermaßen zuteil wird insoweit, als dass [sie] Menschen sind? Was von ihr ist es, zu dem die Fleißigen von ihnen durch die Sorten der Bemühungen gelangen? Sind sie (d.s. die Glückseligkeiten) übereinstimmend oder unterschiedlich? Sind manche von ihnen unterhalb anderer von ihnen, damit man aufsteigt zu einer, die die brillianteste ihrer Rangstufen ist? Wenn sie zu einer (Glückseligkeit) aufsteigend sind, was ist sie? Ist hinter ihr eine andere Glückseligkeit, die nicht für den Menschen erwartet wird und nach der er kein Verlangen hat? Oder laufen alle Glückseligkeiten aus, bis sie endgültig bei ihr stehenbleiben, nach der es kein Ziel mehr gibt? Ist diese bedeutsame Angelegenheit, zu der der Mensch mit seiner Ehre und seiner hohen Stellung berufen wurde, durch etwas anderes als Bestreben und Bemühung vorhanden, oder etwas anderes als eine Kunst und Übung und auf einem anderen Weg, als dem, dem die Gelehrten folgten und den sie einschlugen und auf den die Söhne der Weisheit bedacht waren?¹³²

Kann verkürzt werden, was sie wortreich und in einer großen Anzahl an Büchern ausführten? Wenn es nicht so ist, ist dann die Lebenszeit des Menschen ausreichend, um diese Kunst zu erlangen? Unterscheiden sich die Menschen darin, was sie davon erlangen? Liegt es manchen näher und manchen ferner? Wenn sie sich unterscheiden, was ist das Zeitmaß, das dem Klügsten von ihnen auferlegt ist, wenn er seine Arbeit darin erschöpft und seine Bestrebungen darauf richtet? Wie beschreibt man diesen klugen Mann? Was ist das Maß dessen, das er in der vorgesehenen Zeitspanne erreicht? Was ist die Anzahl der Bücher, die er (lesen) muss, und die Kunst, auf die er nicht verzichten kann? Was ist der geradlinigste Weg zu seinem Ziel, das er mit seinem weitesten Blick erreicht?

¹³² Weder Suyūfī „*ḥaraḍu*“ noch Emāmī „*ḥarraḍu*“ erscheinen mir hier korrekt, daher lese ich hier „*ḥaraṣu*“.

(Künstliche und natürliche Instrumente)

Bevor wir mit der Rede über diese bedeutsame Glückseligkeit beginnen, führen wir sie mit einer Rede als Einleitung ein, und diese ist, dass die Kunst der Natur gleicht. Diese Ansicht (*ra'y*) ist korrekt durch Analogie (*qiyās*) und gesichert durch Untersuchung und sie ist durch die Betrachtung aller künstlichen Instrumente offensichtlich. Denn jedes einzelne von ihnen ist von dem ihm in der Natur Entsprechenden genommen, und es ist nicht möglich, dass ein Instrument sich am Platz eines anderen befindet, sodass es dessen Ziel und dessen Vollkommenheit vollständig und in Wahrheit annimmt. Denn wenn auch die Säge bei einigem, was man mit dem Beil verrichtet, zur Hilfe genommen wird, so ist es nicht möglich, dass sie jede Tätigkeit (*fi'l*) des Beils vollständig verrichtet. Das gilt für alle Instrumente, denn jedes einzelne hat seine ihm entsprechende Vollkommenheit und ein Ziel, das durch es erfüllt wird; und es wird nur dann als vortrefflich beschrieben und in Wahrheit gelobt, wenn es in seiner Vollkommenheit vorgefunden wird und wenn aus ihm jenes Ziel hervorgeht, für das es vorhanden ist und für das es gemacht wurde. Wenn die Kunst, [die] die Natur imitiert, dieser Beschreibung entspricht, so muss die Natur, die die Führende und das Muster ist, auch dieser Beschreibung entsprechen.

Es ist nötig, dass (die Natur) nichts umsonst tut, und dass sie kein Instrument hat¹³³, das keinen Zweck hat und keine ihm entsprechende Vollkommenheit und dass keines von ihnen (d.s. die Instrumente) den Platz eines anderen einnimmt, dessen Tätigkeit es vollständig verrichtet, denn das erste würde in diesem Fall unsinnig und vergeblich werden.

Die Teile des Körpers sind Instrumente der Natur

Diese Weisheit der Natur wird jedem klar ersichtlich, der die Teile des Körpers betrachtet; denn alle Teile des Körpers sind Instrumente für die Natur und diese führt mit jedem von ihnen eine bestimmte Tätigkeit (*fi'l*) aus, die nicht durch einen anderen (Teil) erfüllt werden kann und nicht durch einen anderen vollendet werden kann; wie das Herz, das der Ursprung der Bewegung ist, mit dem sie (d.i. die Natur) die Hitze erzeugt, die die Ursache des Lebens ist; dann entstehen von ihm¹³⁴ (d.i. dem Herzen) aus pulsierende Adern, in welchen die Kraft des Herzens zu den übrigen Körperteilen hinfließt; und dadurch erfolgt das Leben des gesamten Körpers.

¹³³ Suyūṭī hat hier „*allā nakūna lahā 'ālatun lā ġaraḍa lahā*“. Ich folge hier seiner Lesung, lese jedoch „*takūna*“ statt „*nakūna*“.

¹³⁴ Hier folge ich abweichend der Edition von Suyūṭī und lese: „*yunša' minhu*“.

Ebenso das Gehirn, denn die aus ihm (d.i. das Gehirn) erwachsenden Nerven¹³⁵ sind ähnlich wie die vom Herzen (ausgehenden) Arterien¹³⁶ gemacht in Bezug darauf, dass sie vom Gehirn zu den Teilen des Körpers hinwachsen, und durch sie erfolgt die Sinneswahrnehmung und die willentliche Bewegung – und genauso alle Teile des Körpers und die übrigen¹³⁷ Organe (‘*adā*’), wie der Magen und die Milz und die Galle und der Darm und ebenso die übrigen sichtbaren Instrumente in ihrer Vielzahl. Es gibt in ihm (d.i. dem Körper) unter ihnen (d.s. die Körperteile) nichts, von dem man denkt, es wäre für ihn (d.i. den Körper) überflüssig; oder seine Existenz wäre für eine andere Erfüllung als die ihm entsprechende.

Wer das Buch *Die Nutzen der Körperteile*¹³⁸ studiert, erkennt darin großartige Weisheit und es wird viel von dem klar, worauf ich zu diesem Thema hingedeutet habe.

Wenn die Natur in diesem Zustand ist, und sie die Seele imitiert und ihr ähnlich ist, so muss die Seele für diese Beschreibung geeigneter sein und dieser Weisheit würdiger. Denn die Seele verwendet die Lebewesen verschiedener Arten als Instrumente; und (sie) bereitet jede einzelne (Art) entsprechend einer spezifischen Sache vor, die aus ihr (d.i. die Art) hervorgehen (soll) und entsprechend einer Tätigkeit (*fi ‘l*), die von keiner anderen ausgeht; wie vom Beil nicht die Tätigkeit (*fi ‘l*) der Säge ausgeht, entsprechend dem, wofür wir das Beispiel im Vorhergehenden erbracht haben.

Die für den Menschen besondere (nahe und ferne) Vollkommenheit

Nachdem wir das, was wir einführend darlegen wollten, dargelegt haben, kehren wir zurück und sagen: Wenn klar wird, dass jedes Existierende eine ihm entsprechende Vollkommenheit hat und ein Ziel, für das und dessentwegen es existiert, so muss der Mensch, der das edelste aller Existierenden auf dieser Welt des Entstehens (und Vergehens) ist, für diese Beschreibung geeigneter sein und er muss eine Erfüllung und eine Vollkommenheit und einen Zweck haben, für den und dessentwegen er existiert.

Als die Weisen das Ziel des Menschen und seine Vollkommenheit, derentwegen er existiert, studierten, fanden sie für ihn zwei Vollkommenheiten:

Eine der beiden ist nahe und die andere fern. Ein Beispiel dafür unter den künstlichen Instrumenten ist der Hammer, denn seine nahe Vollkommenheit ist es, die harten Körper auszubreiten und seine ferne Vollkommenheit ist, dass durch ihn der Ring gefertigt

¹³⁵ Hier folge ich Suyūfī und lese: „*fa- ‘inna l- ‘aṣāba n-nāṣi ‘a minhu*“.

¹³⁶ D.s. die oben genannten „pulsierenden Adern“.

¹³⁷ Hier folge ich Suyūfī und lese „*bāqīyu l- ‘adā*“.

¹³⁸ Also Galens *Vom Nutzen der Körperteile (De Usu Partium)*.

wird. Ebenso ist ein Beispiel dafür unter den natürlichen Instrumenten der Magen, denn seine nahe Vollkommenheit ist es, die Nahrung zu sammeln, diese zu kochen und zur Ernährung bereit zu stellen, und seine ferne Vollkommenheit ist es, dem Körper einen Ersatz für das zurück zu geben, was sich von ihm aufgelöst hat - dadurch wird für ihn (d.i. der Körper) das Fortbestehen erfüllt. Ebenso der Mensch, denn seine nahe Vollkommenheit ist es, dass von ihm Taten auf Grundlage von Überlegung und Urteilskraft hervorgehen und dass er diese gemäß dem ordnet, was der Intellekt (*‘aql*) vorgibt. Was seine ferne Vollkommenheit betrifft, so werden wir diese noch ausgehend von jenem, das wir im Folgenden erklären, untersuchen.

Doch als die Weisen die Überlegung und Urteilskraft untersuchten, fanden sie, dass beide von einer Kraft ausgehen, die höher ist als sie. Sie hörten nicht auf, eine nach der anderen Sache zu erforschen, bis sie zu einem Ziel gelangten, nach dem es kein Ziel mehr gibt. Es ist bekannt, dass wenn jedes Ziel ein Ziel hätte, dies ins Endlose laufen würde, und was kein Ende hat, dessen Existenz ist unmöglich. Als sie zu dem Ziel der Ziele gelangten, und sich vergewisserten, dass es keinen Weg dahinter¹³⁹ gibt, blieben sie dort stehen und hielten die Suche an und sie begriffen, dass die Ziele, die unter diesem (Ziel) sind, nur Rangstufen unter ihm sind, wie die Treppen und die Stiegen.

Als sie das Ziel des Menschen studierten und seine nähere Vollkommenheit, fanden sie, dass die Menschen verschieden sind und sie sahen sie mit ihren Unterschieden, ohne daran zu zweifeln, dass sie ein Ziel haben, jedoch liegt der Unterschied zwischen ihnen darin, was ihre Ziele sind. Denn jeder einzelne von ihnen setzt sich selbst ein Ziel, das er mit seinem Streben beabsichtigt und er nennt es seine Glückseligkeit; wie jener, der den Genuss, den Wohlstand, die Gesundheit, den Triumph oder das Wissen anstrebt.¹⁴⁰

Jedoch gelangten sie in diese(n Zustand der) Unterschiedlichkeit, weil sie nicht die ferne Vollkommenheit wahrnahmen, ich meine die äußerste Glückseligkeit, und wenn sie sie gekannt hätten und zu einem Zweck erklärt hätten, so hätten sie mit ihren guten Taten nach ihr gestrebt, wie es der Goldschmied tut.

Denn wenn er die entfernte Vollkommenheit des Hammers kennt, ich meine die Kunst (der Anfertigung) der Krone oder des Ringes oder des Armreifs, beabsichtigt er mit dem Hämmern das Ausbreiten des Körpers dementsprechend.¹⁴¹

¹³⁹ Also, dass es kein weiteres Ziel hinter diesem gibt – s. Fußnote 44.

¹⁴⁰ Hier folge ich Suyūfī und lese „*yas ‘ā li-l-ladḍati aw li-t-tarwati aw li-ṣ-ṣaḥḥati aw li-l-ḡalbatī aw li-l-‘ilmi*“.

¹⁴¹ Hier folge ich Suyūfī und lese: „*wa-baṣaṭa l-ḡisma ṣ-ṣalba naḥwa ḡālika*“.

Die metaphorische und die wahre Glückseligkeit und die, die für Glückseligkeit gehalten wird
Von den Dingen, die wir aufgezählt haben, gibt es jene, die man metaphorisch Glückseligkeit nennen kann, jene, die in Wahrheit Glückseligkeiten sind, und jene, die für Glückseligkeiten gehalten werden, aber gar keine sind. Denn jenes von ihr (der Glückseligkeit), das dem Menschen und den Tieren gemein ist, ist keine Glückseligkeit für uns, denn sie ist nicht unser Ziel und unsere Vollkommenheit insofern, als dass wir Menschen sind.

Aber was von ihr für den Menschen besonders ist, insofern, als dass er ein Mensch ist, so kann man es Glückseligkeit nennen, wobei diese Bedeutung allen Menschen gemein ist. Unter diesen, für den Menschen besonderen Glückseligkeiten, gibt es jenes, das allen Menschen gemein ist, wie wir bereits gesagt haben, sie haben also alle an ihm teil und es gibt jenes, das für jeden einzelnen Menschen besonders ist, und unter ihnen gibt es jenes, das das Besondere des Besonderen ist und das ist es, zu dem die Glückseligkeiten aufsteigend angeordnet sind und bei ihm enden sie alle. Alle Glückseligkeiten existieren nur ihretwegen und aufgrund von¹⁴² ihr und sie ist der letzte Zweck und die äußerste Vollkommenheit. Ich erkläre diese Unterteilungen durch Gottes Willen und mit Seiner Hilfe.¹⁴³

Was das betrifft, das den Menschen und allen Lebewesen gemein ist, so ist es das Essen und das Trinken und die Sorten der Erholung, ich meine, dass die Reste vom Körper ausgeschieden werden¹⁴⁴ und was ihm ähnelt; und dies ist es, was die Leute Genuss nennen, und die meisten von ihnen streben danach und machen es zu ihrem Ziel. Bis wir vollständig erklärt haben, dass dies keine Glückseligkeit ist und nicht das, was die Vollkommenheit des Menschen ist und sein Ziel, dessentwegen er geschaffen wurde, so spreche ich darüber eine offensichtliche, überzeugende Rede: Diese ist, dass die Tiere dasselbe wie die Menschen von diesen Dingen erlangen; aber ihre Begierde nach dem Essen und Trinken und den Partnern ist größer und beständiger als die Begierde des Menschen nach ihnen, und sie hat mehr Macht über sie. Weiters sind die Unwissenden unter den Menschen, die am animalischsten sind, stärker (im Begehren) dieser Dinge¹⁴⁵ als die Herausragenden unter ihnen. Es ist offensichtlich, dass dies

¹⁴² Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*bi-sababihā*“.

¹⁴³ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*bi-maṣī'ati llāhi wa- 'awnihī*“

¹⁴⁴ Diese Stelle ist nicht ganz eindeutig. Ich folge hier Emāmī und lese: „*naḥḥu l-badni min al-fuḍūl*“ (bei Suyūṭī: „*naḥḥu l-badni min al-faḍl*“). *faḍl* (pl. *fuḍūl*) bedeutet Überschuss, Rest, Abfall; in diesem Zusammenhang vermute ich, dass das Reinigen des Körpers von Ausscheidungen gemeint ist. Ich schließe mich Özturans Lesung („*naḥḥu l-badni min al-faḍl*“) und Übersetzung („*İnsanlar ve hayvanlar için müşterek olan husus ise, yenen, içilen şeyler ve rahatlama çeşitleri, yani bedeninin dışkılardan kurtulması ve benzeri şeylerdir.*“) hier also an (s. Özturan, *Tertibu's-sa'ādāt*, 53).

¹⁴⁵ Hier lese ich „*aṣyā*“ statt wie bei Emāmī und Suyūṭī „*asbāb*“.)

nicht das äußerste Ziel des Menschen und seine Vollkommenheit ist, insoweit, als dass er ein Mensch ist.

Die allgemeine Glückseligkeit

Was die allgemeine Glückseligkeit der Menschen betrifft, insofern, als dass sie Menschen sind, so ist sie das, was wir im Vorhergehenden¹⁴⁶ über das Hervorgehen der Taten von ihm (d.i. der Mensch) gemäß der Überlegung und Urteilskraft und entsprechend dessen, was der Intellekt für das rechte Maß hält, erwähnt haben. In dieser Bedeutung ist sie eine für jeden Menschen vorhandene Glückseligkeit. Es ist jedem Einzelnen möglich, sie im Ausmaß seines Ranges an Menschlichkeit und im Ausmaß seines Empfindens für das Gute und das Schlechte zu erlangen und zu erreichen, und (im Ausmaß) seines Erlangen der Stufen der Tugenden und Laster und der Rangstufen der Lobpreisung und des Tadels. Dies¹⁴⁷ ist das, worüber man sagt: "Jener ist menschlicher als jener." Jede Gemeinschaft und Generation¹⁴⁸ hat ein rechtes Maß an ihr (d.i. die Menschlichkeit), an dem alle teilhaben, auch wenn sie sich in ihrer Vorzüglichkeit darin unterscheiden, was sie von ihr verwenden. Wer von diesem Rang auf einmal herabfällt, und wem kein Anteil von ihr zukommt, soll nicht Mensch genannt werden. [Denn wird er Mensch genannt, dann nur] wie die Bilder Mensch genannt werden, im Sinne der Ähnlichkeit, nur der Umrisse wegen. Diese Bedeutung ist den Menschen allgemein durch natürliche Ausstattung (*fiṭra*) und die erste natürliche Disposition (*al-ğibilla al-ūlā*) geschenkt, doch sie unterscheiden sich in der Vorzüglichkeit ihrer Verwendung dieser (d.i. die Menschlichkeit).

Die besondere Glückseligkeit

Was die für jeden einzelnen Menschen besondere Glückseligkeit betrifft, so ist sie diejenige, durch die sich der Gelehrte oder der Meister einer vorzüglichen Kunst auszeichnet und sie (d.s. die Menschen) unterscheiden sich in ihr (d.i. die besondere Glückseligkeit), im Ausmaß ihrer Rangstufen in den Wissenschaften und den Künsten; und gemäß den Zuständen, in denen von ihnen ihre Taten ausgehen entsprechend dem, was die Anschauung (*ra'y*) und die Urteilskraft vorgeben.

Denn die Glückseligkeit des Wohlhabenden und die Glückseligkeit des Armen, auch wenn sie sich gemäß den Zuständen unterscheiden, so sind sie übereinstimmend in der Anordnung (*tartīb*) der Taten (*af'āl*). Denn die Glückseligkeit des Wohlhabenden zeigt sich in den Ausgaben zur Versorgung und dem Verteilen von Geld in der richtigen Weise - ich meine, dass

¹⁴⁶ S. weiter oben im Abschnitt „Die für den Menschen besondere (nahe und ferne) Vollkommenheit“.

¹⁴⁷ Also die im vorigen Satz aufgezählten Faktoren, die als Maßstab für die Menschlichkeit einer Person gelten.

¹⁴⁸ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*li-kulli ummatin wa-ğīlin*“.

er dies verwendet, wo und wie, und bei wem es nötig ist. Die Glückseligkeit des Armen zeigt sich in der Geduld und dem Ertragen, wie es sich gebührt und in dem Zustand und gegenüber demjenigen, dem es gebührt¹⁴⁹ - und ebenso die Glückseligkeiten der Gelehrten und der Künstler, denn die Glückseligkeit des begabten Arztes ist nicht die Glückseligkeit des versierten Schreibers und die Glückseligkeit dessen, der mit vielen (Künsten) vertraut ist, ist nicht die Glückseligkeit dessen, der mit einer Kunst vertraut ist. Ich meine, dass sie, auch wenn ihre Taten (*af'āl*) geordnet sind, sie sich gemäß den Gegenständen (*mawḍū'āt*), mit denen sie sich beschäftigen, unterscheiden. Weiters hat jeder einzelne von ihnen Taten (*af'āl*), die ihm besonders sind, insoweit, als dass er in einer bestimmten Wissenschaft gelehrt oder einer bestimmten Kunst mächtig ist; und Taten, die ihm (mit anderen) gemein sind, insoweit, als dass er ein Mensch ist. Ihm wird die ihm besondere Glückseligkeit nur zuteil, nachdem ihm die für ihn und für andere gemeine Glückseligkeit zuteil wurde.

Ein Beispiel dafür ist, dass der Arzt, wenn er eine schöne Tat vollbracht hat, dadurch dass er Arzt ist, und etwas Anderes (nicht Schönes) getan hat, dadurch, dass er Mensch ist, so wird dieser Teil, den er mit seiner Kunst bewirkt hat, durch das, was er von Seiten seiner Menschlichkeit tat, ungültig gemacht; und wenn er (d.i. der Teil) nicht in seiner Gesamtheit ungültig gemacht wird, so bleibt darin nur ein vergleichsweise kleiner Teil - und zwar, weil seine Menschlichkeit gegen seine Medizin gemessen wird; und somit ist seine Glückseligkeit gemäß dem, was dieses Verhältnis für ihn übrig lässt. Dementsprechend werden die anderen besonderen Glückseligkeiten gemessen (*qiyās*), die einer bestimmten Wissenschaft und einer bestimmten Kunst entsprechen.

Was die Klassen¹⁵⁰ des Elends betrifft, die diesen Glückseligkeiten entgegengesetzt sind, so ließen wir ihre Erwähnung¹⁵¹ aus, denn sie werden durch ihr Entgegengesetztes gekannt, wie in den Büchern der Logik¹⁵² klar wurde. Denn das Wissen um die Gegensätze (entsteht) zusammen, auf ein Mal. Jeder Mensch soll also zu der ihm besonderen Glückseligkeit, entsprechend seiner Rangstufe hingeführt werden, und möglichst erfüllt, und so vorzüglich, wie möglich und wie er es vermag. Dies ist eine Position, die den Besitzern der göttlichen Politiken und ihren Stellvertretern besonders ist; und es ist in den gesetzlichen Vorschriften¹⁵³

¹⁴⁹ Wörtlich: „*wa-sa 'ādatu l-faqīr tazhuru fī ṣ-ṣabri wa-t-taḥammuli kamā yanbaḡī, wa- 'alā l-ḥālī llatī yanbaḡī, wa- 'inda man yanbaḡī.*“ also „die Glückseligkeit des Armen zeigt sich in der Geduld und dem Ertragen, wie es sein soll und in dem Zustand in dem es sein soll und bei wem es sein soll.“

¹⁵⁰ Hier folge ich Suyūṭī und lese „*ammā aṣnāfu ṣ-ṣaqā 'i*“.

¹⁵¹ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*faqad taraknā ḍikrahā*“.

¹⁵² Bei Suyūṭī lautet die Stelle nur „*fī l-mantiq*“. Miskawayh könnte auch gemeint haben, dass dieser Gedanke logisch nachvollziehbar ist, und nicht, dass er „im Buch der Logik“ bereits dargelegt wurde.

¹⁵³ *ṣarā' i* kann hier als weltliches oder auch als religiöses Gesetz verstanden werden.

vorhanden, und die Weisen haben auch darüber bereits zahlreiche Bücher verfasst, und so soll dies von dort genommen werden, denn das, worauf wir hingedeutet haben, ist ausreichend.

Wenn nicht die Glückseligkeiten zahlreich wären und von (verschiedenen) Sorten, so wäre der Glückselige in Wahrheit nur einer von den Menschen und zwar der, der alle Teile der Philosophie erlangt hat und alle Künste verstanden hat und dem sein Anteil von der gesamten Weisheit zuteil wurde. Wenn es so wäre, so wäre die Existenz der übrigen Menschen vergebens und sie hätten kein Ziel und keine Vollkommenheit; und sie wären dann Elende, und in diesem Augenblick würden die Lobpreisung und der Tadel aufhören, und das Gebet und die Zurechtweisung würden zwecklos und die Kultur (*adab*) und die Politik würden schlecht werden. Dies ist im Widerspruch dazu, was die Weisen erwähnten und festlegten und was die Intellekte (der Menschen) bezeugen und festlegen. Denn es wurde bereits klar, dass die Glückseligkeiten der Menschen zahlreich und von unterschiedlicher Weise sind, wie ihre zahlreichen Beschäftigungen (*mawḍuʿāt*).

Horizontal und vertikal angeordnete Künste

Aber was die äußerste Glückseligkeit betrifft, so werden wir sie erwähnen, nachdem wir klargemacht haben, dass von diesen Glückseligkeiten nichts die Vollkommenheit oder das Ziel ist. Nämlich, weil sie von zwei Arten sind: Eine Art von ihr ist horizontal angelegt¹⁵⁴ (*mawḍuʿ ʿarḍan*) und eine von ihr ist vertikal angelegt¹⁵⁵ (*mawḍuʿ ʿumqan*). Wir erbringen für dies¹⁵⁶ ein Beispiel aus den Künsten, denn sie sind offensichtlicher und klarer.

Was jene betrifft, die horizontal angelegt sind, so sind sie die, von denen man denkt, dass sie nicht eine unterhalb der anderen angeordnet sind, wie der Handel, das Tischlerhandwerk, das Goldschmiedhandwerk, die Weberei und was ihnen ähnelt; denn sie alle sind in einer Ebene angeordnet, und man erlernt sie von verschiedenen Prinzipien aus und erreicht durch sie stark unterschiedliche Ziele.

Aber was die vertikal angeordneten betrifft, so sind einige von ihnen unterhalb von anderen angeordnet, wie die Kunst der Herstellung von Sätteln, denn sie ist unterhalb der Reitkunst angeordnet und die Reitkunst ist unterhalb der Kriegskunst angeordnet und die Kriegskunst ist unterhalb der Herrscherkunst angeordnet und die Herrscherkunst ist unterhalb dem Gesetz (*ṣarʿ*) - ich meine, dass es den Menschen die Traditionen bewahrt, die ihre Angelegenheiten regeln und sie zu ihren Glückseligkeiten hinführen, gemäß ihren Klassen, wie wir bereits im

¹⁵⁴ Also im Sinne von nebeneinander, in einer Ebene.

¹⁵⁵ Also im Sinne von untereinander, in der Tiefe.

¹⁵⁶ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*li-dālika*“.

Vorhergehenden gesagt haben. Denn manche von diesen sind führend und andere sind diesen untergeordnet.

Der Unterschied zwischen den Menschen in Bezug auf ihre Ziele und dem, wofür sie die Glückseligkeit halten

Wir kehren zurück zu der Stelle, an der wir aufgehört haben und sagen:

Als die Weisen den Unterschied der Leute in ihren Zielen sahen - denn manche meinen, dass ihr Ziel der Genuss ist, und sie streben mit all ihren Taten nach ihm, und manche meinen, dass ihr Ziel der Wohlstand und Reichtum ist, und andere sehen es in der Ehre und der Macht, und andere sehen es in anderen Dingen, die diesen ähnlich sind – untersuchten sie sie (d.s. die Ziele).

So unterscheiden sich in jenen, die horizontal angeordnet sind, ihre Besitzer. Denn derjenige von ihnen, der sich zum Genuss oder zum Reichtum oder zur Ehre bekennt, wenn er sich damit begnügt und zu diesem Ziel gelangt, dann ändert er seine Meinung. Denn wenn der Genießende von seinem Genuss gesättigt ist, und dann mit einem Übermaß betraut wird, dann ist das nicht die Glückseligkeit, sondern es wird zu einem großen Elend für ihn und zu seinem Verhängnis und er nennt die Glückseligkeit Elend. Ebenso, wenn der Reiche erkrankt, meint er, dass die Glückseligkeit die Gesundheit ist, und der Gesunde, wenn ihm eine Erniedrigung widerfährt, so sieht er in der Ehre die Glückseligkeit. Es ist bekannt, dass die Glückseligkeit eine beständige Sache ist, die nicht zu Elend wird, und der Glückliche ändert sich nicht und wird nicht zu einem Elenden durch das, wodurch er glücklich wurde. Diese Angelegenheiten können früher oder später auch die Ursache für den Verderb ihrer Besitzer werden, wie derjenige, der den Großteil seines Besitzes auf der Suche nach Ehre und Macht ausgibt oder nach dem Frönen des Genusses.¹⁵⁷

Was die (d.s. die Glückseligkeiten) betrifft, die vertikal angelegt sind, so ist bekannt, dass die höheren von ihnen vorzüglicher als die niedrigeren sind; denn das niedrigste dient dem, das höher ist - denn es (d.i. das Höhere) wird ausschließlich aufgrund seiner selbst und für sich gewollt. So wie das Geld, das ein Instrument zum Befriedigen der Bedürfnisse ist, und die (Befriedigung der) Bedürfnisse wird ausschließlich für die Gesundheit des Körpers gewollt und die Gesundheit des Körpers wird ausschließlich gewollt,¹⁵⁸ damit man durch sie die letzte Glückseligkeit und die Glückseligkeiten, die unter ihr sind, erreicht und die Gesundheit kann auch für sich selbst gewollt werden.

¹⁵⁷ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*al-istiḥtār bi-l-laḍḍati*“.

¹⁵⁸ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*wa-ṣaḥḥatu l-badnī innamā turād*“.

Die Gattungen der Glückseligkeit bei Aristoteles

Aristoteles ordnete die Gattungen der Glückseligkeit und legte drei fest: Eine Glückseligkeit in der Seele, eine Glückseligkeit im Körper und eine Glückseligkeit außerhalb des Körpers und in dem, was den Körper umgibt. Was die betrifft, die in der Seele ist, so besteht sie in den Wissenschaften und Kenntnissen und ihr Ziel (*nihāya*) ist die Weisheit. Diese Glückseligkeit ist die äußerste von ihnen, denn sie wird um ihrer selbst willen gewollt, nicht für¹⁵⁹ eine andere Sache.

Was jene betrifft, die im Körper ist, so (liegt sie) zum Beispiel (in) der Schönheit, der Ausgeglichenheit in den Körperteilen und der richtigen Mischung (der Körpersäfte). Diese (d.i. die Glückseligkeit im Körper) wird für sich selbst gewollt oder kann für etwas Anderes gewollt werden, ich meine, damit durch sie andere Zwecke von den Taten der Seele und ihren Tugenden erfüllt werden. Was jene betrifft, die außerhalb des Körpers ist, so (liegt sie) zum Beispiel (in) den gelehrigen Kindern, den Freunden, dem Wohlstand, der edlen Abstammung und den Ehren. Es wurde bereits im *Buch der Ethik*¹⁶⁰ klar, dass die, die im Körper ist, und die, die außerhalb des Körpers ist, mangelhaft sind. Was jene betrifft, die in der Seele ist, so ist sie vollkommen und erfüllt. Es ist für den Menschen möglich, dass die beiden Glückseligkeiten - die außerhalb des Körpers und die innerhalb des Körpers – sich durch Glück ereignen. (Aber) es ist nicht möglich, dass die andere, erfüllte Glückseligkeit sich für ihn ereignet, außer durch das Streben und die Bemühung. Denn die **Ordnung dieser Glückseligkeiten** (*tartīb hādīhi s-sa 'ādāt*)¹⁶¹ und ihre Unterscheidung sind so, wie sie sein sollen und ihr Erlangen ist danach (d.i. nach dem Streben und der Bemühung), und nur nach langen Studium, viel Urteilskraft, beständiger Überlegung¹⁶² und andauernder Übung möglich.¹⁶³

Die äußerste Glückseligkeit

Was die äußerste Glückseligkeit betrifft, so erreicht sie nicht jeder und nicht jeder, der nach ihr verlangt, erringt sie. Denn die Verwendung dieser Glückseligkeiten¹⁶⁴ ist geordnet und das Studium dessen, was von ihr dienlich ist, um zu dem zu gelangen, was ihr Hauptziel ist, und das Aufsteigen darin Grad um Grad, bis man ihr Höchstes erreicht - dies geschieht nur Einzelnen unter den Menschen, die wenige in ihrer Anzahl sind und wenn es sich für einen nach

¹⁵⁹ Hier folge ich Suyūfī: „*lā li-ṣay' in āḥar*“.

¹⁶⁰ Also Aristoteles' *Nikomachische Ethik*.

¹⁶¹ Hier wird der Titel der Abhandlung erklärt: Miskawayh möchte die Glückseligkeiten und ihre Anordnung beschreiben und warum diese Anordnung notwendigerweise so ist, wie sie ist, und wie man durch die verschiedenen Stufen der Glückseligkeit zu ihrer äußersten gelangt.

¹⁶² Hier folge ich der Lesung, die Emāmī in Fußnote 2 angibt: „*rawīya*“.

¹⁶³ Hier folge ich Suyūfī und lese „*i 'tiyādīn dā 'imin*“.

¹⁶⁴ Hier folge ich Suyūfī und lese „*hādīhi s-sa 'ādāt*“.

dem anderen neben seiner Bedachtheit, seiner Bemühung, der Korrektheit seiner Urteilskraft und seiner Klugheit ereignet, einen ausreichenden Lebensunterhalt und die Freizeit und viele andere Dinge zu haben, (selbst dann) versammeln sie sich kaum jemals, außer in seltenen Fällen. Wer diese Stufe erreicht hat,¹⁶⁵ von jenen, die vorausgingen, der weist auf sie hin und leitet die Söhne der Weisheit und ihre Schüler zu ihr. Derjenige, der von ihr (d.i. die Glückseligkeit) etwas Zusätzliches errang (außer dem), das die ihm Vorhergehenden erwähnten, hört nicht auf, auch auf dieses Ausmaß hinzuweisen, das er zusätzlich fand, bis sich dadurch eine bedeutsame¹⁶⁶ Sache von großer Wichtigkeit ansammelte.

Das letzte Ende, das Aristoteles zum äußersten Zweck erklärte

Aristoteles war der erste, der das letzte Ziel zum äußersten Zweck erklärte und eine klare Methode (*nahğ*) begründete und eine Kunst schuf, um es zu erreichen, die von Anfang an¹⁶⁷ erlernt und die genützt wird, um zum vorgesehenen Ziel, also dem Zweck, aufzusteigen. Wir werden diese Glückseligkeit erwähnen, wie er sie ordnete, und dass es keinen Weg zum Erlangen der äußersten Glückseligkeit gibt, der in dieser Hinsicht kürzer wäre als jener, wenn wir dieses Kapitel beendet haben.

Da die menschliche Glückseligkeit gemäß der Urteilskraft vervollständigt wird, und die Dinge, die vom Verstand unterschieden werden, unterschiedlich sind, wie wir im Vorigen erklärt haben,¹⁶⁸ muss der glücklichste Mensch derjenige sein, der zu ihrem (d.i. der Glückseligkeit) Höchsten gelangt ist, und¹⁶⁹ das Ziel erreicht¹⁷⁰ hat, hinter dem es kein Ziel gibt, und mit all seinen Mühen darauf abgezielt hat. Es ist nicht möglich, zum Ziel der Ziele zu gelangen, bevor man die Rangstufen, die unter ihm sind, durchlaufen hat, wie wir im Vorhergehenden anhand eines Beispiels gezeigt haben. Deswegen haben wir gesagt, dass die beste Überlegung das ist, was zu dem besten Überlegten führt und das beste Überlegte bedarf danach keiner weiteren Überlegung bezüglich einem anderen Überlegten, und es dient niemals dazu, zu etwas anderem zu gelangen als zu ihm,¹⁷¹ sondern es wird um seiner selbst willen gewollt, niemals um etwas

¹⁶⁵ Hier folge ich Suyūṭī und lese „*wa an yakūna lahu farāğun wa-asbābun kaṭīra lā takādu tağtami ‘ illā fi n-nādiri wa man wašala ilā hāğihi l-manzilati*“ und lese statt „*asbābun*“ (Gründe): „*ašyā’un*“ (Dinge).

¹⁶⁶ Hier folge ich Suyūṭī und lese „*šay’in ‘aẓīm*“.

¹⁶⁷ Eine mögliche alternative Lesung wäre „so bald als möglich“ (s. Wahrmund, *Handwörterbuch*, 153.)

¹⁶⁸ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*kamā bayyannā fīmā salafā*“.

¹⁶⁹ Bei Emāmī „*aw*“ (oder), ich lese hier „*wa*“ (und).

¹⁷⁰ Weder die Lesung von Suyūṭī „*lağaza*“ noch die von Emami „*yuḥṭi ‘u*“ erscheinen mir hier korrekt, also lese ich „*yağzā bi*“.

¹⁷¹ Wörtlich „*wa lā yağa ‘lu fi waqtin min al-awqāti tarīqan ilā ġayrihi*“ also „und es schafft zu keinem Zeitpunkt einen Weg zu etwas Anderem (als ihm selbst)“.

anderes willen; und durch die Perfektion der Überlegung und die Vollendung der Urteilskraft geschieht die äußerste Glückseligkeit.

Die Anzeichen des Erlangens der äußersten Glückseligkeit

Von den Anzeichen desjenigen, der zu dieser Stufe gelangt ist, ist dass er stets lebendig vorgefunden wird, von weiter Zuversicht, starker Hoffnung, ruhigen Herzens, gleichgültig gegenüber den weltlichen Angelegenheiten, außer in einem sehr geringen Ausmaß, wenn man ihn mit den Zuständen der übrigen Menschen vergleicht: Er entspricht und gleicht ihnen äußerlich, aber sein Inneres unterscheidet sich stark von ihnen. Weiters ist er fröhlich und an seiner Seele (*naḥs*) erfreut, nicht durch etwas anderes (als sie). Dieser Zustand ist ihm innewohnend und ändert sich nicht, denn die Freude und Fröhlichkeit der Leute ist in den meisten Fällen akzidentiell und von außen; und wenn das aufhört, worüber man sich gefreut hat, oder es sich verändert, wird dies zur Schwermut oder Traurigkeit, wie derjenige, der sich am Besitz erfreut, oder an dem Geliebten, oder am Gelingen zu einem der sinnlichen Genüsse; wie jener, der sich für die Nachkommenschaft begeistert oder für die Macht oder was diesem ähnelt.

Denn all diese sind von außerhalb der Seele und der Schädigung (*āḥāt*) ausgesetzt, sich wandelnd mit dem Wandel der Zustände, die sich notwendigerweise verändern, da sie von der Welt des Entstehens und Vergehens sind, deren Bestimmungen in Bezug auf die Umwandlung fortwährend auf sie¹⁷² wirken. Der Glückliche, den wir beschrieben haben und dessen Zustand wir erwähnt haben, ist glücklich mit sich selbst, denn er ist Zeuge von Angelegenheiten, die sich nicht verändern und sich niemals wandeln, und denen dies nicht möglich ist. Er sieht alles, was er sieht, mit einem Auge, das nicht irrt und keinen Fehler macht und das nichts verdeckt und das nicht verdirbt; und er muss von der einen seiner beiden Existenzen zur anderen, vollkommeneren Existenz, fortschreiten. Denn er ist wie derjenige, der den Weg zu einer Heimat, die er kennt und mit der er im Geist vertraut ist,¹⁷³ einschlägt; und wann immer er eine Stufe durchläuft oder in einen Grad eintritt,¹⁷⁴ die ihr (d.i. die Heimat) näher ist, wird er lebendiger, ruhiger und fröhlicher.

Dies ist der Zustand des Vertrauens, denn die Gewissheit geschieht nicht durch die Benachrichtigung, ohne die Überprüfung; und sie wird nicht erfüllt durch die Erzählung ohne die eigene Bezeugung, und die Seele verlässt sich nicht auf dies, außer nach seiner Erringung

¹⁷² Hier folge ich Suyūṭī und lese „*ḡāryatun ‘alayhā*“.

¹⁷³ Hier folge ich Suyūṭī und lese „*yu ‘lifuhu bi-rūḥihi*“.

¹⁷⁴ Hier folge ich Suyūṭī und lese „*aw daḥala fi daraḡatin*“.

in Wahrheit (*‘alā l-ḥaqīqa*). Jene, die zu ihr (d.i. die äußerste Glückseligkeit) gelangen, sind in Klassen (eingeteilt): Ein Beispiel dafür ist der, der mit dem Auge des Kopfes schaut, denn im Sehen mit diesem Auge unterscheiden sich die Leute: Denn unter ihnen gibt es den, der die weit entfernten Dinge klar sieht, und es gibt den, der sie auch von nahe nur sieht, als ob er etwas hinter einem Vorhang sehen würde. Jedoch ist der Unterschied zwischen diesem und jenem Zustand, dass das sinnliche Auge, wann immer es etwas genau mustert, und das Starren auf seine sinnlich wahrgenommenen Gegenstände aufrechterhält, ermüdet und schwach wird. Jenes andere Auge ist ganz gegensätzlich dazu: Denn es wird stärker durch das Mustern und es steigert sich durch die Wiederholung in Klarheit und Schnelligkeit der Wahrnehmung, und es hört nicht auf, immer sehender und durchdringender zu werden, bis es das wahrnimmt, von dem es dachte, es wäre nicht wahrnehmbar und nicht intelligibel.

Wir kehren zur Erläuterung der ersten Rede zurück und sagen: Die allgemeine menschliche Glückseligkeit, die wir im Vorhergehenden erwähnt haben, ist uns geschenkt und wir sind von Natur aus mit ihr ausgestattet (*maftūrūn ‘alayha*). Sie ist die Kraft, mit der wir die schönen Taten (*af‘āl*) von den schlechten unterscheiden und durch sie kann jeder Einzelne für sich selbst einen schönen Charakter (*ḥuluq*) erlangen, wenn er diesen nicht hat. Wenn er einen schlechten Charakter hat, kann er sich durch sie (d.i. die Kraft) von diesem weg, zu seinem Gegenteil hin bewegen durch seinen Willen, dann benötigt er die Überzeugung und die dazu passenden Taten, bis dies (seine) natürliche Wesensart (*sağīya*) wird.

Dies ist der erste Grad, der erkannt werden soll, und nach dem gestrebt werden soll, und um deren Erlangen man sich bemühen soll - wie wir im Vorhergehenden darüber, dass der Mensch durch diese menschlicher wird, erklärt haben.

Unterteilung der Zustände in drei Teile (und zwei Sorten)

Wenn wir die Zustände der Menschen untersuchen, finden wir sie von zwei Sorten: Eine Sorte von ihnen (d.s. die Zustände der Menschen) wird weder gelobt, noch getadelt, und wir nennen sie nicht Glückseligkeit, also lassen wir diese außer Acht. Was die Sorte angeht, die gelobt und getadelt wird, so bemühen wir uns, das Lobenswerte von ihr zu erlangen, und wir nennen es Glückseligkeit.

Diese Zustände teilen sich in drei Unterteilungen, und diese sind: Die Taten und die Akzidentien und die Urteilskraft¹⁷⁵ durch den Verstand. Ich meine mit den Akzidentien die Akzidentien der Seele, wie die Begierde, den Genuss, die Wut, die Freude, die Barmherzigkeit,

¹⁷⁵ Also die Fähigkeit, zwischen dem was gut ist und dem was böse ist, zu unterscheiden.

die Eifersucht und die Traurigkeit und was diesen ähnlich ist. Was die Taten betrifft, so wird der Mensch gelobt, wenn sie schön sind und getadelt, wenn sie schlecht sind. Aber was die Akzidentien betrifft, so werden sie gelobt, wenn sie sich so ereignen, wie sie sein sollen, und getadelt, wenn sie sich so ereignen, wie es nicht sein soll.

Was die Urteilskraft durch den Verstand betrifft, so wird sie gelobt, wenn sie gut ist und getadelt, wenn sie schlecht ist. Die schlechte Urteilskraft (besteht in) einem von zwei Dingen: Entweder ist die Urteilskraft zu schwach für das, was ihr dargelegt wird, oder man hat eine ungültige Überzeugung. Die vortreffliche Urteilskraft (besteht) auch in einem von zwei Dingen: Entweder ist sie stark genug, das zu beurteilen, was ihr dargelegt wird, oder man erlangt die Wahrheiten der Dinge (*ḥaqā'iq al-umūr*) und hat eine richtige Überzeugung.

Entsprechend dieser Einteilung müssen wir - wenn wir auf die Glückseligkeit bedacht sind und auf das Aufsteigen in ihr zu ihrem Ziel¹⁷⁶ - auf diesem ersten Grad damit beginnen, dass unsere Taten schön sind, und unsere Akzidentien so, wie sie sein sollen und unsere Urteilskraft gut und korrekt. Wir haben bereits erfahren, dass diese drei Zustände dem Menschen zufällig passieren können, ohne Streben und Bemühung und er kann zu ihnen ohne eine Entscheidung von ihm gebracht werden, aber das nennen wir nicht vollständige Glückseligkeit. Die Glückseligkeit geschieht nur,¹⁷⁷ indem der Mensch sie wählt, und sie durch sein Streben erlangt. Auch können wir sie wählen, aber (nur) in Bezug auf manches und zu manchen Zeiten, doch dann wird diese auch nicht Glückseligkeit genannt, und die Glückseligkeit geschieht nicht durch sie, außer wenn wir sie in Bezug auf alles und zu jeder Zeit wählen. Auch kann der Mensch sie zu jeder Zeit wählen und unter allen Bedingungen, aber er wählt sie nicht um ihrer selbst willen, sondern auf der Suche nach Ehre oder Gunst oder um eine nützliche Angelegenheit zu erreichen. Diese wird ebenso wenig Glückseligkeit genannt und der Mensch wird durch sie nicht glücklich, sondern dadurch, dass er sie um ihrer selbst willen wählt, nicht um etwas anderes willen. Ich meine damit, dass er die schönen Taten bevorzugt, weil sie schön sind, nicht damit er durch sie genannt¹⁷⁸ wird und nicht, weil sie nützlich sind, und nicht für etwas anderes als dies.

Ebenso bevorzugt er in Bezug auf die Akzidentien, dass sie sich so zeigen, wie es sein soll, und in Bezug auf die Urteilskraft, dass sie sein ganzes Leben lang gut ist. Der Mensch kann diese Zustände unter diesen Bedingungen ausschließlich haben, wenn er in einem beständigen

¹⁷⁶ Also das Aufsteigen durch die verschiedenen Stufen der Glückseligkeit bis zur ihrem Ziel, der äußersten Glückseligkeit.

¹⁷⁷ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*wa-lā taḥsilu s-sa'ādātu illā bi-'an yaḥtāruhā l-insān*“.

¹⁷⁸ Also, dass er für seine schönen Taten von anderen gelobt wird.

Zustand ist - dessen Beendigung entweder nicht möglich oder sehr schwierig ist. Dieser Zustand ist entweder in der Urteilskraft, dann wird er Kraft des Verstandes genannt, oder in den Akzidentien, dann wird er Charakter genannt. Was die Taten betrifft, so gehen sie von diesen beiden aus.

(Aristoteles Werke über jene Zustände)

Dies hat Aristoteles bereits erklärt und diesen Weg eingeschlagen: Was die Vortrefflichkeit der Urteilskraft und die Kraft des Verstands betrifft, so beschreibt er sie in der Logik, die ein Instrument der Kunst (der Philosophie) ist. Wenn der Mensch in ihr geübt ist, kennt er die Rangstufen der Überzeugungen und die Korrektur der Ansichten (*ārā*) über jedes Existierende, so wie es sein soll und wie es nicht anders sein kann, und wir werden sie später beschreiben.

Was die Akzidentien (*awāriḍ*) der Seele betrifft, so beschreibt er sie in der Ethik (*aḥlāq*), in der klar wird, wie der Mensch den schönen Charakter gewinnt, in allem was ihm zukommt (an Akzidentien), bis ihm nichts anderes als das lobenswerte Gute zukommt, und dies zur natürlichen Wesensart (*hay'a saḡṭya*) in allen seinen Zuständen, seinen Charakterzügen (*aḥlāq*) und seinen Taten wird.

Er erklärte hierbei, dass dies eine mögliche Angelegenheit ist und nicht unmöglich, wofür es (manche) Leute hielten - wenn es nicht möglich wäre, so würden wir die Jungen und die Jugend nicht zur Kultur erziehen, und nicht die Regeln (*sunan*) in den Städten rechtlich geltend machen. Das Erlangen dieser beiden - ich meine die Kraft des Verstands, damit durch sie die Urteilskraft korrekt ist; und das Erlangen der vorzüglichen Gestalt, ich meine die natürliche Wesensart (*saḡṭya*), von der die Taten hervorgehen, wie es sein soll - sind die zwei Teile der Weisheit. Darum unterteilte der Weise¹⁷⁹ die Philosophie¹⁸⁰ in zwei Unterteilungen: die theoretische und die praktische. Wir bevorzugen nicht eine davon vor der anderen¹⁸¹ beim Erlangen der Glückseligkeit. Denn wer in beiden stark ist, ist der vollkommen Glückliche und der vorzügliche Weise.¹⁸² Wer in einem stark ist und in dem anderen schwach, so ist er dies auf eine von zwei Weisen:

Entweder ist er stark in seiner Theorie (*ḡuz' naẓarihi*) und schwach in seiner Praxis (*ḡuz' amalīhi*); oder er ist stark in seiner Praxis und schwach in seiner Theorie. Der Grund für seine Schwäche in der Praxis nach der Stärke seiner Theorie ist die Schwäche (seiner)

¹⁷⁹ Der Begriff „al-ḥakīm“ bezieht sich in dieser Abhandlung immer auf Aristoteles.

¹⁸⁰ Hier folge ich Suyūṭī und lese zusätzlich: „*allatī taṣḍuru 'anhā l-af'ālu kamā yanbaḡī – humā ḡuz'ā l-ḥikma wa-li-dālika qasama l-ḥakīmu l-falsafata ilā qismayni, naẓarī wa- 'amalī*“.

¹⁸¹ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*an al-āḥir*“.

¹⁸² Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*w-al-ḥakīmu l-fāḍil*“.

Entschlossenheit. Ich meine, dass ihm durch natürliche Ausstattung (*fiṭra*) und die Urteilskraft durch den Verstand, beim Wählen eines bestimmten Genusses klar ist¹⁸³, dass dem Genuss ein Schaden folgt - in Form einer Krankheit oder Tadel von Seiten der Menschen oder einer schlechten Konsequenz - und er dann nicht von ihm (d.i. der Genuss) ablässt. Der Grund für die Schwäche der Entschlossenheit ist mangelnde Übungspraxis in den Charakterzügen (*aḥlāq*), die wir genannt haben. Ich meine, dass die darüber verfassten Bücher den Menschen über den erworbenen Charakter (*malaka*) und die vortreffliche Gestalt belehren, (die) durch die Wiederholung der lobenswerten Taten und ihrer Übung, zur natürlichen Wesensart (*saḡīya*) wird.

Was die andere Weise angeht, wobei er im praktischen Teil stark und im theoretischen schwach ist, so kommt dieser Zustand nur jenem zu, der den Weisen zuhört, und ihre Aussagen glaubt und ihre schönen Taten im guten Glauben imitiert, wobei ihm die Korrektheit dessen durch die Theorie (*naẓar*) nicht klar wird - dann wird er gläubig genannt und er ist auf der Rangstufe des aufrichtigen Gläubigen. Wer wie dieser Mensch ist,¹⁸⁴ ist glückseliger als der erste, und er ist wie derjenige, der vom Arzt annimmt, was dieser ihm befiehlt und was er ihm untersagt. Denn er genest von der Krankheit und sein Körper wird gesund.

Wie der erste ist auch der gelehrte Arzt, der nicht das, was er gelernt hat, verwendet und es befällt ihn die Krankheit und das Wissen nützt ihm nicht. Wer auf dieser Stufe ist, wird von seiner Natur her Sklave genannt, denn wer es nicht vermag, seine Begierden zu unterbinden gemäß dem, was die Urteilskraft vorgibt, ist von seiner Natur her ein Sklave, selbst wenn er vor dem Gesetz frei ist. Wer in ihrer Unterbindung stark ist, der ist von seiner Natur her frei, selbst wenn er vor dem Gesetz ein Sklave ist. Was den betrifft, der seinen Genüssen folgt, unwissend, was ihnen an Schaden nachfolgt, so ist von ihm keine schöne Tat zu erwarten und es kümmert ihn kaum,¹⁸⁵ das Schlechte zu unterlassen; und ihm sollen Strafen gemäß den Regeln (*sunna*) gegeben werden, wie es in den Gesetzen (*ṣarā'i*) vorhanden ist. Wer in allen beiden dieser Arten schwach ist, ist ein animalischer Mensch, dessen Anteil an der Menschlichkeit seiner Rangstufe in der Schwäche in ihr (d.i. der Menschlichkeit) entspricht.

Somit wurde klar, dass der glückselige Weise, der vollkommen Glückselige derjenige ist, dessen¹⁸⁶ Verstand stark ist, dessen Urteilskraft korrekt ist und dem die Wahrheiten aller existierenden Dinge zukommen. Seine Entschlossenheit ist stark, sein Wissen in Handlungen

¹⁸³ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*anī idā*“.

¹⁸⁴ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*fa-lahu martabati s-sadīqi l-mu'min, fa-miṭlu hāḍa l-insān yas'ad aḡtaru*“.

¹⁸⁵ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*lā yahūnu 'alayhi*“.

¹⁸⁶ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*fa-huwa man*“.

umzusetzen und seinen Weg in diesen beiden fortzusetzen: Ich meine das Wissen (*‘ilm*) und die Handlungen (*‘amal*). Auch wurde im Vorhergehenden klar, dass der Teil der Theorie (*nazar*) dem Teil der Praxis (*‘amal*) vorausgeht, denn durch die Vortrefflichkeit der Urteilkraft und die Kraft des Verstands begreift man die Richtigkeit in allem, dessen Kenntnis man anstrebt.

(Theoretische und praktische Künste)

Da die Kenntnisse von zwei Klassen sind - eine davon wird gewusst, aber veranlasst nicht zur Handlung, und die andere wird gewusst, dann veranlasst sie zur Handlung - so (teilten sich) die Künste gemäß diesen beiden auch in zwei Klassen. Ich meine mit dem, das gewusst wird, aber nicht zur Handlung veranlasst, etwa das Wissen, dass Gott, gepriesen und erhaben sei Er, einer ist und der erste Schöpfer (*mubdi‘*) der Welt. Das, was gewusst wird und zur Handlung veranlasst, ist wie der schöne Lebenswandel im Umgang mit den Menschen und das Geschick in den Künsten und zusammenfassend die Taten, die durch Überlegung und Übung entstehen. Er verfasste über jede dieser beiden Künste Bücher, die darüber belehren und ihre Aneignung erleichtern.

Da es von diesen beiden Teilen das gab, das für sich selbst beabsichtigt wird und für sich selbst gefordert wird und das, das für jenes, das für sich selbst gefordert wird, nützlich ist, wurde die Kunst ebenfalls in zwei andere Unterteilungen unterteilt: Nämlich die Kunst, deren Ziel nur das Wissen ist, und ihre Absicht ist das Begreifen der Wahrheit, und die wahrheitsgetreue Überzeugung und die notwendige Gewissheit, und dies wird für sich selbst gewählt, nicht wegen etwas Anderem. Jener (zweite Teil) ist die Kunst, deren Ziel die schönen Handlungen sind, und der vortreffliche Charakter (*ḥuluq*). Sie beide sind zusammen, wie wir gesagt haben, der Teil der Weisheit und jeder von ihnen beiden wird korrekterweise und in Wahrheit Weisheit genannt.

Was die anderen¹⁸⁷ Künste betrifft, die diesen beiden nützlich sind, so werden sie Weisheit genannt und dies(e Bezeichnung) ist metaphorisch (*‘alā l-mağāz*), nicht in Wahrheit (*‘alā l-ḥaqīqa*). Sie sind die, bei denen man Überlegung und Übung braucht, damit sich in ihnen Exzellenz zeigt. Die Weisen nennen dies Intelligenz (*kays*) und sie geben ihm nicht den Namen Weisheit, und dies sind zum Beispiel die Künste, die zu Reichtum, Genuss, oder Führungsmacht führen.

¹⁸⁷ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*fā-‘amma ṣ-ṣinā‘ātu l-uḥar‘*“.

Wer seine Menschlichkeit vervollkommen will und die Angelegenheit erreichen will, die mit der Schöpfung des Menschen beabsichtigt war, so erfülle er sein Wesen (*dāt*) und nehme mit den Weisen am Streben nach dem teil, das sie wählten¹⁸⁸ und beabsichtigten und er erlange diese beiden Künste: Ich meine die beiden Teile der Weisheit - den theoretischen und den praktischen -, damit ihm die Wahrheiten der Dinge durch den theoretischen Teil und die schönen Wohltaten durch den praktischen Teil zuteil werden.

3.2. Die Stufen der Wissenschaften

Die Anordnung dieser beiden Künste, wie Aristoteles sie festlegte und so, wie Paul es in seinem Schreiben an Anūširwān erwähnte

Was die Anordnung dieser beiden Künste angeht, und wie man durch sie die beiden erwähnten Ziele erreicht, so sind sie so, wie es der Weise Aristoteles festlegte. Er ist derjenige, der die Teile der Philosophie (*ḥikam*) ordnete und sie einteilte und für sie eine Methode (*nahğ*) begründete, der man von Anfang bis zum Ende folgt, wie Paul (*Bulūs*) es in seinem Schreiben an Anūširwān erwähnte. Er sagte:¹⁸⁹

„Vor diesem Weisen waren die Teile der Philosophie (*al-ḥikam*) verstreut, wie die übrigen nützlichen Dinge, die Gott der Erhabene schuf und mit deren Nutzung er die Natur der Menschen (*ğibillat an-nās*) und die Kraft (*quwwa*), die er ihnen dazu gab, betraute; wie die Heilmittel, die es verstreut am Land und in den Bergen gibt - und aus denen, wenn sie gesammelt und vereint¹⁹⁰ werden, ein nützliches Heilmittel entsteht. Ebenso sammelte Aristoteles, was von den Teilen der Philosophie verstreut war und vereinte jeden Teil mit dem ihm entsprechenden (*šakliḥi*)¹⁹¹ und setzte ihn an seinen Platz und leitete aus ihm eine vollständige Heilung ab, durch die¹⁹² die Seelen von den Krankheiten der Ignoranz geheilt werden.

(Einteilung der theoretischen Wissenschaften)

Seine Absicht bei der Anordnung dieser¹⁹³ war, die beiden Teile der Weisheit zu studieren, ich meine den theoretischen und den praktischen. So fand er, dass der theoretische von den beiden entweder in den Dingen ist, die in Materie sind, oder in den Dingen, die nicht in Materie sind. Jede dieser beiden Unterteilungen wird wiederum in zwei weitere Teile unterteilt, denn von den

¹⁸⁸ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*āṭirūhu*“.

¹⁸⁹ Hier beginnt das Zitat der arabischen Übersetzung der Abhandlung von Paul dem Perser.

¹⁹⁰ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*wa idā ġummi ‘at wa-ullifat*“.

¹⁹¹ Arkoun hat hier übersetzt: „*il en a harmonisé les parties en mettant chaque chose à la place qui lui convient*“.

¹⁹² Weder Suyūṭī „*šifā ‘an tāmman tudāwī an-nufūs*“, noch Emāmī „*biḥā*“ erscheinen mir hier korrekt, daher lese ich „*tudāwī biḥi an-nufūs*“.

¹⁹³ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*dālika*“ (statt wie bei Emāmī „*li-dālika*“).

Dingen, die in Materie sind, gibt es jene, die dem Entstehen und Vergehen unterliegen und jene, die nicht dem Entstehen und Vergehen unterliegen. Von den Dingen, die nicht in Materie sind, gibt es jene, die von der Materie abstrahiert sind und deren Existenz (nur) in der Vorstellung ist und die keine Existenz außerhalb (dieser) haben; und es gibt jene, die nicht von der Materie abstrahiert sind, sondern auch eine Existenz in sich selbst (*fī dātihī*) außerhalb der Vorstellung haben. Diese vier Teile sind die ersten Teile, in die sich der theoretische Teil gliedert.

Weiters gibt es von den Angelegenheiten, die in Materie sind, das, was ihnen allen gemeinsam ist und das, was manchen von ihnen besonders ist – und von jenem, das manchen von ihnen besonders ist, gibt es das, was den ewigen (*sarmadīya*) Dingen unter ihnen besonders ist und das, was den entstehenden (und vergehenden) Dingen besonders ist – und von jenem, das den entstehenden (und vergehenden) Dingen besonders ist, ist das, was ihnen allen gemein ist und das, was manchen von ihnen besonders ist - und von jenem, das manchen von ihnen besonders ist, ist das, was über der Erde ist und das, was auf der Erde ist - und von jenem, das den Dingen besonders ist, die auf der Erde sind, ist das, was den Dingen besonders ist, die keine Seelen haben und das, was den Dingen besonders ist, die Seelen haben - und von jenem, das den Dingen besonders ist, die Seelen haben, ist das, was denen besonders ist, die Sinne haben und das, was dem besonders ist, das keine Sinne hat.

Also verfasste Aristoteles über jeden dieser Teile ein Buch. So umfassen seine Bücher alle Existierenden, von dem was mit den Sinnen und dem Intellekt studiert werden (kann) und er ließ darin nichts aus.

Aristoteles und der Wunsch eines Mittels, um Gewissheit zu erlangen: Die Kunst der Logik

Da sein¹⁹⁴ Interesse auf die Korrektur der Ansichten (*ārā'*) in all diesen Angelegenheiten gerichtet war, und darauf, Gewissheit und ausreichende Überzeugungen in Bezug auf sie zu geben, und darauf, vor Fehlern und Irrtümern in Bezug auf die Intelligiblen geschützt zu sein, so musste er die Rangstufen der Überzeugungen suchen und die Dinge, in denen der Mensch absolut nicht irren kann¹⁹⁵ studieren - was sind sie? – und die Dinge, in Bezug auf welche die Seelen in Sicherheit ruhen, selbst wenn sie nicht auf jener Rangstufe sind - was sind sie? – und die Dinge, in denen man sich irren kann und man nicht davor sicher ist, auf eine Täuschung hineinzufallen, wenn man sie für wahr hält oder bei dem Wahren denkt, dass es eine Täuschung ist - was sind sie?

¹⁹⁴ Aristoteles.

¹⁹⁵ Arkoun hat hier „*allatī yumkinu*“ gelesen (S. Arkoun, *L'humanisme Arabe*, 229, Fußnote 3). Emāmī und Suyūfī haben „*allatī lā yumkinu an yuglaṭ fihā (l-insānu battatan)*“ – bei Suyūfī fehlt danach eine Passage.

Also ordnete er die Rangstufen¹⁹⁶ dieser ebenfalls, und er legte für sie eine Kunst fest und Gesetze, durch die er über die Rangstufen dieser Angelegenheiten unterrichtete und über ihre Stufen der Gewissheit oder etwas anderem (als Gewissheit), um den Menschen zum Weg der Korrektheit (*ṣawāb*) in allem Gesuchten (*maṭlūb*) zu führen und, um in Bezug auf die Weisheit¹⁹⁷ nicht auf die gleiche Art zu verfahren, wie die Anhänger der (verschiedenen) Schulen (*aṣḥāb al-maḏāhib*)¹⁹⁸ in ihren Vorstellungen¹⁹⁹ und Launen (*ahwāʾ*). Denn diese begehen vielleicht einen Irrtum und bemerken es nicht - oder vielleicht bemerken sie es und wandeln ihre Meinung in eine andere Meinung um, ohne davor sicher zu sein, dass sie bei der zweiten Meinung nicht dasselbe erleben, was sie bei der ersten erlebt haben. Daher sind sie stets entweder im Irrtum oder in Zweifel und Verwirrung. Wenn also der Mensch die Dinge kennt, deren Sache es ist, in die Irre zu führen, hütet er sich vor ihnen und erlangt Gewissheit darüber, dass er in dem, was er herausgefunden hat, auf die Wahrheit gestoßen ist und sich somit nicht geirrt hat. Wenn ihm scheint, dass er bei einer Sache nachlässig war,²⁰⁰ kehrt er zu den Gesetzen der Kunst zurück, und erkennt zu diesem Zeitpunkt die Stelle des Irrtums, wenn es einer war und er stellt ihn mit Leichtigkeit richtig. Ebenso kann er diese Ansicht (*raʾy*) für sich selbst und für den Anderen korrigieren, indem er ihn darauf hinweist und es ihm darlegt, und dies ist die Kunst der Logik.

Analogie zwischen der Grammatik, der Metrik und der Logik

Das naheliegendste Beispiel, das ich für sie (d.i. die Kunst der Logik) finde, ist in der Kunst der Metrik und der Grammatik, denn jede dieser beiden entspricht der Logik auf eine Weise - und zwar, weil es richtige poetische Versmaße gibt, aber es kann sein, dass derjenige, der die Kunst nicht beherrscht, sich darin irrt und sie für gebrochen hält. Ebenso kann es sein, dass er die gebrochenen für richtig hält. Wenn er dann zum Gesetz der Kunst in Bezug auf sie (d.s. die Versmaße) zurückkehrt, erfährt er die Wahrheit anstelle des Zweifels und entscheidet sich so, wie es sein muss, und erlangt Gewissheit über die Stelle des Irrtums, wenn es einer ist, und er bessert [ihn] aus und die Korrektur ist einfach.

¹⁹⁶ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*marātib*“.

¹⁹⁷ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*al-ḥikma*“.

¹⁹⁸ Arkoun schreibt hierzu: „*Miskawayh doit viser tous les fuqahā et mutakallimūn necessairement sectaires, car ils font un usage partiel et partial de la raison*“ (s. Arkoun, *L'humanisme*, 229). Ich lese diese Passage als Teil der Abhandlung von Paul dem Perser und nicht als Einschub Miskawayhs und gehe davon aus, dass Paul sich hier auf die Anhänger anderer philosophischer Schulen, als der aristotelischen bzw. der neuplatonischen bezieht (z.B. die Stoiker, Skeptiker usw.).

¹⁹⁹ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*fī t-taḥayyul*“.

²⁰⁰ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*annahu yashū fīhi*“.

Auch die Kunst der Grammatik entspricht ihr (d.i. die Logik) auf eine andere Weise, und zwar, weil das Verhältnis der Kunst der Grammatik zu den Worten (*alfāz*) wie das Verhältnis der Kunst der Logik zu den Bedeutungen (*ma'ānī*) ist. Denn ebenso wie die Grammatik die Sprache (*lisān*) zur korrekten Aussage (*qawl*) führt und die Gesetze vorgibt, durch die man die Deklination (*i'rāb*) erfährt - ebenso führt die Logik den Verstand zu den korrekten Bedeutungen und gibt die Gesetze vor, durch die man die Wahrheiten erfährt. Genauso beschäftigt sich die Grammatik - selbst wenn ihr Ziel die Richtigstellung (*iṣlāḥ*) der Worte ist - auch mit den Bedeutungen, um ihre Deklination zu korrigieren. Ebenso die Logik, denn obgleich ihr Ziel die Berichtigung (*taqwīm*) der Bedeutungen ist, so beschäftigt sie sich doch auch mit den Worten, um in ihnen die wahren Bedeutungen zu korrigieren. Der Grammatiker beschäftigt sich also mit den Worten essentiell und in erster Linie und mit den Bedeutungen akzidentiell und in zweiter Linie. Der Logiker beschäftigt sich mit den Bedeutungen essentiell und in erster Linie und mit den Worten akzidentiell und in zweiter Linie.

(Notwendigkeit der Logik)

Somit wurde das Ziel des Weisen in Bezug auf die Kunst der Logik klar und dass es auf denjenigen, der diese Kunst nicht kennt, zwingend zutrifft, dass er nicht etwas Korrektes (*ṣawāb*) erkennt, das von jemandem als solches gefunden wurde: Wie erlangte er es und in welcher Hinsicht erlangte er es? (Er erkennt) auch nicht die Nachlässigkeit desjenigen, der nachlässig war, oder den Irrtum des Irrenden: wie und in welcher Hinsicht war er nachlässig oder irrte sich und wurde in den Ansichten (*āra'*) verwirrt? Denn es gibt von ihnen (d.s. die Ansichten) das, was er ohne Sicherheit (*tiqa*) für korrekt hält und das, was er ohne Einsicht (*baṣīra*) für falsch hält²⁰¹ und das, wobei er stehenbleibt und nicht weiß, wie er darüber urteilen soll. Weiters ist er nicht davor sicher, dass das, was er heute für korrekt hält, morgen nicht durch etwas, das dem widerspricht und ihn zweifeln lässt, revidiert wird, und dass das, was er jetzt für falsch hält, sich nicht für ihn zu einer anderen Zeit als richtig erweist – so, dass er über das, was von ihm für korrekt gehalten wird, denkt, dass es möglicherweise inkorrekt sein kann – und über das, was inkorrekt ist, dass es möglicherweise korrekt sein kann. Er kehrt nur schwer zurück zum Gegenteil des einen der beiden Standpunkte, auf dem er sich befindet: Entweder durch einen Einfall (*ḥāṭir*) von ihm selbst, der ihn von seiner ersten Überzeugung abbringt, oder durch die Ansicht eines Anderen.²⁰² Denn wenn einer von jenen, die behaupten, vollständiges Wissen und Argumentationskultur zu haben, ihm eine Ansicht darlegt und er ihn mit seiner

²⁰¹ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*wa-minhā mā yuzayyifuhu min ḡayri baṣīra*“ – diese Stelle fehlt bei Emāmī.

²⁰² Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*immā bi-ra'yi ḡayrihi*“.

Überlegenheit besiegt,²⁰³ so bleibt ihm nichts mehr, [mit dem] er sie (d.i. die Ansicht) prüfen kann.

Denn entweder stimmt er ihm zu und akzeptiert sie (d.i. die Ansicht), oder er zweifelt sie an und widerspricht ihm. In beiden dieser Zustände ist er nicht frei von Dingen, die seinen Intellekt befallen, und er bildet sich ein, dass eine Sache wahr ist, und in Bezug auf eine andere, dass sie ungültig ist. Die Logik weist ihn auf diese Stellen hin und gibt ihm das Korrekte als korrekt zu erkennen und lehrt ihn, warum es richtig ist, und gibt ihm das Ungültige als falsch zu erkennen und zeigt ihm, warum es ungültig ist.

Also sind wir verpflichtet, die Bedeutungen in unseren Seelen durch kunstfertige Gesetze, derer wir uns sicher sind und die uns vor dem Irrtum schützen, zu korrigieren. (Ebenso sind wir verpflichtet) die Bedeutungen der Wörter, die in stillschweigendem Einverständnis auf diese Bedeutungen hindeuten, zu korrigieren, damit wir nicht jemand anderen in die Irre führen durch das, worin wir uns irren. Diese beiden nennt man Kunst der Logik. Allerdings beschäftigt man sich mit dem einen der beiden (d.i. das Korrigieren der Bedeutungen in unseren Seelen) essentiell und mit dem anderen (d.i. das Korrigieren der Wörter, die auf bestimmte Bedeutungen hindeuten) akzidentiell.

(Die Arten der Syllogismen)

Als Aristoteles die Rangstufen der Überzeugungen der Seele kontemplierte und sie ordnen und für sie ein Kunst-Gesetz festlegten wollte, damit man durch sie (d.s. die Rangstufen) zu den Wahrheiten der Dinge (*ḥaqā'iq al-ašyā'*) gelange, teilte er jene genauso ein, wie er die Wissenschaften einteilte, deren Erklärungen wir im Vorhergehenden erbrachten. Er studierte also die Arten der Syllogismen (*qiyāsāt*) und der Aussagen (*aqāwīl*), mit denen man eine Ansicht (*ra'y*) zu verifizieren sucht, und mit denen man zu einer gesuchten Wahrheit²⁰⁴ gelangt, ob bei uns selbst oder bei jemand anderem. Sie (d.s. die Syllogismen) unterteilen sich in drei Teile: Entweder ist er (d.i. der Syllogismus) ganz wahr und gewiss, und an ihm ist kein Zweifel; oder er ist ganz gelogen und voller Zweifel; oder er ist in manchem wahr und in manchem anderen gelogen. Diese letzte Art unterteilt sich in drei Teile: Entweder ist sein Wahrheitsgehalt größer als sein Lügengehalt, oder sein Lügengehalt ist größer als sein Wahrheitsgehalt, oder die beiden Angelegenheiten sind gleich groß. Damit²⁰⁵ sind die Arten der Syllogismen fünf: die

²⁰³ Weder Suyūṭī „*yaṣīruhu*“, noch Emāmī „*naṣarūhu*“ erscheinen mir hier korrekt, also lese ich „*naṣarahu*“.

²⁰⁴ Hier lese ich „*ilā ḥaqīqa maṭlūba*“.

²⁰⁵ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*immā an takūna ṣidqan kullaha wa-yaqīnan la ṣubḥa fīha wa-immā an takūna kiḍban kullaha wa-ṣukūk wa-imma an takūna ṣādiqatan fī l-ba'di wa-kāḍibatan fī l-ba'di l-āḥir wa-hāḍa n-naw' al-aḥīr yanqasimu ilā ṭalāṭati aqsām immā an yakūna ṣidquhu akṭara min kiḍbihi wa immā an yakūna kiḍbuhu*“

gewissen (*yaqīnīya*), die vermuteten (*ẓannīya*), die in die Irre führenden (*muḡlīṭa*), die überzeugenden (*muqni‘a*) und die imaginierten (*muḥayyala*).

(Die fünf logischen Bücher)

So verfasste er über jeden dieser Teile ein Buch:

Was jenen (Teil der Syllogistik) betrifft, der ganz wahr ist,²⁰⁶ so ist er der, dessen Syllogismen (*qiyāsāt*) von den Wesen (*dawāt*) der Dinge und ihren Substanzen (*ḡawāhir*) genommen sind, durch die sie (d.s. die Dinge) bestehen. Ebenso die jenen Syllogismen Vorausgehenden (d.s. die Prämissen), bis man bei den ersten endet, die nicht durch einen Syllogismus gewusst²⁰⁷ werden (können), sondern die in der Seele durch natürliche Ausstattung (*fiṭra*) vorhanden sind. Er verfasste darüber ein Buch und lehrte die Vorgehensweise dieser Methode (*ṭarīqa*) mithilfe von Gesetzen. Es ist überhaupt nicht möglich, dass sie (d.i. die Vorgangsweise) zu etwas anderem als der Substanz (*ḡawhar*) der gesuchten Sache führt, und niemand kann es widerrufen oder anklagen oder anzweifeln - und er nannte es das *Buch des Beweises* (*Kitāb al-Burhān*).

Was den Syllogismus betrifft, der ganz Lüge ist, so ist er das, was man sich von einer Sache vorstellt, dass sie eine bestimmte Form hat, aber tatsächlich hat sie diese nicht. Ein Beispiel dafür ist das, was dem Auge beim Sehen zukommt – denn der Seele kommt beim Studieren des Intelligiblen (d.i. des geistig Wahrgenommenen) (dasselbe) zu, was dem Auge beim Sehen des Empfundenen (d.i. des sinnlich Wahrgenommenen) zukommt. Vielleicht erscheint dem Menschen in einer Sache eine falsche Vorstellung,²⁰⁸ dann schreitet er zu der Tat über, die dies erfordert, und so kommen seine Taten schlecht und hässlich (zustande). Auch darüber verfasste er ein Buch, in dem er auf die Weisen dieser Vorstellungen hinwies: Wodurch passieren sie und wie passieren sie? Er nannte es *Buch der Poesie* oder (*Buch*) *der poetischen Kunst*.

Was den (Syllogismus) betrifft, dessen Wahrheitsgehalt größer ist als sein Lügengehalt, so ist er das, dessen Syllogismen unter den verbreiteten Dingen gefunden werden²⁰⁹ und sie sind kein wesentlicher (*dātīya*) oder substantieller (*ḡawharīya*) Teil des Gesuchten und deren (d.i. der Syllogismen) Bestand ist nicht durch sie. Der Mensch wünscht durch sie eine starke Vermutung zu erzeugen, entweder bei sich selbst oder bei jemand anderem, bis ihm dies gelingt, selbst wenn es keine Gewissheit ist.²¹⁰ So verfasste er darüber ein Buch und wies auf die Weisen

akṭara min ṣidqīhi wa-immā an yatasāwī fīhi al-amrāni, fa-ṣāra ḡamī‘u anwā‘ al-qīyāsāti ḥamsa... – bei Emāmī fehlen manche Stellen davon.

²⁰⁶ Also jener, der ganz wahre Ergebnisse bringt.

²⁰⁷ Hier lese ich „*ya‘rif*“ statt wie bei Emāmī „*yu‘arrif*“.

²⁰⁸ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*ḥayyālan fāsīdan*“.

²⁰⁹ Hier folgt bei Emāmī „*wa-dāt*“, das ich hier ausgelassen habe (wie bei Suyūṭī).

²¹⁰ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*ḥattā yaqa‘ lahu wa-in lam yakun yaqīnan*“.

dieser Vermutungen hin, und welche wahr sind und wodurch und wie; und welche gelogen sind und wodurch und wie. Er nannte es *Buch der Dialektik* oder (*Buch*) *der Kunst der Dialektik*.

Was den (Syllogismus) betrifft, der mehr Lüge ist als Wahrheit, so ist er der, der in die Irre führt, indem er vortäuscht, dass das was nicht wirklich ist, wirklich wäre und dass der, der kein Wissender ist, einer wäre. Dieser Irrtum kann auf verschiedenen Weisen und Sorten sein. So verfasste er darüber ein Buch, in dem er auf die Weisen der Täuschungen, Entstellungen und Sophismen (*ağālīt*) hinwies und wie sie passieren und wodurch. Er nannte es *Buch der sophistischen Kunst* (*aş-şinā 'a as-sūfisṭā 'īya*).

Dieses Wort in der griechischen Sprache ist abgeleitet von „*sūf*“ und das ist die Weisheit, und von „*istas*“²¹¹ und dies ist die Entstellung und es hatte die Bedeutung „die entstellte Weisheit“. Jeder, der dazu fähig ist, sowohl sich selbst [als auch die anderen] darin zu täuschen, dass er ein Weiser²¹² wäre, er es aber nicht ist, ist ein Sophist (*sūfisṭā 'ī*). Es ist nicht so, wie es die islamischen Theologen (*mutakallimū l-islām*) vermuteten, dass es in der alten Zeit einen Mann gab, den man Sūfisṭā nannte, der die Wahrheiten der Existierenden angriff, und dass er eine Gruppe von Anhängern hatte, die seiner Schule (*madḥab*) folgten und sich nach ihm benannten. Diese Vermutung hat keine Grundlage und es gab absolut keinen Mann in der Vergangenheit, der diesen Namen trug, noch bestätigen Leute²¹³ diese Ansicht (*ra'y*) durch Augenzeugenschaft. Ebenso wenig wird es ihm zugeschrieben, wie die Kunst der Dialektik (*şinā 'at al-ğadal*) – die dialektisch (*ğadalī*) genannt wird – einem Mann zugeschrieben wird, den man Ğadal nannte.²¹⁴

Was den (Syllogismus) betrifft, dessen Lügengehalt gleich groß ist wie sein Wahrheitsgehalt, so ist er der, mit dem²¹⁵ man mit einer jeglichen Ansicht zu überzeugen sucht und dass der Zuhörer sich zufrieden gibt mit dem, was ihm gesagt wird und er es glaubt. Er (d.i. dieser Syllogismus) ist der starken Vermutung unterlegen und er (d.i. der Syllogismus) wetteifert gemäß den Aussagen, denn es gibt davon das, was versichernder ist und stärker, obwohl es nicht auf der Rangstufe der starken Vermutung ist. So verfasste er darüber ein Buch, in dem er auf die Weisen dieser Überzeugungen hinwies und wie und wodurch sie passieren und er nannte es *Buch der Rhetorik*.

²¹¹ Bei Suyūṭī: „*istīs*“ (laut der Lesung Arkouns; die Kurzvokale sind aber weder bei Emāmī noch bei Suyūṭī gegeben).

²¹² Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*ḥakīm*“.

²¹³ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*qawmun*“.

²¹⁴ Dieser Absatz stammt höchstwahrscheinlich vom arabischen Übersetzer der Abhandlung.

²¹⁵ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*alladī yultamasu bihi*“.

Dies sind die fünf logischen Bücher.

(Aristoteles' logische Werke)

Aber als Aristoteles sich mit dem Syllogismus beschäftigte, fand er das, was diesen fünf Künsten in Bezug auf ihn (d.i. der Syllogismus) gleich ist und das, worin sich jede einzelne (Kunst) von der anderen in Bezug auf ihn (d.i. der Syllogismus) unterscheidet. So legte er für den ersten, allgemeinen Syllogismus, der allen fünf Künsten gemein ist, ein Buch fest, das er *Buch des Syllogismus* nannte. Dieses Buch wurde in der alten Überlieferung in zwei Teilen vorgefunden: einer ist das *Buch des Syllogismus* (*Kitāb al-Qiyās*) und der andere ist das *Buch des Beweises* (*Kitāb al-Burhān*) und dies ist auf Griechisch *die erste Analūṭiqā* (Analytik I) und *die zweite Analūṭiqā* (Analytik II).²¹⁶

Dann beschäftigte er sich mit dem Syllogismus (und dieser ist) also zusammengesetzt aus Wörtern und Bedeutungen. Die minimalste syllogistische Aussage ist, was aus zweimal zwei Wörtern zusammengesetzt ist, und das Geringste der syllogistischen Bedeutungen ist, was aus zweimal zwei Intelligiblen zusammengesetzt ist – (hingegen ist) das Meiste (an Bedeutungen im Syllogismus) unendlich. Die Teile dieser Aussagen, die aus zweimal zwei Wörtern zusammengesetzt sind, sind unter allen Umständen einzelne Worte.²¹⁷ So teilte sich die Kunst zwingend in acht Teile auf und dies gilt für den Weg der Analyse (*tahlīl*).

Als er auf dem Weg der Zusammensetzung (*tarkīb*) fortfuhr, begann er mit den einzelnen Worten, die auf die Gattungen der einzelnen Bedeutungen hinweisen und er legte darüber ein Buch fest, und beschränkte diese Worte auf zehn Gattungen von Bedeutungen. Dann teilte er jedes einzelne von ihnen (d.s. die Worte) in seine Arten ein und nannte es *Buch der Aussagen* (*maqūlāt*) und dies ist das Buch, das als *Qāṭiqūrīyās* (*Kategorien*)²¹⁸ bekannt ist.

Dann fügte er ein zweites Buch hinzu, in dem er die zusammengesetzten Aussagen erwähnte und er nannte es *Bārī Irmīnās*²¹⁹, also: *Die Deutung* (*‘ibāra*).

Dann ein drittes, das *Buch des Syllogismus*, das wir erwähnt haben und er lehrte darin die Gesetze der Aussagen, mit denen er auf die den fünf Künsten gemeinsamen Syllogismen hindeutete, und er nannte es *die erste Anālūṭiqā* (*Analytik I*).

²¹⁶ *Analytica Priora* und *Analytica Posteriora*.

²¹⁷ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „**aw** aḡṭarahā ḡayr **maḥdūd**. wa-hāḍihi l-aqāwīlu l-murakkaba min lafẓatayn **aḡzā’uhā** alḡāz mufrada lā maḥāla.”.

²¹⁸ Lat. *Categoriae*.

²¹⁹ Gr. *Peri Hermeneias*, lat. *De Interpretatione*.

Dann ein viertes, das Buch, das er (*Buch des*) *Beweises* nannte und es ist *die zweite Anālūṭīqā* (*Analytik II*). Darin lehrte er die Gesetze der Syllogismen, die nicht irreführen, denen dies nicht möglich ist und sie sind die gewissen (*yaqīnīya*).

Dann ein fünftes, in dem er die Gesetze der Syllogismen erwähnte, die von den verbreiteten Dingen genommen sind, und wie die Frage und Antwort auf diese Art sind, und er lehrte in ihm die Gesetze, die diese Kunst auf möglichst vollkommene und vorzügliche Art erfüllt und er nannte es *Ṭūbīqā* (*Topik*)²²⁰ und es ist das *Buch der Dialektik*.

Dann ein sechstes, indem er die Gesetze der Dinge erwähnte, die von der Wahrheit abbringen und verwirren, und die äußersten Angelegenheiten, die derjenige, der sie entstellt, beabsichtigt und wodurch deren (d.i. der Syllogismen) Verdorbenheit offengelegt wird, und wie man sich vor ihnen in Acht nimmt; und er nannte es *Sūfisīā* (*Sophistische Widerlegungen*)²²¹, also: die entstellte Weisheit.

Dann ein siebentes Buch, in dem er die Gesetze der überzeugenden Dinge in der Rede erwähnte und alles aufzählte, wodurch diese Kunst erfüllt wird, damit die Dinge darin vollkommener sind, und er nannte es: *Rīṭūrīqā* (*Rhetorik*), also: die Redekunst (*al-ḥiṭāba*).

Dann ein achttes Buch, in dem er die Gesetze der imaginierten (*muḥayyala*) Worte erwähnte, und er zählte auf, womit diese Kunst erfüllt wird und er teilte sie in ihre Arten und Klassen ein und nannte sie *Bū ṭīqā* (*Poesie*), also Dichtkunst.

So erfüllte sich diese Kunst in diesen Teilen und sein vorrangiges Ziel in ihr war der beweisende Syllogismus, aber die Zergliederung (*qisma*) und Zusammensetzung (*tarkīb*) erlegten uns auf (alles auszuführen), was wir erwähnten.

(Verhältnis des beweisenden Syllogismus zu den anderen)

Auch sind die Dinge, die auf dem Weg des Beweises erfahren werden, im Vergleich dazu, was durch die anderen Syllogismen erfahren wird, einfach. So muss man sie (richtig) anordnen und ihre Methoden (*ṭuruq*) wissen.²²² Auch denkt man von manchen von ihnen (d.s. die Dinge, die man über Syllogismen erfährt), dass sie zum Beweis führen und manche von ihnen schützen und verteidigen ihn (d.i. der Beweis). Was die drei angeht, die von den ersten der Kunst sind,

²²⁰ Lat. *Topica*.

²²¹ Lat. *De sophisticis elenchis*.

²²² Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*fā-wāḡibun an yurattibaha wa ya ‘lama ṭuruqahā*“.

so führen sie zu ihm und die letzten vier schützen ihn vor Imitationen dessen, was nicht von ihm ist.²²³

Das edelste dieser Bücher ist das *Buch des Beweises*, denn es ist das vorrangige Ziel (*maqṣūd*). Es fällt zwingend in die vierte Einteilung, wie wir im Vorhergehenden erwähnten. Die übrigen Bücher andererseits wurden entweder als Einführungen oder Vorbereitungen für es (d.i. das Buch des Beweises) festgelegt, oder als Schutz und Verteidigung, die ihm unterlegen ist. Was die drei angeht, die ihm vorausgehen, so sind sie die Einführungen und die vier, die nach ihm sind, sind die, die ihn bewahren²²⁴ und fernhalten und vor den Wegen, die vortäuschen zu dem zu führen, zu dem er (d.i. der Beweis) führt, schützen.²²⁵

Dennoch, wenn der Mensch beabsichtigt, ein vermögender Dialektiker, ein eloquenter Redner, oder ein kreativer Dichter zu sein, so wendet er sich dem zu, was er sucht und eignet sich von dem Buch, das darüber verfasst wurde, die Gesetze und die Kunst an und er erreicht durch sie den höchsten Grad und die feinste Rangstufe darin.

(Aristoteles' Werke über die theoretischen Wissenschaften)

Wenn ein Mensch sich auf die vier Bücher beschränkt, reicht ihm dies aus, um die Weisheit zu erlernen und die Bücher zu lesen, die danach sind – also die Bücher, die wir aufgezählt haben, und deren Einteilung der Weisheit wir erklärt haben und er beginnt dabei mit den Büchern, die die Materie besitzenden (*dawāt al-mawādd*) behandeln - und sie sind die natürlichen Angelegenheiten - und er endet mit den Büchern, die die von der Materie abgetrennten Angelegenheiten behandeln; denn die natürlichen (Dinge) sind für uns sinnlich wahrnehmbar, und sie sind uns am naheliegendsten und wir sind mit ihnen vertrauter und kennen sie besser. Von ihnen aus können wir emporsteigen zu dem, was nach ihnen ist.

Er verfasste ein Buch, in dem er die Angelegenheiten behandelt, die allen natürlichen Dingen gemeinsam sind, jenen die dem Entstehen und Vergehen unterliegen, und jenen, die nicht dem Entstehen und Vergehen unterliegen, und er nannte es: *Buch der natürlichen Vorlesung* (*as-samā' aṭ-ṭabī'ī*) und *Die Vorlesung über die Natur* (*sama' al-kiyān*).²²⁶ Er verfasste ein Buch darüber, was den Dingen besonders ist, die nicht dem Entstehen und Vergehen unterliegen und er nannte es *Über den Himmel und die Erde* (*as-samā' wa-l-ālam*).²²⁷ Dann unterteilte er die

²²³ Hier folge ich der Lesung von Gutas: „*protect it against imitations*“ (*tuḥāmī 'anhu li-allā yatašabbaha bihi mā laysa minhu*). s. Gutas, „Paul the Persian“, 242. Emāmī hat hier: „*fa-tuḥāmī 'alayhi wa lā yašbah bihi mā laysa minhu*“ und Suyūṭī: „*yuḥāmī 'alayhi la-'illa yaštābih bihi mā laysa minhu*“.

²²⁴ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*taḥrūzuḥu*“.

²²⁵ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*aṭ-ṭuruq allatī yūham annahā tu'addī ilā mā yu'addī ilayhi huwa*“.

²²⁶ Lat. *Physica* / *Naturales Auscultationes*

²²⁷ Lat. *De Caelo* (*et Mundo*)

Dinge, die dem Entstehen und Vergehen unterliegen und legte ein Buch darüber fest, was allen entstehenden Dingen (*dawāt al-kawn*) gemeinsam ist, und er nannte es *Das Entstehen und Vergehen* (*al-kawn wa l-fasād*).²²⁸ Er legte ein Buch darüber fest, was dem besonders ist, das über der Erde ist, und er nannte es *Die himmlischen Phänomene* (*al-āṭār al-‘ulwīya*)²²⁹; und ein Buch über das, was dem besonders ist, das auf der Erde ist, das keine Seele hat und er nannte es das *Buch der Mineralien* (*al-ma‘ādin*);²³⁰ und ein Buch über das, was dem besonders ist, das in der Erde ist von dem, was eine Seele hat und keine Sinne, und er nannte es *Buch der Pflanzen* (*an-nabāt*); und ein Buch über das, was denen besonders ist, die Seelen haben und Sinne und er nannte es *Buch der Tiere* (*al-ḥayawān*).²³¹

Als er emporsteigen wollte - von den natürlichen (Dingen) (*aṭ-ṭabī‘āt*), und dies sind die Angelegenheiten, die in Materie sind - zu den Angelegenheiten, die nicht in Materie sind, fand er zwischen diesen beiden Stufen Angelegenheiten, die einen Anteil (*ṣirka*) haben an der Physik (*aṭ-ṭabī‘a*) und einen Anteil an der Metaphysik (*mā warā‘a ṭ-ṭabī‘a*); und er legte darüber sein Buch *Über die Seele* (*fī n-nafs*)²³² fest und sein Buch *Über die Sinne und das sinnlich Wahrgenommene* (*fī l-ḥiss wa-l-maḥsūs*).²³³ Dann legte er über die Metaphysik seine Bücher fest, die er mit den Buchstaben kennzeichnete, und die unter *alif*, *bā’*, und was danach kommt, bekannt sind.

Davon gibt es jene, die ins Arabische übertragen wurden, und jene, die nicht übertragen wurden – aber das, was übertragen wurde ist reichlich und reicht vollkommen aus.²³⁴

(Aristoteles Werke über die praktischen Wissenschaften)

Als er in Bezug auf den theoretischen Teil diese großartigen Werke festlegte, und sie in diesem System ordnete, führte er exakt dasselbe auch für den praktischen Teil durch; und zwar teilte er die Werke ein in das, was dem Menschen in ihm selbst (*fī nafsihi*) besonders ist, und in das, was außerhalb von ihm ist. Dieses zweite teilt sich in zwei Teile: Einer ist die *Verwaltung des Hauses* (*tadbīr al-manzil*) und der andere ist die *Verwaltung der Städte* (*tadbīr al-mudun*).²³⁵ So legte er für jedes einzelne ein Buch darüber fest, was den Menschen in seinem Wesen (*fī dātihī*) betrifft. Denn in seinem Buch über die *Ethik* (*al-aḥlāq*), das ein großartiges Buch mit

²²⁸ Lat. *De generatione et corruptione*

²²⁹ Die Meteorologie

²³⁰ Lat. *De plantis*

¹⁰⁹ Im Arabischen ist dies ein Buch aus Geschichte, Teile und Entstehen der Tiere (lat. *Historia animalium*; *De partibus animalium*; *De generatione animalium*)

²³² Lat. *De Anima*

²³³ Lat. *De sensu et sensibilibus*

²³⁴ Dieser Satz stammt vom arabischen Übersetzer der Abhandlung.

²³⁵ Ökonomie und Politik

vielen Nutzen ist, lehrte er, wie der Mensch eine vorzügliche Gestalt und eine lobenswerte natürliche Wesensart (*sağ̃ya*) gewinnt, von der aus er die schönen Taten und die zufriedenstellenden Werke hervorbringt.

Was seine Bücher über die Verwaltung des Hauses und der Städte angeht, so wurden diese nicht ins Arabische übertragen, außer das, was von seinem Buch über die Verwaltung der Städte zu finden ist, und es sind zwei Kapitel (*maqālatayn*) und sie wurden bereits im Verzeichnis seiner Werke erwähnt. Außer diesen Büchern hat er noch weitere Abhandlungen und Bücher, die er Notizen (*taḍākur*) nannte und dem, was im Verzeichnis seiner Werke erwähnt wird, zufolge sind es viele. Er hat Bücher über Propädeutik (*ta'ālīm*) und von ihnen wurde nichts übertragen. Jedoch gibt es in dem System, das ins Arabische übergang und der Anordnung, die er geordnet hat, einen großen Reichtum und vollständige Ruhe für denjenigen, der sein Wesen (*ḡāt*) vervollkommen möchte und sich seinem Ziel zuwenden, damit er schnell zu ihm gelangt.“²³⁶

(Das Erlernen der Weisheit)

Was das Zeitmaß betrifft, das demjenigen auferlegt ist, der die Weisheit erlernen möchte²³⁷ - auf die Art, wie dieser Weise, der uns Gütige, unser Wohltäter, es geordnet hat - so hängt es vom Ausmaß seiner Sorgfalt, seines Interesses und der Unterstützung durch das glückliche Zusammentreffen von Umständen ab. Ich meine, dass er klug ist, sich Dinge leicht einprägt und er Bücher und einen Meister vorfindet, der ihn einführt, und einen ausreichenden Lebensunterhalt, damit ihn nichts vom beabsichtigten Begreifen der Ziele, ablenkt,²³⁸ (von den Dingen,) die der Mensch zu den Äußerlichkeiten der (irdischen) Welt und ihren Sorgen zählt und (zu den) Krankheiten der Seele und des Körpers und ihrer beider Zusammentreffen, und (zum) Argwohn des gemeinen Volkes einmal und des Herrschers ein anderes Mal und zur Beobachtung der Bewohner des Landes.²³⁹ Denn die Menschen, wie man sagt, sind Feinde dessen, was sie nicht kennen. Ihre Sache ist die Verleumdung der vorzüglichen Leute und ihre Feindseligkeit gegenüber allem, das von ihrer Schule (*maḍhab*) und ihren Zwecken abweicht und sie beabsichtigen alles Unerwünschte und Schädliche diesem gegenüber. Wenn er sich von diesen Äußerlichkeiten loslöst und wenn er Genie besitzt und die Gründe, die wir erwähnt haben, für ihn versammelt sind: Wie nahe ist dann sein Erlangen des Gewünschten und seine Ruhe von der Ermüdung, die die Söhne seiner Gattung erleben, und seine Eroberung des Schatzes, der für ihn gelagert ist! Die Dauer dessen ist ungefähr zwischen zehn und zwanzig

²³⁶ Dieser Absatz stammt vom arabischen Übersetzer der Abhandlung.

²³⁷ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*man arāda ta'allum al-ḥikma*“.

²³⁸ Hier lese ich „*yanṣaḡil*“ statt „*yaṣṭaḡil*“.

²³⁹ Dieser Satz ist nicht eindeutig – ich lese hier „*yaḥsibuhā l-insān*“ bezogen auf die Dinge, die ihn ablenken vom Begreifen des Ziels.

Jahren – und das, wenn ihn die (irdische) Welt gewissermaßen beschäftigt. Denn man kann nicht davon ausgehen, dass ein Mensch sich isoliert und sich in den Wissenschaften zurückzieht²⁴⁰ und für seinen Körper keine Ruhe schafft, und (nicht) für seine Seele einen Teil von den Genüssen dessen, was liebenswert und schön ist – (aber) wenn dies Überhand nimmt, dann verliert er und wird von seinem Ziel getrennt.

Manche Anhänger Aristoteles, die seine Bücher lehrten, fanden, dass derjenige, der sie lernt, mit den Büchern der Ethik beginnen soll, damit seine Seele verfeinert (*tatahaqqad*) und von der Unreinheit der Gelüste gereinigt wird und damit die Lasten ihrer Äußerlichkeiten leichter werden und sie fähig wird,²⁴¹ die Weisheit zu empfangen und er bekennt sich gewissermaßen dazu,²⁴² die Hingabe zu den Gelüsten sein zu lassen, und gibt die körperlichen Genüsse auf und er weiß, dass die meisten von ihnen Niederträchtigkeiten und Verdorbenheiten sind und so erhebt sich seine Seele über sie. Dann beschäftigt er sich etwas mit den Büchern der Propädeutik (*ta'ālīm*), damit er die Methoden (*ṭuruq*) des Beweises kennenlernt und übt sie und wird mit ihren Methoden vertraut und verschiebt die Vertiefung in ihnen auf einen anderen Zeitpunkt. Denn vor ihm ist ein weit entferntes Ziel²⁴³ und eine langsam (zu beschreitende) Strecke.²⁴⁴ Dann beschäftigt er sich mit der Logik, die ein Werkzeug für alles ist, was er beabsichtigt, dann mit den natürlichen (Dingen) (d.i. die Physik) und dem was nach ihr ist (d.i. die Metaphysik) in der vorhergehend erwähnten Anordnung, bis er zu den Angelegenheiten gelangt, die nicht materiell sind.

Das letzte Ziel und die äußerste Vollkommenheit

Wenn der Mensch zur letzten Rangstufe von ihnen gelangt, erlangt er Einsicht in die Wahrheiten der Existierenden und stuft sie auf ihren Stufen ein und seine Seele wird durch sie geformt. Wenn die Seele durch die Wahrheiten der Angelegenheiten geformt wird, versteht er diese vollständig. Wenn er sie vollständig versteht, werden sie als intellektuelle Form (*ṣūra 'aqlīya*) geformt und die Spuren und Akzidentien, die in den natürlichen Dingen sind - ich meine die vergänglichen Dinge - lösen sich von ihm ab, und die ewigen, intellektuellen Formen der Dinge erscheinen,²⁴⁵ und der Intellekt wird durch sie angezogen und sie und er werden eins.

²⁴⁰ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*yankamiš 'alā l-'ilm*“.

²⁴¹ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*fa-tatamakkana min qabūl al-ḥikma*“.

²⁴² Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*wa ya 'taraf ba 'd al-i 'tirāf*“.

²⁴³ hier folge ich Suyūṭī und lese: „*garadan ba 'īdan wa šawṭan baṭī'an*“

²⁴⁴ الشَّوْطُ: الْجَرَى مَرَّةً إِلَى غَايَةٍ / وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَسَافَةٌ مِنَ الْأَرْضِ يَعْدُوهَا الْفَرَسُ كَالْمِيدَانِ وَنَحْوِهِ. Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 2360.

²⁴⁵ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*ḥaṣalat ṣuwar al-ašyā*“

Es ist des Intellekts Sache, den Teil zu einem Ganzen zu machen, was offensichtlich wird, wenn er zu ihm (d.i. das Ganze) gelangt; denn wenn seine Seele seinen Körper verlässt, geht er zur zweiten Existenz über, die sein letztes Ziel ist und seine äußerste Vollkommenheit.

Diesen Zustand kann man sich sehr schwer vorstellen, er ist weit entfernt von dem, was wir beobachten und an das wir gewohnt sind, und man kann es nicht aussprechen und nicht offenlegen, außer auf dem Weg, auf dem der, der die Straße, die wir dargelegt haben, beschreitet, zu ihm gelangt. Wenn es in Form eines der uns gewohnten und geläufigen Sprichwörter geäußert wird, zeigen sich in diesen Sprichwörtern Widersprüche und Unmöglichkeiten – denn das Beispiel ist nicht wie das, was es repräsentiert, und deswegen unterlässt man seine Erwähnung.²⁴⁶

Jedenfalls legte ich bereits eine Rede darüber fest,²⁴⁷ in der ich mich bemühte, dass das Höchstmögliche davon aufscheint, und ich sortierte es in einem Teil aus. Wenn dieser Teil in seine Gegenwart²⁴⁸ gelangt und er ein Stück von ihm wiederholt und sich an das erinnert, was diesem folgt - und ich weiß, dass es (bei ihm) einen (hohen) Stellenwert hat - so schreibe ich dies in erster Linie Gottes Willen und seiner Macht und seiner Kraft zu.²⁴⁹

Die Abhandlung wird mit dem Lob des Verleihers von Gerechtigkeit und des Beschützers vor der Fehlleitung beendet, und Gott segne Muḥammad und seine Familie und alle seine nahen Angehörigen (*āl al-bayt*).

²⁴⁶ Mit diesem Absatz endet vermutlich das Zitat von Pauls Abhandlung – die beiden Absätze vor diesem führt Perkams auf Philoponus' *Kommentar zu den Kategorien* (5.34-6.2) und David/Elias' *Kommentar zu den Kategorien* (119.30-31) zurück (s. Perkams, "Paul the Persian's Treatise", 133.)

²⁴⁷ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*wa qad 'amaltu fīhi 'ala kulli ḥālīn kalāman*“

²⁴⁸ „*bi-ḥaḍratihī*“ (formelle Anrede), gemeint ist Abū l-Faḍl ibn al-'Amīd (s. Emāmī)

²⁴⁹ Dieser Satz ist nicht ganz eindeutig. Eine mögliche alternative Lesung laut Özturan wäre: „*Ben kendi halime göre bu konuda amel ettim. Hakkında çaba gösterdiğim bütün şey, mümkün olan en üst seviyede onun ortaya çıkmasıdır. Bir bölümü onun için tahsis ettim. Bu bölüm yazılıp çerçevesi belirlenince, ilgili şeyler[i yazmam için] davet de edilip onun beklenildiğini de bilince, önce Allah'ın dilemesi ve kuvvetiyle bu görevi yükledim*“ (s. Özturan, *Tertibu's-sa'âdât*, 92-93.)

4. Inhaltliche Analyse und mögliche Quellen

Im Folgenden wird der Inhalt der Abhandlung besprochen und mögliche Quellen ermittelt, die Miskawayh bzw. Paul beim Verfassen ihrer Schrift verwendet haben könnten. In Bezug auf die Abhandlung von Paul werden Textgeschichte und Überlieferung genauer untersucht und die Beziehung zu den Prolegomena von Alexandrien.

4.1. Die Anordnung der Glückseligkeiten (*Tartīb as-Sa'ādāt*)

Was ist die Glückseligkeit, die dem Menschen zugedacht ist?

Der erste Teil der Abhandlung (*Tartīb as-Sa'ādāt*: S. 101-116 in der Edition Emāmīs) beginnt mit einer Reihe von Lobpreisungen Gottes und des Propheten und geht dann dazu über zu erklären, welchen Grund und Zweck diese Abhandlung hat. Miskawayh verfasste sie demnach für seinen Herrn Abū l-Faḍl ibn al-ʿAmīd (im Text als *al-ustād* bezeichnet), nachdem er dessen Bestrebungen und Wissensdurst auf dem Gebiet der Philosophie erkannt hatte, um ihm das letzte Ziel des Philosophiestudiums – die äußerste Glückseligkeit – zu erläutern. Daraufhin folgt eine Reihe von Fragen, die Miskawayh im weiteren Verlauf zu beantworten verspricht.

Künstliche und natürliche Instrumente

Anschließend erklärt Miskawayh, dass die Kunst der Natur gleicht und dass jedes künstliche Instrument (z.B. Hammer und Beil) ein ihm in der Natur entsprechendes hat, dem es nachempfunden ist. Jedes dieser Instrumente hat eine ihm besondere Vollkommenheit und ein Ziel, das durch es erreicht wird. Die Perfektion jedes Geschaffenen liegt demnach in der Erfüllung der Funktion, für die es geschaffen worden ist.²⁵⁰ Da dies für die Kunst zutrifft, und diese die Natur imitiert, muss es um so mehr auf die Natur zutreffen. Weiters tut die Natur nichts umsonst und kein natürliches Instrument (z.B. die Teile des menschlichen Körpers) ist zwecklos oder hat keine ihm entsprechende Vollkommenheit, ebenso wie es nicht durch ein anderes ersetzt werden oder ein anderes ersetzen kann. Hierin spiegelt sich die aristotelische Teleologie wider: Alles Existierende hat einen Zweck und eine Vollendung (griech. *telos*).²⁵¹

Die Teile des Körpers sind Instrumente der Natur

Anschließend widmet sich Miskawayh der Veranschaulichung dieser Idee anhand des menschlichen Körpers: Die Körperteile sind Instrumente der Natur und „diese führt mit jedem

²⁵⁰ S. Marcotte, „Order“, 150.

²⁵¹ Betrachtet man vom Menschen geschaffene künstliche Instrumente, so leuchtet es ein, dass diese einen bestimmten Zweck erfüllen - Werkzeuge wurden gestaltet und geschaffen, um eine bestimmte Tätigkeit auszuführen. Aristoteles nimmt dies jedoch auch für die Natur an: Nicht nur die verschiedenen Organe und Teile des Körpers, sondern auch der gesamte Organismus, der Mensch und andere Tiere haben einen Zweck und eine Erfüllung. (s. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle/#AriTel> – aufgerufen am 23.03.2021 um 10:20)

von ihnen eine bestimmte Tätigkeit (*fi 'l*) aus, die nicht durch einen anderen (Teil) erfüllt werden kann und nicht durch einen anderen vollendet werden kann.“

Er nennt zur Erläuterung das Herz und das Gehirn – durch diese beiden erfolgt das Leben und die Sinneswahrnehmung des Körpers. Auch alle anderen Organe (genannt werden Magen, Milz, Galle und Darm) haben ihren Zweck und eine ihnen spezifische Erfüllung. In Folge dessen erklärt Miskawayh, dass Zweck und Erfüllung auch der Seele zukommen müssen, da die Natur die Seele imitiert. Diese Annahme beruht auf dem neuplatonischen Emanationsschema: Eine immaterielle erste Ursache - Gott – steht an der Spitze des Universums, aus dem der immaterielle Intellekt (*'aql*) hervorgeht, aus dem wiederum die ebenfalls immaterielle Seele emaniert und aus dieser schließlich die Natur (das materielle Universum). Die Universalseele leitet demnach die Seelen aller Lebewesen, und die Natur die Körper aller Lebewesen.²⁵² Dementsprechend schreibt Miskawayh: „Die Seele verwendet die Lebewesen als Instrumente und bereitet jede einzelne (Art) entsprechend einer spezifischen Sache vor, die aus ihr (der Art) hervorgehen (soll) und entsprechend einer Tätigkeit (*fi 'l*), die von keiner anderen ausgeht; wie vom Beil nicht die Tätigkeit (*fi 'l*) der Säge ausgeht [...]“.

Galens Vom Nutzen der Körperteile in der arabischen Übersetzung

Danach weist Miskawayh auf die große Weisheit hin, die in Galens Buch *Vom Nutzen der Körperteile* zu finden ist. Galen wird hier nicht explizit als Autor erwähnt, sondern nur der Titel der arabischen Übersetzung seines Werkes (*Manāfi' al-A'dā'*). Dieses medizinische Werk Galens hat im arabisch-islamischen Kontext vom 9. bis zum 12. Jahrhundert große Resonanz gefunden - und zwar vor allem auch außerhalb der medizinischen Gelehrtenkreise. Es diente nämlich primär dazu, Beweise für die Existenz und Weisheit des Schöpfers zu sammeln, die sich in seiner Schöpfung (hier dem menschlichen Körper) widerspiegeln. Die ursprünglich bei Galen vorhandene Verschmelzung des Schöpfers (*dēmiourgos*) mit der personifizierten Natur (*physis*) missfiel aber Galens monotheistischen Nachfolgern und wurde in der arabischen Übersetzung (die vermutlich von Ḥubayš, dem Neffen von Ḥunayn b. Isḥāq angefertigt wurde) angepasst: Die personifizierte Natur wird durch den Schöpfer (*al-ḥāliq*) ersetzt, womit Galens Agnostizismus, der sich in seinem Schwanken zwischen den beiden Begriffen ausdrückt, verschleiert wird.²⁵³ Es ist durchaus denkbar, dass Ḥubayš den galenischen Text absichtlich an das gewollte Publikum, das Mediziner, Philosophen aber auch Theologen einschloss, angepasst hat. Nichtsdestotrotz dürfte die Inspiration, das Werk für ein breiteres Publikum, als nur für

²⁵² S. Davidson, *On the Intellect*. S. 45, 47.

²⁵³ S. Wakelnig, „Arabic Galen“, 136.

Mediziner, zugänglich zu machen, von Galen selbst stammen, der der Ansicht war, dass es wichtiger für Philosophen sei, als für Ärzte.

Miskawayh schreibt in einer Passage über die Imitation der Natur durch die Kunst: „Wenn die **Kunst, [die] die Natur imitiert** (*muqtadiya bi-ṭ-ṭabī'a*), dieser Beschreibung entspricht, so muss **die Natur, die die führende und das Muster ist**, auch dieser Beschreibung entsprechen.“

Dies könnte von einer Stelle in Galens *Vom Nutzen der Körperteile* inspiriert sein, in der er die menschliche Glottis mit einer Pfeifenzunge vergleicht und sagt, dass die Natur gegenüber der Kunst ursprünglich ist und weiser handelt. Da die Glottis ein Instrument der Natur ist und die Pfeifenzunge ein Kunstwerk, könnte die letztere eine Imitation der ersteren sein.²⁵⁴ In der arabischen Übersetzung ist die Rolle der personifizierten Natur verdrängt. Diese stimmt noch stärker mit Miskawayhs Formulierung überein: „**Die Natur geht den Werken der Kunst voraus** und die Werke der Schöpfung (*ḥilqa*) sind gütiger und weiser als jene der Kunst. Wenn dieser Körper also ein Werk der Schöpfung ist und die Pfeifenzunge eine Erfindung der Kunst, dann **imitiert** (*ḥ-d-ā VIII*) **die Pfeifenzunge diesen Körper**.“²⁵⁵

Außer der direkten Übertragung vom Griechischen ins Arabische dürfte es aber noch eine andere gegeben haben, entweder über spätantike griechische Aufarbeitungen von galenischem Material und/oder über syrische Übersetzungen²⁵⁶ - möglicherweise hatte Miskawayh zu einer solchen alternativen Übersetzung Zugang.

Die für den Menschen besondere (nahe und ferne) Vollkommenheit

Anschließend erklärt Miskawayh, dass auch der Mensch - als edelstes aller Existierenden auf dieser Welt des Entstehens und Vergehens - eine Erfüllung (*tamām*) und eine Vollkommenheit (*kamāl*) und einen Zweck (*ḡarad*) hat. Der Begriff *al-kawnī* hier deutet auf die aus Aristoteles *De Caelo* stammende Idee hin, dass die Himmelssphären ewig sind, weil sie sich in perfekt runden Bahnen bewegen und daher nicht aus den sich ständig ineinander verändernden vier Elementen, die alles Existierende in der sublunaren Sphäre bilden bestehen, sondern aus Äther.²⁵⁷ Jene sublunare Sphäre wird als „die Welt des Entstehens und Vergehens“ (arab. *‘ālam al-kawn w-al-fasād*) bezeichnet - in den Sphären darüber ist alles Existierende ewig (arab. *azalī*).

²⁵⁴ S. Wakelnig, „Arabic Galen“, 137.

²⁵⁵ S. Wakelnig, „Arabic Galen“, 139.

²⁵⁶ S. Wakelnig, „Arabic Galen“, 132.

²⁵⁷ S. <https://plato.stanford.edu/entries/al-kindī/> (aufgerufen am 15.3.2021, 10:45)

Die Philosophen fanden jedoch, dass der Mensch *zwei* Vollkommenheiten hat: eine nahe und eine ferne. Um dies zu veranschaulichen, greift Miskawayh wieder auf Beispiele für künstliche und natürliche Instrumente zurück, nämlich den Hammer und den Magen. Die „nahe Vollkommenheit“ ist die unmittelbare Funktion des jeweiligen Instruments: beim Hammer das Ausbreiten von harten Körpern und beim Magen das Sammeln und Kochen der Nahrung. Die „ferne Vollkommenheit“ hingegen ist das letztlich beabsichtigte Ziel – beim Hammer das Schmieden eines Ringes und beim Magen das Ersetzen dessen, was der Körper verbraucht hat, damit dieser fortbestehen kann.

Des Menschen nahe Vollkommenheit ist es demnach, dass von ihm Taten durch Überlegung und Urteilskraft (*fikr wa-tamyīz*) hervorgehen und, dass er diese gemäß dessen ordnet, was der Intellekt (*‘aql*) vorgibt. Für eine Erklärung der fernen Vollkommenheit verweist Miskawayh hier auf ein folgendes Kapitel, erklärt jedoch, dass es eine höhere Kraft hinter der Kraft der Überlegung und Urteilskraft geben müsse²⁵⁸ und ein letztes Ziel – denn wenn jedes Ziel ein Ziel hätte, würde das in einem endlosen Regress enden und „*was kein Ende hat, dessen Existenz ist unmöglich*“. Die Menschen unterscheiden sich zwar in ihren selbstgesetzten Zielen (manche streben nach Genuss, andere nach Wohlstand, Gesundheit, Triumph oder Wissen), doch diese Unterschiedlichkeit ist nur eine Illusion, denn würden die Menschen die ferne Vollkommenheit wahrnehmen, würden sie alle nur nach dieser streben.

Die metaphorische Glückseligkeit und die wahre und die, die für Glückseligkeit gehalten wird
Miskawayh teilt die Glückseligkeiten in metaphorische, wahre und jene, die für Glückseligkeit gehalten werden, aber gar keine sind, ein. In jenen, die metaphorisch (*‘alā l-mağāz*) Glückseligkeit genannt werden, unterscheidet sich der Mensch nicht vom Tier: Sie bestehen im Essen, Trinken und den Sorten der Erholung. Hier erklärt Miskawayh, warum körperliche Genüsse nicht das dem Menschen besondere Ziel sein können: Diese erlangen nämlich dasselbe dadurch wie Tiere, allerdings haben letztere eine größere Begierde danach und sind diesen stärker unterworfen. Weiters sind die unwissenden Menschen animalischer und geben sich stärker jenen körperlichen Genüssen hin.

Die Glückseligkeit hingegen, die dem Menschen ausschließlich gehört, kann in Wirklichkeit (*‘alā l-ḥaqīqa*) Glückseligkeit genannt werden. Diese wahre Glückseligkeit teilt sich auf in das, was allen Menschen gemein ist und das, was jedem Einzelnen besonders ist. Schließlich gibt es noch das Besondere des Besonderen - die äußerste Glückseligkeit, derentwegen alle anderen

²⁵⁸ Miskawayh meint hiermit vermutlich den Intellekt, oder darüber hinaus das Göttliche über dem Intellekt.

Arten von Glückseligkeit existieren, auch wenn nicht jeder das Erlangen dieses Ziels anstrebt.²⁵⁹

Die allgemeine Glückseligkeit

Dem folgt eine Erläuterung der drei Stufen der Glückseligkeit, die dem Menschen besonders sind (allgemeine, spezifische und äußerste), und unter welchen Bedingungen ihre höchste – die äußerste Glückseligkeit (*as-sa'āda al-quṣwā*) - erreicht werden kann. Miskawayh nimmt hier eine Stufenfolge verschiedener Zustände menschlicher Glückseligkeit an, von denen die höchste Stufe dem Philosophen vorbehalten ist, genau wie es in der *Nikomachischen Ethik* beschrieben wird.²⁶⁰

Die allgemeine Glückseligkeit der Menschen entspricht der oben erklärten nahen Vollkommenheit: Sie ist, dass der Mensch Taten auf Grundlage von Überlegung und Urteilskraft, entsprechend dem, was der Intellekt vorgibt, verrichtet. Durch die Vernunft kann er gute Taten von schlechten unterscheiden (*tamyīz*) und somit einen feineren Charakter (*ḥuluq*) erlangen, indem er seine schlechten Charaktereigenschaften durch gute Taten verbessert.²⁶¹ Je besser ein Mensch diese Fähigkeiten verwendet, mit denen er von Natur aus ausgestattet ist (*bi-l-fiṭra* und *al-ḡibilla al-ūlā*), desto menschlicher wird er genannt und desto vollkommener ist seine allgemeine Glückseligkeit - man kann sie jedoch auch plötzlich verlieren, wenn man vom Rang der Menschlichkeit abfällt. Miskawayh erklärt hier, dass jede Gemeinschaft und Generation ein rechtes Maß an Menschlichkeit hat, jedoch unterscheiden sich die Individuen darin, was sie von ihr verwenden. Miskawayh verwendet hier den Begriff Menschlichkeit im Sinne der adäquaten Verwendung von allen, dem Menschen möglichen, Fähigkeiten.

Begriffe für natürliche Veranlagung bei Miskawayh

Miskawayh verwendet die Begriffe *fiṭra*, *al-ḡibilla al-ūlā*, *ṭābi'*, *saḡīya* in ungefähr derselben Bedeutung, nämlich der „natürlichen Veranlagung“. Jedoch unterscheidet sich diese in Bedeutung und Etymologie:

Die Wurzel *f-ṭ-r* kommt im Koran oft im Sinne von spalten, teilen vor,²⁶² sowie in der Bedeutung von „entstehen lassen“ bzw. „zum ersten Mal erschaffen“ (z.B. *al-fāṭir* „der Schöpfer“).²⁶³ Der Passiv *fuṭira* trägt die Bedeutung „eine natürliche Disposition haben zu“ und

²⁵⁹ S. Marcotte, „Order“, 152.

²⁶⁰ S. Topkara, *Umrise*, S. 36

²⁶¹ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa'ādāt*, 106; Marcotte, „Order“, 152.

²⁶² ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ - 6:79, ähnlich auch in den Versen 14:10, 6:14, 6:79, 12:101, 19:90, 35:01, 42:5, 39:46, 42:11, 73:18;

²⁶³ ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ - 30:30

in Kombination mit der Präposition *‘alā* bedeutet *fuṭira* auch „jemandem angeboren sein“ bzw. „in jemandes Natur liegen“.²⁶⁴ Miskawayh verwendet das Wort *fiṭra* in dieser Bedeutung und daher wird es hier mit „natürliche Ausstattung“ übersetzt.²⁶⁵ Auch in Pauls Abhandlung kommt *fiṭra* einmal vor, nämlich im Zusammenhang mit den ersten Bedeutungen, die die menschliche Seele von Natur aus kennt und nicht erlernen muss.²⁶⁶

Der Begriff *al-ḡibilla al-ūlā* ist von der Wurzel *ḡ-b-l* abgeleitet mit der Bedeutung „etwas formen, gestalten, kneten, kreieren“ und *ḡabala* bedeutet in Kombination mit *‘alā* „mit einer natürlichen Veranlagung oder Neigung zu“.²⁶⁷ Im Passiv (*ḡubila ‘alā*) heißt es „to be born for, naturally disposed to, have a propensity for“. Die Begriffe *ḡibla* und *ḡibilla* (pl. *-āt*) bedeuten demnach „natural disposition, nature, temper“. Miskawayh benutzt *ḡibilla* hier in Kombination mit dem Wort *ūlā*, also etwa „die erste natürliche Disposition“ – ähnlich kommt der Begriff auch im Koran vor in Sure 26 Vers 184 – hier meint *al-ḡibilla al-awwalīn* jedoch „die früheren Generationen“.²⁶⁸

Die Wurzel *ṭ-b-* kommt im Text sehr häufig vor, meist als *aṭ-ṭabī‘a* (die Natur), aber auch im Sinne von Prägung, natürliche Veranlagung, Disposition (z.B. *ṭābi‘uhu bi-ntibā‘ al-ḥikma* – „seine Prägung mit der Natur der Weisheit“).²⁶⁹

saḡīya (*s-ḡ-w*) bezeichnet die natürliche Wesensart (eines Menschen), Naturveranlagung oder Spontanität. Mit der Präposition *‘an* bedeutet es „aus eigenem und freien Antrieb, spontan“. *Lisān al-‘Arab* gibt hierzu erklärend an „die Natur und der Charakter(zug)“ (*aṭ-ṭabī‘atu wa-l-ḥuluqu*) und als Beispiel den Satz „jener Charakter(zug) war seine Naturveranlagung (*saḡīya*)“ – also ungezwungenes, spontanes Verhalten im Gegensatz zu erlerntem, erzwungenem oder unnatürlichem (*takalluf*).²⁷⁰ Miskawayh benutzt diesen Begriff, um auszudrücken, dass ein guter Charakter dem Menschen durch Übung zur „Natur“ bzw. zu seinem „Wesen“ wird – dann fallen ihm gute Taten nicht mehr schwer, sondern sie gehen spontan und natürlich aus seinem

“(And follow thou) the constitution of Allah according to which He hath constituted mankind” [30:30] According to some commentators *fiṭra* also means religion.” s. Nadwi, *Vocabulary of Quran*, 464.

²⁶⁴ S. Wehr, *Modern Written Arabic*, 842.

²⁶⁵ “*fiṭra*: constitution / The natural constitution with which a child is created in his mothers womb. The faculty of knowing God, with which He has created mankind – whereby he is capable of accepting the religion of truth.” s. Nadwi, *Vocab of Quran*, 464.

²⁶⁶ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa‘ādāt*, 121.

²⁶⁷ „With a natural disposition or propensity for“ (s. Wehr, *Modern Written Arabic*, 133.)

²⁶⁸ ﴿وَاتَّبَعُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالْجِبَّةَ الْأُولَى﴾ - 26:184 – “*ḡibillun/ḡibillatun*: a crowd, multitude; *al-ḡibilla al-awwalīn* - 26:184: the former generations.” s. Penrice, *Dictionary and Glossary of the Koran*, 26.

²⁶⁹ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa‘ādāt*, 101.

²⁷⁰ وَالسَّجِيَّةُ: الطَّبِيعَةُ وَالْخُلُقُ. وَفِي الْحَدِيثِ: كَانَ خُلْفُهُ سَجِيَّةً أَيْ طَبِيعَةً مِنْ غَيْرِ تَكْلُفٍ. s. Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab* 14 (ḡ), 372.

Wesen hervor. In der Übersetzung von Pauls Abhandlung wird *sağīya* in derselben Bedeutung genannt.

Der Begriff *malaka* steht im Kontrast zu den vorher genannten, denn er bezeichnet eine erworbene Eigenschaft, Begabung oder ein Charaktermerkmal wie die Wurzel *m-l-k* „etwas erwerben, sich etwas aneignen“ andeutet. Daher wird es hier mit „erworbener Charakter“ übersetzt. Obwohl Miskawayh mit *sağīya* hier auch eine „erworbene Wesensart“ meint, die man durch Übung und Gewohnheit erlangt, trägt dieser Begriff stärker die Konnotation einer natürlichen, dem Menschen innewohnenden Art, während *malaka* eine von außen übernommene bezeichnet: Der durch das Studium erworbene Charakter (*malaka*) soll durch Übung in den guten Taten, in seine natürliche Wesensart (*sağīya*) übergehen.²⁷¹

Die besondere Glückseligkeit

Die zweite Art ist die besondere Glückseligkeit (*as-sa'āda al-ḥāṣṣa*), die der gelehrten Person oder dem Meister einer vortrefflichen Kunst eigen ist. Sie ist spezifischer als die erste Art und baut auf dieser auf. Jene spezifische Glückseligkeit basiert auf der jeweiligen Kunst (*ṣinā'a*) einer Person, sowie auf der Art, wie diese ausgeführt wird (also durch Anschauung (*ra'y*), Überlegung (*rawīya*) oder Unterscheidung (*tamyīz*)). Somit unterscheidet sich die Glückseligkeit des Wissenschaftlers von der des Schriftstellers und des Gelehrten in den Gegenständen, mit denen sie sich beschäftigen, jedoch sind sie gleich in ihrer Anordnung (*tartīb*).²⁷²

Diese besondere Glückseligkeit kann aber nur erlangt werden, wenn der Mensch bereits die allgemeine Glückseligkeit erreicht hat - in einem Beispiel erklärt Miskawayh dieses Prinzip anhand eines Arztes: Wenn er als Arzt etwas Gutes tat und etwas Schlechtes als Mensch, so wird seine gute Tat als Arzt durch die schlechte als Mensch (teilweise oder vollständig) ungültig gemacht. Besondere Glückseligkeit entspricht also immer dem Verhältnis zwischen den allgemein menschlichen Taten und jenen, die ein Individuum seiner speziellen Kunst oder Wissenschaft entsprechend verrichtet. Selbst ein hervorragender Arzt ist demnach also nicht glücklich, wenn er gleichzeitig ein schlechter Mensch ist – denn die Glückseligkeiten sind geordnet und müssen gemäß dieser Ordnung erlangt werden.

Die jenen Glückseligkeiten gegenüberstehenden Klassen des Elends (*ṣaqā'*) lässt Miskawayh hier aus, denn „sie werden durch ihr Entgegengesetztes gekannt, wie in den Büchern der

²⁷¹ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa'ādāt*, 115.

²⁷² S. Marcotte, „Order“, 153.

Logik²⁷³ klar wurde. Denn das Wissen um die Gegensätze (passiert) zusammen, auf einmal.“ Diese Idee geht wahrscheinlich ursprünglich auf Aristoteles zurück, der Entgegengesetztes für Relatives hält, wodurch die Kenntnis des einen durch die des anderen bedingt ist. Bei Galen ist dies jedoch noch deutlicher formuliert: Entgegengesetzte sind die beiden innerhalb einer Gattung am weitesten Entfernten. In dieser eindeutigen Formulierung findet sich der oben angeführte Gedanke aber vor allem in den galenischen *ḡawāmi*‘, also der arabischen Version der *Summaria Alexandrinorum*,²⁷⁴ wo es heißt, dass „die Gesundheit und die Krankheit Gegensätze innerhalb einer Gattung sind und da das Wissen der Gegensätze eines ist, muss das Wissen der Gesundheit und Krankheit auch eines sein“.²⁷⁵

Anschließend erläutert Miskawayh auch, welche Aufgabe den Herrschenden zukommt: Die Besitzer der göttlichen Politiken (*aṣḥāb as-sīyāsāt al-ilāhīya*) und ihre Stellvertreter (*w-an-nā’ibīn ‘anhum*) sollen die Menschen zu den ihnen jeweils besonderen Glückseligkeiten, die ihnen auf ihrer Rangstufe entsprechen, hinführen. Damit scheint sich Miskawayh auf die Propheten und weltlichen Herrscher zu beziehen: Wie in al-Fārābīs idealem Staat ist der Herrscher ein Philosoph und von Gott inspirierter Prophet, der durch seine intellektuellen und pädagogischen Fähigkeiten die Menschen dazu bringt, die religiösen Vorschriften zu befolgen und gut zu handeln.²⁷⁶ Diese Idee ist von Platons Vorstellung eines Philosophen-Herrschers inspiriert, wo der beste Herrscher auch Philosoph ist, beziehungsweise der Philosoph sich bereit erklären muss, die schwere Bürde des Herrschers zu übernehmen.

Zwar ist die höchste Glückseligkeit, wie Miskawayh im Folgenden ausführt, nur durch die Beherrschung aller Teile der Philosophie erreichbar - aber nachdem dieser Weg nicht allen offensteht, muss es zahlreiche, verschiedene Glückseligkeiten geben. Ansonsten wäre die Existenz aller Menschen, die nicht Philosophen sind, vergebens und sie hätten keine Vollkommenheit. Sie wären dann Elende, was im Widerspruch zur Position der Weisen steht und dazu, was der Intellekt bezeugt.

²⁷³ Bei Suyūṭī steht an dieser Stelle nur „*fi l-mantiq*“ – vielleicht ist also gemeint, dass dies durch logisches Schlussfolgern klar wird.

²⁷⁴ In der philosophischen Schule von Alexandria wurden solche Zusammenfassungen von Galens Schriften angefertigt, in denen vieles viel plakativer und einfacher formuliert wurde, als von Galen selbst.

²⁷⁵ *وإذ كان الصحة والمرض ضدّين وكانت معرفة الضدين واحدة وجب من ذلك أن تكون معرفة الصحة والمرض واحدة* (Princeton, MS Garret 1075, 89a-b)

²⁷⁶ S. Daiber, „Islam and Europe“, 297, 300, 303.

Horizontal und vertikal angeordnete Künste

Die Erläuterung der äußersten Glückseligkeit wird hier²⁷⁷ auf später verschoben. Stattdessen erklärt Miskawayh, dass es jene Künste gibt, die „vertikal angeordnet sind“ (oder in der Tiefe /untereinander: *‘umqan*) und jene, die „horizontal angeordnet sind“ (oder in der Ebene /nebeneinander: *‘arḍan*).

Jene, die vertikal angeordnet sind, sind aufeinander aufbauend, wie etwa die Kunst der Herstellung von Sätteln, die der Reitkunst, dann der Kriegskunst usw. untergeordnet ist. Die horizontal angeordneten jedoch sind voneinander unabhängig erlernbar wie z.B. das Tischlerhandwerk und die Weberei.

Der Unterschied zwischen den Menschen in Bezug auf ihre Ziele und dem, wofür sie die Glückseligkeit halten

Am Anfang des vorhergehenden Abschnittes erklärte Miskawayh, dass er hiermit demonstrieren will, dass keine der besonderen Glückseligkeiten die Vollkommenheit oder das Ziel ist:

Er erklärt, dass die Weisen fanden, dass diejenigen, die eine horizontal angeordnete Kunst beherrschen sich in ihrer Wahrnehmung der Glückseligkeit unterscheiden – manche bekennen sich zum Genuss oder zum Reichtum oder zur Ehre. Sobald der Mensch diese erlangt, und sein Genuss gesättigt wird und er noch dazu mit einem Übermaß betraut wird, wird ihm der Genuss zum Elend. Außerdem ändert er seine Ansicht je nach äußeren Umständen – wenn ein Reicher krank ist, ist seine Glückseligkeit die Gesundheit, wenn ein Gesunder erniedrigt wird, ist seine Glückseligkeit die Ehre. In Wirklichkeit aber ist die Glückseligkeit eine beständige Sache und verändert sich nicht.²⁷⁸ Also können auch Gesundheit, Reichtum oder Ehre keine vollkommene Glückseligkeit sein. Ganz im Gegenteil: Sie können ihren Besitzer sogar ins Verderben führen.

Von den vertikal angelegten Künsten sind die höheren von ihnen vorzüglicher, denn sie werden ausschließlich aufgrund ihrer selbst und für sich gewollt. Wie im folgenden Abschnitt noch ausgeführt wird, werden jene Ziele als vollkommen betrachtet, die für sich selbst angestrebt werden, und nicht für etwas anderes – die Gesundheit platziert Miskawayh aber in beiden Kategorien.

²⁷⁷ S. 108-109 in der Edition Emāmīs.

²⁷⁸ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa‘ādāt*, 114; Marcotte, “Order”, 151.

Die Gattungen der Glückseligkeit bei Aristoteles

In diesem Abschnitt präsentiert Miskawayh eine Dreiteilung der Glückseligkeit, die er Aristoteles zuschreibt. Die Einteilung in das Gute der Seele, des Körpers und dessen, was außerhalb dieser beiden ist, wurde vor Aristoteles auch von Plato verwendet, scheint aber bereits vor diesen beiden etabliert worden zu sein.²⁷⁹

- 1) Glückseligkeit (in) der Seele ist die äußerste Glückseligkeit, denn sie wird um ihrer selbst willen gewollt.
- 2) Glückseligkeit im Körper wird für sich selbst gewollt oder für etwas Anderes (z.B. um gute Taten zu vollbringen).
- 3) Glückseligkeit außerhalb des Körpers wird gewollt, um die beiden anderen Glückseligkeiten zu erreichen.

Wie in Aristoteles' (*Nikomachischer*) *Ethik* klar wurde, sind letztere beiden mangelhaft (*nāqiṣa*), so Miskawayh. Die Glückseligkeit der Seele hingegen ist vollkommen. Die Unterscheidung zwischen dem, das in sich selbst gut ist und damit edler und dem, das wegen etwas Anderem gut ist, lässt sich auf die *Nikomachische Ethik* zurückführen, scheint aber auch in der *Magna Moralia* und in Miskawayhs *Tahdīb al-Ahlāq* auf, wenn auch nicht im Detail gleich.²⁸⁰ Die letzten beiden Glückseligkeiten können auch durch Zufall passieren, die Glückseligkeit der Seele kann aber nur durch Streben und Bemühung erlangt werden. Denn diese Glückseligkeiten folgen einer bestimmten Ordnung und man kann jene äußerste Glückseligkeit der Seele nur nach einem langen Studium und andauernder Übung erreichen.²⁸¹ Wie bei Aristoteles, manifestiert sich das Gute der Seele in Taten, die auf der Grundlage von Tugenden verrichtet werden. Glückseligkeit liegt somit in der gemeinsamen Aneignung und Anwendung von Tugenden. Die Idee, dass Glückseligkeit nicht allein in Tugend oder Vortrefflichkeit liegt, sondern auch in der Aktivität im Einklang mit dieser spiegelt eine wichtige Entwicklung in Aristoteles' ethischer Theorie wider.²⁸²

Die äußerste Glückseligkeit

Hier widmet sich Miskawayh nun schließlich dem Erlangen der äußersten Glückseligkeit: Nicht jeder erreicht sie, denn die Glückseligkeiten sind geordnet und der Mensch muss Stufe um Stufe auf dem festgelegten Weg zu ihr aufsteigen. Dazu braucht er nicht nur Bedachtheit (*hirs*), Bestrebung (*iğtihād*), gutes Urteilsvermögen (*tamyīz*) und Intelligenz (*dakā'*), sondern auch

²⁷⁹ S. Wakelnig, *Philosophy Reader*, 464.

²⁸⁰ S. Wakelnig, *Philosophy Reader*, 464.

²⁸¹ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa'ādāt*, 109.

²⁸² S. Wakelnig, *Philosophy Reader*, 464.

einen ausreichenden Lebensunterhalt und viele andere Bedingungen, die nur selten versammelt sind. Wer diese höchste Stufe erreicht hat, soll seine Nachfolger zu ihr leiten und jeder, der etwas Neues auf seinem Weg findet, soll es an die anderen Suchenden weitergeben.

Das letzte Ende, das Aristoteles zum äußersten Zweck erklärte

In diesem Abschnitt erklärt Miskawayh, dass Aristoteles als erster die äußerste Glückseligkeit zum letzten Ziel erklärte und eine Methode und Kunst zu ihrer Erlangung etablierte. Einen kürzeren Weg als den von ihm festgelegten gibt es nicht, wie Miskawayh am Ende des Kapitels zu erläutern verspricht. Da die menschliche Glückseligkeit gemäß der Urteilskraft vervollständigt wird und der Verstand Dinge richtig unterscheidet, muss der glücklichste Mensch derjenige sein, der zu ihrem Höchsten gelangt ist und all seine Bemühungen darauf ausrichtet. Davor muss er aber die darunterliegenden Rangstufen durchlaufen haben – wie vorher erläutert, kann er z.B. nicht in seiner Kunst vollkommen perfekt sein, solange seine Menschlichkeit nicht vollkommen ist. Die äußerste Glückseligkeit geschieht durch die Perfektion der Überlegung und die Vollendung der Urteilskraft. Dabei ist die beste Überlegung die, die zum besten Überlegten führt und das beste Überlegte bedarf danach keiner weiteren Überlegung und es dient niemals dazu, zu etwas Anderem zu gelangen als zu ihm, sondern wird nur um seiner selbst willen gewollt.

Die Zeichen des Erlangens der äußersten Glückseligkeit

Hier erklärt Miskawayh, woran man diese höchste Glückseligkeit erkennt: Wer zu dieser Stufe gelangt ist, ist stets lebendig, von großer Zuversicht, starker Hoffnung, ruhigen Herzens und interessiert sich nur geringfügig für weltliche Angelegenheiten. Er ähnelt den anderen Leuten nur äußerlich und erfreut sich ausschließlich an seiner Seele. Deswegen ist sein Zustand auch unveränderlich, denn die Freude und Fröhlichkeit der anderen Leute ist meistens akzidentiell, von außen und somit flüchtig. Derjenige, der aber die äußerste Glückseligkeit erreicht hat, ist Zeuge von unveränderlichen Angelegenheiten und sein "Auge" irrt nie - er nimmt also die (sinnlich wahrnehmbaren und intelligiblen) Dinge so wahr, wie sie sind. Er ist im Begriff, zu seiner zweiten, vollkommeneren Existenz überzugehen, wie jemand, der in seine Heimat zurückkehrt, und je näher er ihr kommt, desto lebendiger, ruhiger und fröhlicher wird er.

Dabei weist Miskawayh auf die Relevanz der eigenen Erfahrung hin: Im Zustand des Vertrauens ist keine Gewissheit gegeben – denn diese erfolgt nicht durch Mitteilung von außen, ohne dass die erhaltene Information selbst überprüft und bezeugt wird – und die Seele die Wahrheit (selbst) erringt. Doch wie bereits erwähnt, unterscheiden sich die Menschen auf ihren

Rangstufen: Diejenigen, die bereits weit fortgeschritten sind auf dem Weg zur äußersten Glückseligkeit sind wie jene, die selbst in die Ferne klar sehen – und jene, die noch am Anfang ihres Weges stehen, sehen die Dinge selbst aus der Nähe nur unklar, als ob sie hinter einem Vorhang wären. Das sinnliche Auge unterscheidet sich jedoch vom Intellekt (dem „geistigen Auge“) darin, dass es ermattet, je länger es etwas mustert, während das geistige dadurch stärker wird und klarer und schneller wahrnimmt.

Also muss der Mensch, wie bereits erklärt, mit seiner von Natur aus gegebenen Kraft beginnen, sich einen schönen Charakter anzueignen, bis dies seine natürliche Wesensart wird. Durch diese erste Stufe, wird der Mensch menschlicher.

Unterteilung der Zustände in drei Teile

Die Zustände der Menschen sind von zwei Sorten und werden in drei Teile unterteilt:

- 1) Akzidentien der Seele (zum Beispiel Begierde, Genuss, Wut, Freude, Barmherzigkeit, Eifersucht, Traurigkeit usw.)
- 2) Taten
- 3) Urteilstkraft durch den Verstand

Von jedem Teil gibt es zwei Sorten: Die, die weder gelobt noch getadelt werden und sie werden nicht Glückseligkeit genannt und die, die gelobt werden, wenn sie so sind wie es sein soll und getadelt werden, wenn sie dies nicht sind. Wir nennen sie Glückseligkeit, wenn sie so sind, wie sie sein sollen. Die Urteilstkraft (also die Fähigkeit zwischen Gutem und Bösem zu unterscheiden) wird getadelt, wenn sie zu schwach ist, um das zu beurteilen, was ihr dargelegt wird, bzw. man einem Irrtum erliegt. Vortreffliche Urteilstkraft ist, wenn diese stark genug ist, das zu beurteilen, was ihr dargelegt wird, oder man die Wahrheiten der Dinge erlangt und richtig liegt.

Wer zur höchsten Glückseligkeit aufsteigen will, muss also damit beginnen, lobenswerte Taten zu verrichten, dann müssen die Akzidentien seiner Seele richtig sein und schließlich die Urteilstkraft gut und korrekt. Diese drei Zustände können dem Menschen zufällig passieren, ohne seine Anstrengung, jedoch wird dies nicht als “vollständige Glückseligkeit” bezeichnet – denn diese erlangt man nur, indem man sie wählt und nach ihr strebt. Dabei muss man sie aber vollständig, zu allen Zeiten, unter allen Bedingungen und um ihrer selbst willen wählen – nicht etwa, um einen sekundären Nutzen daraus zu ziehen. Diese Zustände kann man nur unter beständigen, stabilen Bedingungen erreichen – ein solcher, vollkommener Zustand in der Urteilstkraft wird “Verstand” genannt und in den Akzidentien “Charakter” – die Taten gehen von diesen beiden aus.

(Aristoteles Werke über jene Zustände)

Bezugnehmend auf die im Vorhergehenden beschriebenen drei Zustände, führt Miskawayh nun aus, in welchen Werken Aristoteles diese festgelegt hat:

Die Urteilskraft und Kraft des Verstandes wurden im *Buch der Logik* dargelegt: Die Logik ist ein Instrument der Kunst (der Philosophie), mit welchem der in ihr geübte Mensch die verschiedenen Stufen der Überzeugungen kennt und alle Ansichten korrigieren kann.

Die Akzidentien der Seele werden in der Ethik (*ahlāq*) beschrieben, wobei Miskawayh hier wohl die *Nikomachische Ethik* des Aristoteles meint. In ihr wird klar, wie der Mensch einen schönen Charakter gewinnt und ihm dieser zu seiner natürlichen Wesensart (*hay'a saġīya*) wird. Kurz behandelt Miskawayh hier auch die Frage, warum es bestimmt möglich ist, den Charakter durch Erziehung und Gewöhnung zu verändern: Wenn dies nicht so wäre, so würde man die Jugend nicht bilden und den Menschen keine Gesetze auferlegen. Dies wird auch in *Tahdīb al-Ahlāq* ausgeführt, wo Miskawayh erklärt, dass es hierzu unter den antiken Philosophen verschiedene Ansichten gibt: Manche dachten, dass man seinen natürlichen Charakter nicht verlieren kann, andere, dass der Charakter für den Menschen weder natürlich noch unnatürlich ist - wir sind zwar von Natur aus damit ausgestattet, aber er ändert sich auch durch Erziehung.²⁸³ Auch hierbei bezieht sich Miskawayh auf Aristoteles *Buch der Ethik*.²⁸⁴

Da diese beiden – die Kraft des Verstandes und der gute Charakter - die zwei Teile der Weisheit (also der Philosophie) sind, unterteilte Aristoteles diese in die theoretische und die praktische Philosophie. Diese beiden Teile sind gleichwertig und keiner ist vorzüglicher als der Andere beim Erlangen der Glückseligkeit. Nur wer in beiden stark ist, ist der vollkommen Glückliche und der vorzügliche Weise. Wer aber nur in einem stark und im anderen schwach ist, ist entweder zu wenig entschlossen, um das theoretische Wissen in die Praxis umzusetzen – dann fehlt ihm die Übung in den Charakterzügen (*ahlāq*). Er ist wie der Arzt, der sein theoretisches Wissen nicht in die Praxis umsetzt und krank wird. Miskawayh beschreibt ihn als „von seiner Natur her ein Sklave, selbst wenn er vor dem Gesetz frei ist“ – denn er ist seinen Begierden unterworfen und wird von ihnen regiert. Wer aber die über die Ethik verfassten Bücher befolgt und die vorgeschriebenen lobenswerten Taten immer wieder wiederholt, dem werden sie zu seiner natürlichen Wesensart (*saġīya*).

²⁸³ S. Miskawayh, *Refinement*, 20-30; Jamouhi, “Educational Discourse”, 211.

²⁸⁴ S. Miskawayh, *Refinement*, 31.

Wer nur in der Praxis stark ist und in der Theorie schwach, ist ein „Gläubiger“ (*mu'min*), der den Weisen zuhört und ihre schönen Taten imitiert, obwohl er deren Richtigkeit nicht theoretisch begriffen hat. Dieser ist glückseliger als der erste: Er ist wie jener, der die Verordnung des Arztes befolgt und genest, ohne den theoretischen Grund dafür zu kennen. Er ist, so Miskawayh, von Natur aus frei, selbst wenn er vor dem Gesetz ein Sklave ist, denn er versteht es, seine Begierden gut zu unterbinden. Diejenigen, die sowohl in der Theorie, als auch in der Praxis schlecht sind, sind animalische Menschen, deren Grad an Menschlichkeit sehr gering ist - wer nicht bemüht ist, schlechte Taten zu unterlassen, der soll nach dem Gesetz bestraft werden. Der glückselige Weise ist also sowohl in der Theorie, als auch in der darauffolgenden Praxis stark und fest entschlossen und erkennt die Wahrheiten aller existierenden Dinge.

Praktische und theoretische Künste

Die Kenntnisse sind in zwei Klassen geteilt: jene, die gewusst werden, und jene, die gewusst werden und zur Handlung veranlassen.

Ebenso sind auch die Künste von zwei Arten: eine ist pures Wissen und durch sie erlangt man die Wahrheiten und sie wird für sich selbst gewählt. Die andere beschreibt den schönen Lebenswandel im Umgang mit anderen, den vortrefflichen Charakter und das Geschick in den Künsten. Innerhalb dieser beiden Klassen gibt es jenes, das um seiner selbst willen gefordert wird, und jenes, das für ersteres nützlich ist. Theoretische und praktische Künste sind gleichwertig und werden gleichermaßen korrekterweise Weisheit genannt.

Die anderen Künste, die diesen beiden dienen, werden aber nur metaphorisch Weisheit genannt. Die Weisen nennen dies Intelligenz (*kays*) und es sind jene Künste, die zu Reichtum, oder Genuss, oder Führungsmacht führen. Wer aber seine Menschlichkeit vervollkommen will und die mit der Schöpfung vorgesehene Bestimmung erfüllen, soll sein Wesen erfüllen und nach dem streben, wonach die Weisen strebten: Das Erlangen der Wahrheiten der Dinge durch den theoretischen Teil und die schönen Taten durch den praktischen Teil.

4.2. Die Stufen der Wissenschaften (*Manāzil al-'Ulūm*)

4.2.1. Autorenschaft des zweiten Teils

Es gilt als gesichert, dass sowohl Miskawayhs *Tartīb as-Sa'ādāt*, als auch al-Fārābīs *Iḥṣā al-'Ulūm*, die große textliche Ähnlichkeiten aufweisen, tatsächlich auf derselben gemeinsamen Quelle basieren, die Miskawayh allerdings getreuer als al-Fārābī übernommen und den Autor

dieser genannt hat.²⁸⁵ Wir nehmen also an, dass fast der gesamte zweite Teil der Abhandlung *Tartīb as-Sa'ādāt* eine arabische Übersetzung eines einführenden Werkes von Paul dem Perser ist, wie von Miskawayh angegeben.²⁸⁶

Die Identität Paul des Persers wurde unabhängig von Arkoun und Pines etabliert: Er war ein nestorianischer Theologe, Philosoph und Aristoteles-Kommentator, der im 6. Jahrhundert am Hof des Ḥusraw Anūšīrwān I. (531-578 AD) tätig war.²⁸⁷

4.2.2. Textüberlieferung der Abhandlung

Die Klassifikation der Wissenschaften ist von den Alexandrinischen Prolegomena für das Studium des Aristoteles abgeleitet.²⁸⁸ Dieser Tradition folgt Miskawayh: Im hier behandelten zweiten Teil der Abhandlung *Tartīb as-Sa'ādāt* präsentiert er einen Lehrplan der Philosophie, basierend auf dem aristotelischen Corpus. Das Ziel der Philosophie ist laut diesem die äußerste Glückseligkeit zu erlangen.²⁸⁹ Möglicherweise hat auch Miskawayhs besonderes Interesse an persischen literarischen Traditionen (die sich beispielsweise in seinem *Tağārib al-Umam* widerspiegeln) eine Rolle bei der Auswahl des Textes gespielt.²⁹⁰ Die Rezeption von Pauls Abhandlung durch al-Fārābī und Miskawayh führte zur Verbreitung dieses rein aristotelischen Curriculums in arabischen philosophischen Texten.²⁹¹

4.2.3. Pauls Quellen im Detail

Während der Autor der Abhandlung mit Paul dem Perser feststeht, ist die Frage, welche Quellen dieser wiederum verwendet hat, noch nicht zur Gänze beantwortet. Das präsentierte alexandrinische Curriculum zeigt einzigartige Eigenschaften auf, die laut Gutas auf einen Ursprung in den Prolegomena von Elias hindeuten, welcher jedoch nur als mittelbare und nicht als direkte Quelle für Pauls Abhandlung diente. Als direkte Quelle schlug Gutas 1983 David vor.²⁹² Perkams bestätigt diese Annahme im Grunde, erforscht aber die einzelnen Passagen und ihre möglichen Quellen im Detail: Die Abhandlung beruht demnach auf einer syrischen (Sergius von Reš'aynās Kommentar zu Aristoteles' *Kategorien*) und einer ganzen Reihe griechischen Quellen (beispielsweise Philoponus' Kommentar zu Aristoteles' *Physik*, ein Kommentar zu Aristoteles' *Analytica priora*, das David und Elias nahesteht und Boethius

²⁸⁵ S. Gutas, „Paul the Persian“, 244. Perkams, „Paul the Persian's Treatise“, 130.

²⁸⁶ S. Gutas, „Paul the Persian“, 244; Wakelnig, „Philosophical Education“, S. 111.

²⁸⁷ S. Gutas, „Paul the Persian“, 238; Pines, „Miskawayh and Paul“, 124.

²⁸⁸ S. Gutas, „Paul the Persian“, 236; Wakelnig, „Philosophical Education“, 111.

²⁸⁹ Ebd.

²⁹⁰ S. Pines, „Miskawayh and Paul“, 122.

²⁹¹ S. Perkams, „Paul the Persian's Treatise“, 134.

²⁹² S. Gutas, „Paul the Persian“, 244-245.

Empfehlung der Logik). Vermutlich hat Paul diese Quellen auf Griechisch gelesen und eine Zeit lang in einem griechischen Kontext, vielleicht in Alexandrien, gelebt und studiert.²⁹³

Miskawayh dürfte Pauls ganze Abhandlung überliefert haben – sein Zitat von Pauls Abhandlung ist die vollständigste erhaltene, bisher bekannte Version dieses Textes. Auch scheint Miskawayh diese sehr wörtlich und unverändert übernommen zu haben, im Gegensatz zu al-Fārābī. Die Frage, ob Paul die Abhandlung auf Syrisch oder Pahlavi verfasst hat, kann nicht mit Sicherheit beantwortet werden. Da Paul nestorianischer Christ war, scheint naheliegend, dass er auf Syrisch schrieb, andererseits schrieb er an den persischen König Ḥusraw Anūšīrwān, also könnte er genauso gut auf Pahlavi geschrieben haben.²⁹⁴ Aufgrund der großen lexikalischen Ähnlichkeiten mit dem auf Syrisch verfassten Kommentar von Sergius von Rešʿaynā zu den *Kategorien* schlug Perkams vor, dass Pauls Abhandlung zum Teil aus einer neu-angeordneten Version von Sergius Text bestehe, was für ein syrisches Original sprechen würde.²⁹⁵ Eine Zwischenversion auf Pahlavi wäre aber ebenso denkbar.²⁹⁶

4.2.4. Originalität von Pauls Abhandlung

Obwohl Gutas und Perkams bereits eine Reihe von Quellentexten identifizieren konnten, ist Pauls Abhandlung kein reines Konglomerat an Zitaten: Insbesondere für die ausführliche Erklärung der fünf Arten von Syllogismen, sowie die Idee, dass es sich bei Poesie um Syllogismen handelt, deren Prämissen auf Imagination beruhen, lassen sich bisher keine eindeutigen griechischen Quellen finden - diese stammen höchstwahrscheinlich von Paul selbst. Außerdem arrangierte er das verwendete Material auf ganz besondere Art und führte eine konsequent binäre Einteilung der Wissenschaften ein.²⁹⁷ Bemerkenswert ist auch der Stellenwert, den Paul der Syllogistik in seiner Abhandlung zuschreibt: Auf 6 von 9 Seiten in der Edition Emāmīs (118-124) widmet sich Paul der Notwendigkeit der Logik, der Erklärung der Syllogismen und schließlich in zwei verschiedenen Aufzählungen den Werken, die Aristoteles über sie verfasst hat. Mit der Erklärung der Ziele aller Schriften von Aristoteles erfüllt Paul außerdem ein nicht eingelöstes Versprechen von Sergius²⁹⁸ und gibt damit den ersten Entwurf eines rein aristotelischen Curriculums der Philosophie in der Spätantike.²⁹⁹

²⁹³ S. Perkams, “Paul the Persian's Treatise“, 144.

²⁹⁴ Ebd. 131.

²⁹⁵ Ebd. 135.

²⁹⁶ Ebd. 135.

²⁹⁷ Ebd. 129.

²⁹⁸ S. Perkams, “Paul the Persian's Treatise“, 135.

²⁹⁹ Ebd. 129.

Durch Pauls Abhandlung wurde somit Textmaterial der spätantiken Prolegomena ins Arabische übertragen und weiterentwickelt.³⁰⁰

4.2.5. Übersetzer der arabischen Version

Die Tatsache, dass Miskawayh das Wort „*islām*“ in „*mutakallimū l-islām*“ beibehält³⁰¹ spricht dafür, dass diese Einfügung nicht von ihm ist, sondern vom Übersetzer: Wäre Miskawayh der Autor dieser Stelle, hätte „*mutakallimūn*“ ausgereicht. Außerdem ist dieser Ausdruck ein Hinweis darauf, dass Miskawayh den Text sehr wortgetreu übernommen hat, während al-Fārābī beispielsweise ihn durch „*qawm*“ ersetzt. Wie Gutas bemerkte, zeigt diese Stelle auch einen gewissen Vorbehalt gegenüber jenen „*mutakallimū l-islām*“, was wahrscheinlich auch der Grund für die Anpassung bei al-Fārābī ist. Dieser Ausdruck kann aber einen Hinweis auf die Identität des Übersetzers geben. Zusammen mit anderen Faktoren³⁰² deutet diese polemische Anspielung auf einen christlichen Gelehrten der Bagdader Aristoteliker hin, nämlich Abū Bišr Mattā b. Yūnus (gest. 328/940). Er war der Leiter der Schule der Bagdader Aristoteliker und Lehrer von al-Fārābī und Yaḥyā ibn ‘Adī.³⁰³ Auch der Begriff „*an-naql al-qadīm*“ („die alte Übersetzung“, hier die der *Analytica Priora* und *A. Posteriora*)³⁰⁴ war einer der philologischen technischen Termini, der von den Gelehrten des 10.-11. Jahrhunderts der philosophischen Schule Bagdads benutzt wurden, um auf Übersetzungen zu verweisen, die vor der Zeit Ḥunayn ibn Ishāq gefertigt wurden.³⁰⁵ Da die Abhandlung al-Fārābī zugänglich war, der 950 starb, muss der Übersetzer eines der frühesten Mitglieder dieser Schule gewesen sein. Die Übersetzung fällt also etwa in die erste Hälfte des 4./10. Jahrhunderts.³⁰⁶

4.2.6. Inhaltliche Analyse der Abschnitte und mögliche Quellen

Die Anordnung dieser beiden Künste, wie Aristoteles sie festlegte und so, wie Paul es in seinem Schreiben an Anūšīrwān erwähnte

Aristoteles war der erste, der die Teile der Philosophie ordnete und eine Methode festlegte, wie sie zu studieren sind. Seine Rolle wird hier mit der eines Heilers verglichen: Indem er die verstreuten Wissenschaften „sammelte“ und richtig anordnete, erstellte er eine komplette Anleitung, mit welcher die Seelen von der Ignoranz geheilt werden können.³⁰⁷ Das Konzept einer geistigen Medizin, die die Seele von Krankheiten heilt, genauso wie der Körper durch

³⁰⁰ S. Wakelnig, „Philosophical Education“, 122.

³⁰¹ S. Abschnitt (Die fünf logischen Bücher) Erklärung der Etymologie des Wortes *sūfīstā’ī*.

³⁰² S. Gutas, „Paul the Persian“, 253, 254.

³⁰³ S. Wakelnig, „Philosophical Education“, 111.

³⁰⁴ S. Abschnitt (Aristoteles logische Werke).

³⁰⁵ S. Gutas, „Paul the Persian“, 252.

³⁰⁶ Ebd. 253.

³⁰⁷ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa’ādāt*, 117; Gutas, „Paul the Persian“, 233.

physikalische Medizin von Krankheiten geheilt wird, ist ein wichtiger Teil der Ethik Miskawayhs: In *Tahdīb al-Ahlāq* widmet er ein ganzes Kapitel der Gesundheit der Seele und wie diese erhalten und zurück gewonnen wird.³⁰⁸ Das Zitat der Abhandlung von Paul dem Perser beginnt, nach den Worten „er sagte“ (*fa- 'innahu qāla*), mit:

„Vor diesem Weisen waren die Teile der Philosophie (al-ḥikam) verstreut, wie die übrigen nützlichen Dinge, die Gott der Erhabene schuf und mit deren Nutzung er die Natur der Menschen (ḡibillat an-nās) und die Kraft (quwwa), die er ihnen dazu gab, betraute; wie die Heilmittel, die es verstreut am Land und in den Bergen gibt - und aus denen, wenn sie gesammelt und vereint³⁰⁹ werden, ein nützliches Heilmittel entsteht. Ebenso sammelte Aristoteles, was von den Teilen der Philosophie verstreut war und vereinte jeden Teil mit dem ihm entsprechenden (ṣaklihi)³¹⁰ und setzte ihn an seinen Platz und leitete aus ihm eine vollständige Heilung ab, durch die³¹¹ die Seelen von den Krankheiten der Ignoranz geheilt werden.“

Perkams bestimmt hier als textliche Quelle Sergius von Reš'aynās langen Kommentar zu den *Kategorien* an Theodorus.³¹² Darin erklärt Sergius, dass Aristoteles alleine, wie ein weiser Arzt, die Teile der Philosophie sammelte, um die Seelen von den Krankheiten der Ignoranz zu heilen. Anschließend vergleicht er die Philosophie mit dem Bauen einer Statue, bei der die einzelnen Teile zum Gesamtbild zusammengefügt werden:

*„In the same way that those who make a statue forge each single one of the parts of the image itself, for itself and by itself, and then put them together one after another, as the order of the workmanship demands, to a complete statue...“.*³¹³

Pines hatte vorgeschlagen, dass das Motiv des „Sammlers der verstreuten Wissenschaften“ von der Literatur um die sassanidischen Könige und ihre Sammlung und Zusammenführung der Teile des Avesta inspiriert ist, die durch die Invasion Alexanders verstreut worden waren. Eine Passage im *Denkard* (einem Kompendium zoroastrischer Glaubenssätze und Bräuche aus dem 10. Jahrhundert) erinnert an das oben angeführte Zitat:

³⁰⁸ S. Zurayq, *Refinement*, 157.

³⁰⁹ Hier folge ich Suyūṭī und lese: „*wa idā ḡummi 'at wa-ullifat*“.

³¹⁰ Arkoun hat hier übersetzt: „*il en a harmonisé les parties en mettant chaque chose à la place qui lui convient*“.

³¹¹ Weder Suyūṭī „*ṣifā 'an tāmmān tudāwī an-nufūs*“, noch Emāmī „*bihā*“ erscheinen mir hier korrekt, daher lese ich „*tudāwī bihi an-nufūs*“.

³¹² S. Perkams, „Paul the Persian's Treatise“, 134.

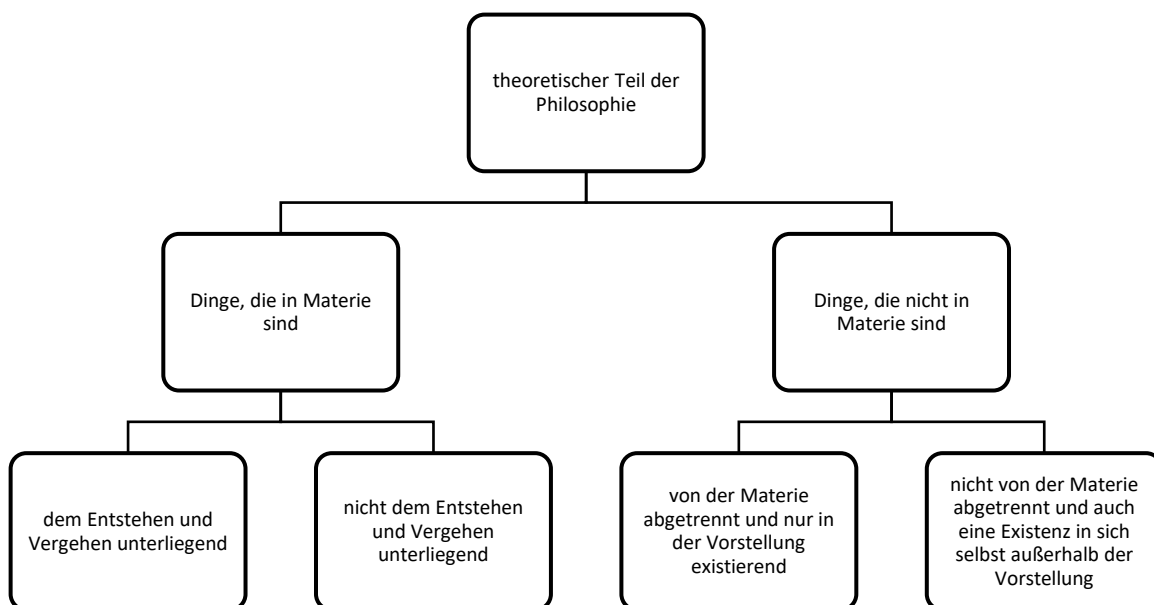
³¹³ Ebd. 134.

„The King of Kings, Šāpuhr (Šāpur, Sapor I), son of Artaxšaer, further collected those writings from the Religion which were dispersed throughout India, the Byzantine Empire and other lands and which treated of medicine, astronomy, movement, time, space, substance, creation, [...]“³¹⁴

Falls dies Pauls Inspiration gewesen sein sollte, könnte seine Intention damit gewesen sein, für Ḥusrāw Anušīrwān eine Parallele zwischen seinen Vorgängern und Aristoteles zu zeichnen.³¹⁵

(Einteilung der theoretischen Wissenschaften)

Pauls Abhandlung präsentiert eine strikt binäre Klassifikation der Philosophie: Während die übliche aristotelische Einteilung eine Dreiteilung der theoretischen Philosophie vorsieht (Physik, Mathematik, Metaphysik), nimmt Paul diese in zwei Schritten vor. Er unterteilt die theoretische Philosophie zunächst in zwei Teile: jenes, das materielle Dinge betrifft (Physik) und jenes, das immaterielle Dinge betrifft. Letzteres teilt er dann wieder in jene, die in sich selbst existieren³¹⁶ und jene, die von Materie abgetrennt sind und nur in der Vorstellung existieren³¹⁷.



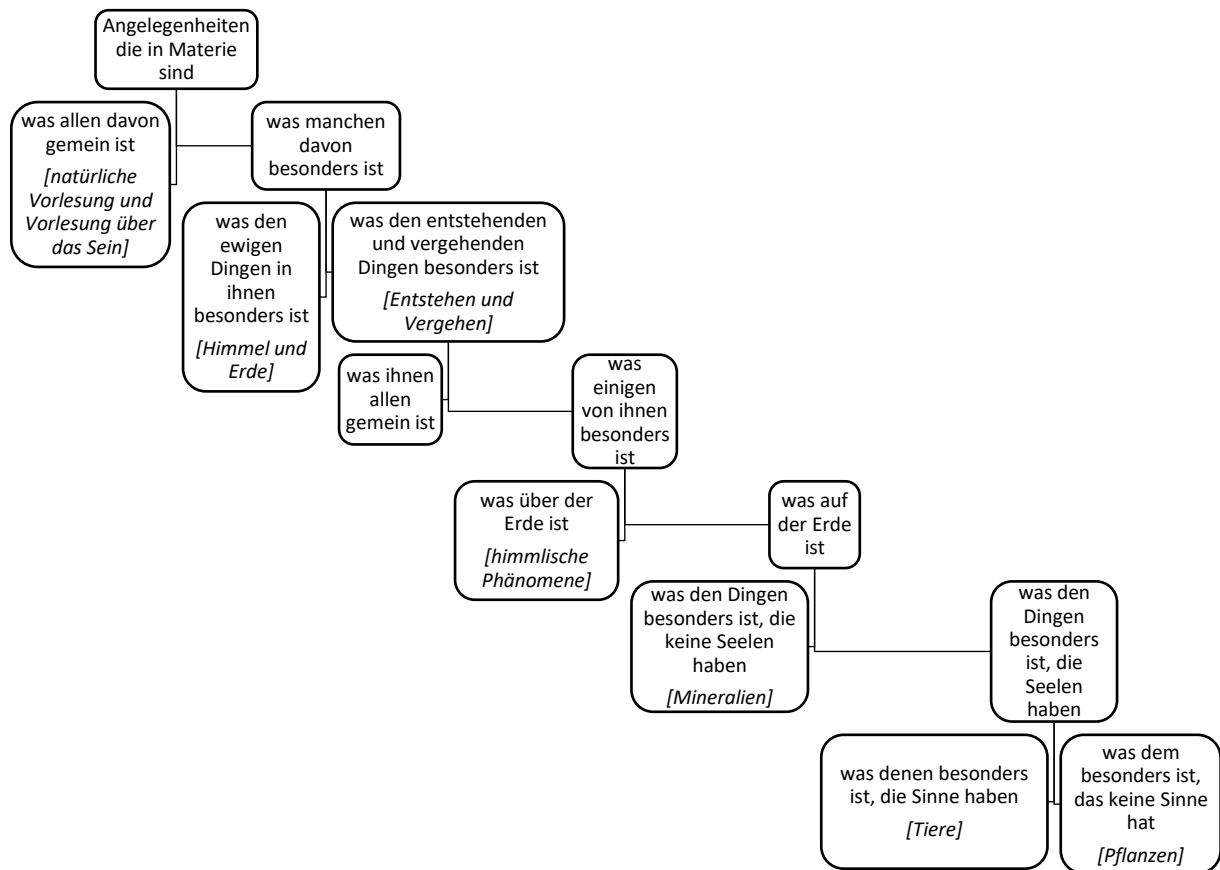
Dann geht er dazu über, jene Dinge, die in Materie sind genauer zu unterteilen:

³¹⁴ S. Pines, "Miskawayh and Paul", 126.

³¹⁵ Ebd. 127.

³¹⁶ Laut Gutas handelt es sich hierbei um die Metaphysik (s. Gutas, „Paul the Persian“, 263); laut Wakelnig ist hiermit Seelisches gemeint (s. Wakelnig, „Philosophical Education“, 124-125.)

³¹⁷ Laut Gutas handelt es sich hierbei um die Mathematik (s. Gutas, „Paul the Persian“, 263); laut Wakelnig ist hiermit Metaphysik gemeint, im Sinn von Konzepten, wie in der Metaphysik das Sein als Konzept behandelt wird – nur in der Vorstellung (s. Wakelnig, „Philosophical Education“, 124-125.)



Diese Einteilung der theoretischen Wissenschaften in vier (bzw. zwei mal zwei) Wissenschaften weicht von den griechischen Quellen ab.³¹⁸ Paul führt hier eine konsequent binäre Einteilung der Wissenschaften ein, die laut Perkams von der Ost-Syrischen Tradition beeinflusst ist. Eine ähnliche binäre Einteilung kann in *Ursache für die Gründung von Schulen* von Barḥaḍbšabbā gefunden werden, das in der Schule von Nisibis verwendet wurde. Perkams hält es für naheliegend, dass es eine Verbindung zwischen diesen beiden Texten gibt, allerdings ist nicht geklärt, welcher Art diese ist.³¹⁹

Nicht nur von den griechischen Quellen weicht diese Einteilung ab, sondern auch von Pauls eigenem *Handbuch der Logik*, in dem er eine dreiteilige Einteilung präsentiert. Gutas argumentierte, dass diese zweigliedrige Einteilung den Prolegomena zur Philosophie des Aristoteles besonders ist, während die dreigliedrige in den Prolegomena zur Philosophie allgemein verwendet wurde.³²⁰ Wie Wakelnig bemerkte, schreibt Miskawayh die binäre Einteilung ausdrücklich Aristoteles zu.³²¹ Eine ähnliche binäre Einteilung findet sich auch in der Schrift *Ḥudūd al-Manṭiq* des ostsyrischen Gelehrten Ibn Bahrīz, der zwei Wissenschaften

³¹⁸ S. Perkams, "Paul the Persian's Treatise", 136.

³¹⁹ Ebd. 136.

³²⁰ S. Gutas, "Paul the Persian", 240.

³²¹ S. Miskawayh, *Tartīb as-Sa'ādāt*, 117.

den materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Dingen zuordnet und eine den immateriellen und nicht sinnlich wahrnehmbaren.³²²

Aristoteles und der Wunsch eines Mittels, um Gewissheit zu erlangen: Die Kunst der Logik

Der darauffolgende Abschnitt befasst sich mit der Logik und den Rangstufen der Überzeugungen. Paul erklärt darin, dass Aristoteles diese geordnet hat und eine Kunst und Gesetze für sie festgelegt, die dem Menschen dabei helfen, den Weg zum Korrekten (*ṣawāb*) zu finden. Solange der Mensch nicht die Logik beherrscht, kann er nicht davor sicher sein, dass seine Ansichten falsch sind. Er kann nicht überprüfen, ob er einer Täuschung erliegt oder auf dem richtigen Weg ist – und selbst wenn er auf dem richtigen Weg ist, kann er sich dessen nie gewiss sein, solange er nicht seine Ansichten mit Hilfe der Logik geprüft und bestätigt hat. Er ist daher „stets entweder im Irrtum oder in Zweifel und Verwirrung.“ Wer aber die Gesetze der Logik kennt und beherrscht, kann nicht nur seine eigenen Ansichten korrigieren, sondern auch die der Anderen und zu wahrer Gewissheit (*yaqīn*) gelangen.

Perkams stellt hier eine Ähnlichkeit mit Boethius *Zweitem Kommentar zur Eisagoge* fest. Da Paul und Boethius aber nicht in direktem Kontakt gestanden haben können und geographisch und sprachlich weit voneinander entfernt waren, könnten sich beide auf dieselbe, wahrscheinlich griechische Quelle bezogen haben. Diese Frage kann zur Zeit jedoch nicht beantwortet werden.³²³

Analogie zwischen der Grammatik, der Metrik und der Logik

Anschließend wird die Logik zuerst mit der Metrik verglichen - wie es richtige und falsche Versmaße gibt, so gibt es auch richtige und falsche Syllogismen, und nur jene, die die Gesetze der jeweiligen Kunst beherrschen, erkennen diese richtig – und anschließend mit der Grammatik. Auch wenn die Grammatik sich vordergründig mit der richtigen Anordnung der Worte beschäftigt, so interessiert sie sich doch auch für ihre Bedeutung, um deren Deklination zu bestimmen. Ebenso die Logik, denn obwohl sie sich vordergründig mit der Bedeutung beschäftigt, interessiert sie sich doch auch für die Worte, um diese korrekt wiederzugeben. Der Grammatiker beschäftigt sich also essentiell mit den Worten und akzidentiell mit den Bedeutungen, beim Logiker ist es umgekehrt.

Für diesen Abschnitt konnte Perkams keine griechische Quelle identifizieren. Boethius erläutert jedoch im *Kommentar zur Eisagoge* Ähnlichkeiten zwischen Logik auf der einen Seite und

³²² S. Wakelnig, „Philosophical Education“, 123-125.

³²³ S. Perkams, „Paul the Persian Treatise“, 137.

Grammatik und Rhetorik auf der anderen Seite. Möglicherweise hat Paul die Rhetorik durch die Metrik ersetzt, die er später als Teil der Logik behandelt.³²⁴

Der Vergleich zwischen Grammatik und Logik ist ein bekanntes Motiv, das auch zu Miskawayhs Zeit Stoff für angeregte Diskussionen lieferte: Obwohl die genuin arabischen Künste wie Poesie, Grammatik und Metrik eine große Rolle spielten und hohes Ansehen genossen, wurde die Logik doch in der Regel als ihnen überlegen betrachtet, da sie universell gültig ist. Während Grammatik die Regeln für korrekte Sprache einer Nation aufstellt, reguliert die Logik vernünftige Rede für die gesamte Menschheit.³²⁵

(Notwendigkeit der Logik)

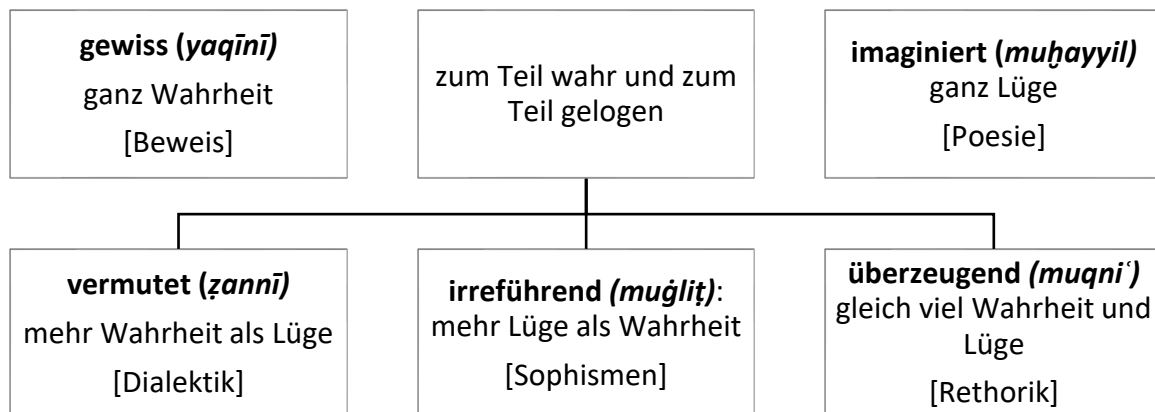
Wer also die Kunst der Logik nicht beherrscht ist weder fähig, die Ansichten seiner Vorgänger zu überprüfen, noch sie nachzuvollziehen und die Ansichten, die er für richtig befunden hatte, können ihm später falsch erscheinen, ohne dass er ihren Fehler genau bestimmen kann. Wer eine falsche Überzeugung hat, kann diese nur schwer korrigieren. In jedem Fall ist er aber nicht frei von Zweifeln und Unklarheiten, solange er die Logik nicht vollständig beherrscht und feststellen kann, worin er sich geirrt hat, oder warum seine Ansicht korrekt ist. Wir müssen uns essentiell mit der Korrektur der Bedeutungen in unseren Seelen beschäftigen und akzidentiell damit, die Bedeutungen der Worte zu korrigieren, damit wir nicht andere in die Irre führen durch unsere eigenen inkorrekten Ansichten. Diese beiden stellen die Kunst der Logik dar.

(Die Arten der Syllogismen)

Dann erklärt Paul, dass Aristoteles neben den Wissenschaften auch die verschiedenen Klassen der überzeugenden Argumente ordnete und damit festlegte, wie man durch Logik zwischen richtigen und falschen Ansichten unterscheidet. Er führt daraufhin eine Dreiteilung der Syllogismen (*qiyāsāt*) und Aussagen (*aqāwīl*) an: Jene, die ganz wahr und gewiss sind – jene die ganz gelogen und zweifelhaft sind – und jene, die zum Teil wahr und zum Teil gelogen sind. Die letzte Art unterteilt er wiederum in drei Teile: Jene, die mehr wahr als gelogen sind – jene, die mehr gelogen als wahr sind – und jene, die genau gleich wahr wie gelogen sind. Damit gibt es fünf Arten von Syllogismen:

³²⁴ Ebd. 139.

³²⁵ S. Kraemer, *Humanism*, 10.



(Die fünf logischen Bücher)

Aristoteles verfasste über jede dieser Arten von Syllogismen ein Buch.

- 1) Der gewisse Syllogismus wird von dem Wesen und der Substanz der Dinge genommen, ebenso die Prämissen, aus denen der Syllogismus besteht, und so weiter – bis man schließlich bei jenem Wissen angelangt, mit dem die menschliche Seele von Natur aus ausgestattet ist (*bi-l-fiṭra*). Daher kann man, wenn man Aristoteles' Methode korrekt folgt, durch diesen Syllogismus auch ausschließlich zu der Substanz des gesuchten Dinges gelangen. Also nannte Aristoteles es *Buch des Beweises* (*Kitāb al-Burhān*).
- 2) Der imaginierte Syllogismus, der ganz Lüge ist, basiert nur auf Vorstellung: Er ist die Vorstellung, dass eine Sache eine „*eine bestimmte Form hat, aber tatsächlich hat sie diese nicht*“. Hier bringt Paul einen Vergleich zwischen der Seele und dem Auge, wie schon Miskawayh im ersten Teil - wer etwas falsch sieht (oder versteht), zieht daraus falsche Schlüsse und handelt falsch. Der Vergleich zwischen dem sinnlichen und geistigen Auge ist ein häufiges Motiv in der philosophischen Literatur. Hier vermischt Paul diesen mit der Idee von falschen Vorstellungen, die einen zu falschen Taten leiten. Außerdem wird der poetische Syllogismus als „ganz gelogen“ bezeichnet und steht damit im starken Kontrast zum beweisenden Syllogismus, der als der „edelste“ gekennzeichnet wird. Wie Perkams bemerkte, ist die Beschreibung der Poesie in Pauls

Abhandlung wenig aristotelisch und es ist unwahrscheinlich, dass Paul Zugang zu Aristoteles *Poesie* hatte.³²⁶

- 3) Der Syllogismus, der mehr Wahrheit ist als Lüge, besteht aus Prämissen, die von bekannten, verbreiteten Dingen genommen werden und nicht vom Wesen des Gesuchten. Dadurch kann man eine starke Vermutung erzeugen, aber keine Gewissheit. Aristoteles nannte es *Buch der Dialektik* (*Kitāb al-Ġadal*).
- 4) Der Syllogismus, der mehr Lüge als Wahrheit ist, führt in die Irre, indem er eine falsche Wirklichkeit vortäuscht. Aristoteles erklärte die Arten dieser Sophismen (*aġālīṭ*) und nannte es *Buch der sophistischen Kunst* (*aṣ-ṣināʿa as-sūfīṣṭāʾīya*). Auf diese Erklärung folgt eine Anmerkung des arabischen Übersetzers zur Etymologie des Wortes *sūfīṣṭāʾī*.
- 5) Mit dem Syllogismus, der gleich viel Lüge wie Wahrheit ist, versucht man mit einer beliebigen Ansicht zu überzeugen - die Überzeugungskraft hängt dann von seiner rhetorischen Stärke ab. Er nannte es *Buch der Rhetorik*.

Die Liste der fünf Syllogismen ist Davids Kommentar zur *Analytik I* und Elias Fragment desselben ähnlich.³²⁷ Paul präsentiert diese als die „fünf logischen Bücher“. Diese Einteilung scheint von Paul zu stammen: In der syrischen Tradition waren zwei Sammlungen der logischen Schriften Aristoteles’ vorherrschend, die als das kurze und das lange Organon bezeichnet werden: Erstens, die „vier Bücher der Logik“ (die *Isagoge*, *Kategorien*, *De Interpretatione* und Teile der *Analytik I*) und zweitens die „neun Bücher der Logik“ (die vorigen vier und der Rest der *Analytik I*, *Analytik II*, *Topik*, *Sophistische Widerlegungen*, *Rhetorik* und *Poetik*).³²⁸ Pauls „fünf logische Bücher“ entsprechen keiner dieser Konstellationen und weichen damit von der syrischen Tradition ab. Auch die von späteren Peripatetikern zusammengestellte Sammlung der aristotelischen Logik, das sechsteilige Organon³²⁹ aus *Kategorien* – *De Interpretatione* – *Analytica I* – *Analytica II* – *Topik* und *Sophistischen Widerlegungen* weicht von Pauls Einteilung ab.

³²⁶ S. Perkams, „Paul the Persian’s Treatise“, 141.

³²⁷ S. Perkams, „Paul the Persian’s Treatise“, 139.

³²⁸ S. Vagelpohl, „Prior Analytics“, 139.

³²⁹ Die Bezeichnung *Organon* deutet darauf hin, dass jene Peripatetiker die Logik als ein Instrument der Philosophie (und nicht als einen Teil dieser) ansahen. (S. <https://plato.stanford.edu/entries/logic-ancient/>, 18.03.2021 – 17:20) Aristoteles selbst hat diesen Begriff jedoch nicht verwendet, noch einen Hinweis darauf gegeben, dass diese Werke irgendeine Art von Einheit darstellen. Allerdings behandelt Aristoteles die beiden *Analytiken* als ein Werk, und die *Sophistischen Widerlegungen* sind ein Nachwort zu der *Topik*. Auch bestehen zwischen *Topik* und den *Analytiken* viele Querverweise. (S. <https://plato.stanford.edu/entries/aristotle-logic/#AriLogWorOrg>, 18.03.2021 – 17:40)

Poesie als Syllogismus, der auf Imagination beruht

Dieser Abschnitt ist historisch relevant, da er diese Einteilung der fünf Syllogismen an al-Fārābī übermitteln und die Idee, dass poetische Syllogismen auf Imagination beruhen, einführt.³³⁰ Laut Black sind *Tartīb as-Sa‘ādāt* und al-Fārābīs *Iḥṣā al-‘Ulūm* die ersten Texte, die auf die epistemologische Schwäche von poetischen Syllogismen hindeuten, mit dem Argument, dass deren Prämissen auf Imagination beruhen.³³¹ Dieser Gedanke findet sich nicht in griechischen Quellen, ist jedoch in arabischen Texten weit verbreitet.³³²

Die Verknüpfung von Poesie mit Imagination kommt in zwei Passagen in Pauls Abhandlung vor. Für die erste ist eine griechische Quelle unwahrscheinlich – für die zweite aber lässt sich eine Nähe zu David/Elias feststellen, wo es heißt, dass poetische Syllogismen auf komplett falschen und fiktiven Prämissen beruhen.³³³

(Aristoteles’ logische Werke)

Paul beschreibt hier, wie der Syllogismus zusammengesetzt wird, nämlich aus zumindest zweimal zwei Wörtern und zweimal zwei Intelligiblen – somit teilt sich die Logik in acht Teile auf, wenn man den Syllogismus analysiert (*tahlīl*).

Wenn man einen Syllogismus zusammensetzt (*tarkīb*), beginnt man mit den einzelnen Wörtern - diese werden nach Aristoteles in zehn Kategorien eingeteilt (*Categoriae*) – dann werden aus diesen Worten Prämissen gebildet (*De Interpretatione*) – aus diesen wird schließlich ein Syllogismus geformt. Mit dem grundlegenden Aufbau von Syllogismen beschäftigt Aristoteles sich in der *ersten Analytik* (*Analytica Priora*).³³⁴

Nun kommt – zwingend an vierter Stelle, wie Paul betont – das *Buch des Beweises*, also die *zweite Analytik* (*Analytica Posteriora*): Es ist das „edelste“ (*ašraf*) dieser Bücher und das primäre Ziel, denn darin lehrt Aristoteles die Gesetze des Syllogismus, der immer zu wahren und gewissen Ergebnissen führt. Das Konzept, dass die *Analytica Posteriora* das beste Buch ist, stammt laut Gutas von Elias (in der Überlieferung von David), die Bezeichnung „*ašraf*“ (das Edelste) dürfte aber von Paul stammen.³³⁵

An fünfter Stelle kommt das *Buch der Dialektik* (*Topica*) – darin erklärt er die Gesetze der vermuteten Syllogismen, die von verbreiteten, bekannten Dingen genommen sind; danach *Die*

³³⁰ S. Perkams, “Paul the Persian’s Treatise“, 139.

³³¹ S. Perkams, “Paul the Persian’s Treatise“, 130.

³³² S. Perkams, “Paul the Persians Treatise“, 130.

³³³ Ebd. 140.

³³⁴ S. Vagelpohl, “Prior Analytics“, 134.

³³⁵ S. Gutas, “Paul the Persian“, 246.

Sophistischen Widerlegungen (De sophisticis elenchis) und wie man sich vor diesen "entstellten Wahrheiten" in Acht nimmt. Dann die *Rhetorik (Rhetorica)*, in der Aristoteles die Gesetze der überzeugenden Rede festlegte und schließlich die *Poesie (Poetica)*, deren Kunst auf Imagination basiert.

Diese Aufzählung der logischen Werke Aristoteles', beinhaltet das sechsteilige Organon und zusätzlich die *Poesie* und *Rhetorik* (wie es die spätantiken Kommentatoren vertraten)³³⁶ – wobei Paul zu diesen letzten beiden nicht viel sagt. Die Doktrin, dass es fünf Arten von Syllogismen gibt, ist auf Griechisch in dieser Form nur bei David und Elias vorhanden, nicht jedoch in dieser Klarheit. David und Elias erklären zwar, dass es fünf Arten von Syllogismen gibt, behaupten dann aber, dass diese in Wirklichkeit zu drei zusammengefasst werden können. Paul füllt diese Lücke indem er erstmals eine Erklärung der fünf Syllogismen darlegt.³³⁷

(Verhältnis des beweisenden Syllogismus zu den anderen)

In diesem Abschnitt erklärt Paul, dass das *Kitāb al-Burhān (Zweite Analytik)* das wichtigste und zentrale unter Aristoteles Werken ist, und dass die ersten drei Bücher (*Kategorien, De Interpretatione, Zweite Analytik.*) ihm als Vorbereitung dienen und die restlichen (*Topik, Sophistische Widerlegungen, Rhetorik, Poesie*) dazu, es zu bewahren und zu schützen. Die ersten vier Bücher reichen jedoch aus, um die Weisheit zu erlernen und können als Grundlage dienen, die weiteren Werke Aristoteles' zu studieren. Wer aber eine bestimmte Kunst erlernen möchte, muss sich mit dem jeweiligen darüber verfassten Werk beschäftigen.

(Aristoteles Werke über die theoretischen Wissenschaften)

Um die Philosophie zu erlernen, soll man also mit den Büchern beginnen, die die materiellen Dinge behandeln und mit jenen enden, die die immateriellen Dinge behandeln – weil uns die natürlichen Dinge vertrauter sind und wir sie sinnlich wahrnehmen können. Der bereits weiter oben ausgeführten Einteilung werden nun Aristoteles Werke zugewiesen (s. Einteilung der theoretischen Wissenschaften). Anschließend nennt Paul die Bücher *Über die Seele, Über die Wahrnehmung (De Anima und De Sensu et Sensibilibus)* als jene, die sich damit beschäftigen was zwischen Physik und Metaphysik liegt (jene, „die einen Anteil an beidem haben“). Auf die metaphysischen Werke wird nicht näher eingegangen außer mit der Anmerkung, dass sie mit den Buchstaben des Alphabets gekennzeichnet sind. Laut dem arabischen Übersetzer sind einige von ihnen ins Arabische übertragen wurden.

³³⁶ S. Vagelpohl, "Prior Analytics", 134.

³³⁷ S. Perkams, "Paul the Persian's Treatise", 139.

Die Übersetzung *sam 'al-kiyān*, mit dem Lehnwort *kiyān* aus dem Syrischen für „Natur“ könnte ein Indikator dafür sein, dass die Abhandlung aus dem Syrischen ins Arabische übersetzt wurde.³³⁸

(Aristoteles' Werke über die praktischen Wissenschaften)

Schließlich erwähnt Paul noch die Einteilung der praktischen Philosophie, die ebenfalls zweigliedrig ist: Das, was dem Menschen in sich selbst besonders ist (*Ethik*) – und das, was außerhalb von ihm ist. Letzteres wird anschließend in *Ökonomie* und *Politik* unterteilt. In den Büchern über die Ethik lehrte Aristoteles, wie man eine lobenswerte natürliche Wesensart (*sağīya*) gewinnt, von der die schönen Taten und zufriedenstellenden Werke hervorgehen. Von den Büchern über Ökonomie wurde nichts und von der *Politik* nur zwei Abhandlungen ins Arabische übertragen, wie der arabische Übersetzer anmerkt.

Weiters gibt es noch Notizen und Bücher über „*ta 'ālīm*“, ein Wort das im philosophischen Kontext üblicherweise mit „Mathematik“³³⁹ übersetzt wird (wie auch bei Gutas).³⁴⁰ Allerdings ist von Aristoteles kein Werk über Mathematik bekannt, daher wurde hier die Übersetzung „Propädeutik“ - im Sinne einer Einführung in die Methoden der Beweisführung - gewählt. Mit *ta 'ālīm* könnte also eine vorbereitende Unterweisung in der Logik gemeint sein. Dann soll man die Logik in ihrer Gesamtheit studieren, anschließend Physik und schließlich Metaphysik.

Für die zweigliedrige Einteilung der praktischen und theoretischen Wissenschaften schlägt Perkams Philoponus' und Simplicios' Kommentare zur *Physik* vor, sowie Simplicios' Kommentar zu *De Caelo* – diese drei verwenden ebenfalls eine zweigliedrige Einteilung. Besonders eine Passage in Philoponus' Kommentar zur *Physik* ist dem Abschnitt in Pauls Abhandlung sehr nahe.

(Das Erlernen der Weisheit)

Anschließend wird erklärt, dass für einen Studenten mit den geeigneten Qualitäten, Umständen und einem passenden Lehrer, die benötigte Zeit, um Aristoteles Philosophie zu lernen, zehn bis zwanzig Jahre beträgt. Je mehr er mit irdischen Dingen beschäftigt ist, desto länger dauert seine Ausbildung. Man kann jedoch nicht erwarten, dass sich jemand ausschließlich mit dem Studium

³³⁸ S. Perkams, „Paul the Persian's Treatise“, 142.

³³⁹ تعاليم: *ta 'ālīm*, 'l-m (II, inf, plural of تعليم: *ta 'līm*) = mathematics / Source: Ahmed (2011) (Online Dictionary of Arabic Philosophical Terms, <http://www.arabic-philosophy.com/dict/>; abgerufen 19.03.2021 um 09:25)

³⁴⁰ S. Gutas, „Paul the Persian“, 235.

beschäftigt, ohne seinem Körper und seiner Seele Rast und gewisse Genüsse zu erlauben - man sollte dabei aber nicht übertreiben.

Das letzte Ziel und die äußerste Vollkommenheit

Am Ende dieses Prozesses hat der Student die finale Stufe erreicht, auf der er die Wahrheiten alles Existierenden (*ḥaqā'iq al-mawǧūdāt*) erfassen kann³⁴¹ und seine Seele durch sie geformt wird. Dadurch versteht er diese vollständig und die vergänglichen Dinge lösen sich von ihm ab und sie werden als ewige, intellektuelle Form (*ṣūra 'aqlīya*) gebildet und verschmelzen mit dem Intellekt. Der Intellekt hat die Eigenschaft, den Teil zu einem Ganzen zu machen – wenn die Seele den Körper verlässt, erlangt er (d.i. der Intellekt) seine äußerste Vollkommenheit. Dieser Zustand entzieht sich jedoch unserer Vorstellungskraft und kann nicht beschrieben werden.

Miskawayh schließt mit einem Paragraphen, indem er nochmal seinen Schirmherrn Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd erwähnt, und wie dieser sich den Inhalt der Abhandlung am besten einprägen kann. Wie zu Beginn der Abhandlung folgen Lobpreisungen Gottes und des Propheten Muḥammads und seiner Familie.

³⁴¹ s. Miskawayh, *Tarīb as-Sa'ādāt*, 128; Gutas, „Paul the Persian“, 236.

5. Literaturverzeichnis

Handschriften:

Ğawāmi ‘ *al-Iskandarānīyīn min kitāb Ğālīnūs fī ḥīlat al-bur*’. Princeton, MS Garret 1075^{89a-b}.

Primärquellen:

[Miskawayh]. *As-Sa‘āda li-Ibn Miskawayh fī Falsafat al-Aḥlāq*. ed. ‘Alī at-Ṭūbġi as-Suyūṭī, Kairo: al-Maktaba al-Maḥmūdīya at-Tiġārīya, Ğāmi‘ al-Azhar Cairo, 1928.

Miskawayh, Abū ‘Alī. „Tartīb as-Sa‘ādāt wa Manāzil al-‘Ulūm”. ed. Abū l-Qāsim Emāmī. In *Ganġīna-i Bahāristān*, ed. ‘Alī Awjabī,). Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament, 2000, S. 100-127.

Miskawayh, Aḥmad ibn-Muḥammad. *Tahdīb al-Aḥlāq li-Abī ‘Alī Aḥmad Ibn Muḥammad Miskawayh*. ed. Constantin Zurayk. Beirut: American University of Beirut 1966.

Sekundärliteratur:

Adamson, Peter. „al-Kindi”, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Spring 2020 Edition*, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/al-kind/> (Zugriff am 15.3.2021).

Akasoy, Anna A., Alexander Fidora, Douglas M. Dunlop. *The Arabic Version of the Nikomachean Ethics*. Leiden – Boston: Brill, 2005.

Adamson, Peter. „Miskawayh on Pleasure”, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 25 (2), 2015, 199–223. <https://doi.org/10.1017/S0957423915000028>.

D’Ancona, Cristina. „Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy”, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2019 Edition*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/arabic-islamic-greek/> (Zugriff am 23.3.2021).

Arberry, A.J. „Javidhan Khiradh”, in: *Journal of Semitic Studies* 8 (2), 1963, 145–58.

Arkoun, Mohammed. „Miskawayh”, in: Brill Online (Hg.): *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, https://referenceworks-brillonline-com.uaccess.univie.ac.at/entries/encyclopaedia-of-islam-2/miskawayh-SIM_5235?s.num=0&s.f.s2_parent=s.f.book.encyclopaedia-of-islam-2&s.q=miskawayh (Zugriff am 10.12.2020).

Arkoun, Mohammed: *L’humanisme arabe au IVe/Xe Siècle. Miskawayh, Philosophe et Historien*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin² 1982.

Bobzien, Susanne, „Ancient Logic”, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Summer 2020 Edition*, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/logic-ancient> (Zugriff am 18.03.2021).

Daiber, Hans. „Ethics as Likeness to God in Miskawayh. An Overlooked Tradition”, in: *Studia Graeco-Arabica* 8, 2018, 195–204.

Daiber, Hans. „Humanism: A Tradition Common to Both Islam and Europe”, in: *Filozofija i Društvo XXIV* 1, 2013, 293–310.

Davidson, Herbert A: *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect. Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*. New York - Oxford: Oxford University Press 1992.

Endress, Gerhard: „Platonic Ethics and the Aristotelian Encyclopedia. The Arabic Aristotle and His Readers in Court and Chancellery”, in: E. Coda und C. Martini Bonadeo (Hgg.): *De l'Antiquité Tardive Au Moyen Âge. Études de logique aristotélicienne et de philosophie grecque, syriaque, arabe et latine offertes à Henri Hogonnard-Roche*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin 2014, 465–89.

Gutas, Dimitri. „Certainty, Doubt, Error. Comments on the Epistemological Foundations of Medieval Arabic Science”, in: *Early Science and Medicine* 7 (3), 2002: 276–89.

Gutas, Dimitri. „Paul the Persian on the Classification of the Parts of Aristotle's Philosophy: A Milestone between Alexandria and Bagdad”, in: *Islam* 60, 1983, 231–67.

Ibn Manẓūr, Jamāl ad-Dīn. *Lisān al- 'Arab. Band 14* (ğ). al-Qāhira: Dār al-Ma'ārif 1998.

Jamouhi, Yassir el-. „Educational Discourse in Classical Islam. A Case Study of Miskawayh's (d. 421/1030) Tahdhīb al-Akhlāq”, in: S. Günther (Hg.): *Knowledge and Education in Classical Islam: Religious Learning between Continuity and Change* 1, 2020, 200-222.

Khan, M. S. „Miskawayh and the Buwayhids”, in: *Oriens* 21/22, 1968, 235–47.

Kraemer, Joel L. „Humanism in the Renaissance of Islam. A Preliminary Study”, in: *Journal of the American Oriental Society* 104 (1), 1984, 135.

Kraemer, Joel L: *Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age*. Leiden - New York - Köln: Brill ²1992.

Lane, Edward W. *Arabic-English Lexicon*. Beirut: Librairie du Liban 1968.

Marcotte, Roxanne D: „Ibn Miskawayh’s Tartīb al-Sa‘ādāt (The Order of Happiness)”, in: Y. Tzvi Langermann (Hg.): *Monotheism & Ethics. Historical and Contemporary Intersections Among Judaism, Christianity, and Islam*. Leiden – Boston: Brill 2011, 141–61.

Nadwi, Abdullah A. *Vocabulary of the Holy Quran*. Chicago: Mu’assasat Iqrā’ at-ṭaḳāfiyaa al-‘ālamīya 1986.

Online Dictionary of Arabic Philosophical Terms (<http://www.arabic-philosophy.com/dict/>)

Özturan, Hümeýra: *İbn Miskeveyh. Tertibu’s-Sa’ādāt ve Menâzilu’l-Ulûm, Mutluluk ve Felsefe: Neşr, Tercüme ve İnceleme*. İtambul: Klasik Yayınları 2017.

Penrice, John. *A Dictionary and Glossary of the Koran*. Deli: Adam Publishers and Distributors 1991.

Perkams, Matthias. „The Syro-Persian Reinvention of Aristotelianism. Paul the Persian’s Treatise on the Scopes of Aristotle’s Works between Sergius of Rēš‘aynā, Alexandria, and Baghdad”, in: *Studia Graeco-Arabica* 9, 2019, 129–145.

Pines, Shlomo. „Ahmad Miskawayh and Paul the Persian”, in: Pines Shlomo, Stroumsa Sara (Hg.): *The Collected Works of Shlomo Pines*. Jerusalem: The Magnes Press ³1996, 121–129.

———. „Un Texte Inconnu d’Aristote en Version Arabe”, in: *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 23, 1956, 5–43.

Shields, Christopher, „Aristotle”, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2020 Edition*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle> (Zugriff am 23.03.2021).

Smith, Robin, „Aristotle’s Logic”, in: Edward N. Zalta (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy, Fall 2020 Edition*, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/aristotle-logic> (Zugriff am: 18.03.2021).

Siğistānī, Abū Sulaymān al-Mantiqī as-. *Şīwān al-Ḥikma. Talāt Rasā’il*. ed. ‘Abd ar-Raḥmān Barawī. Teheran: Entesārat-e Bonyād-e Farhang-e Īrān 1974.

Topkara, Ufuk. *Umrisse einer zeitgemäßen philosophischen Theologie im Islam. Die Verfeinerung des Charakters*. Dissertation, Universität Paderborn. Paderborn: J.B. Metzler 2017.

Vagelpohl, Uwe. „The Prior Analytics in the Syriac and Arabic Tradition”, in: *Vivarium* 48, 2010, 134–58.

Wahrmund, Adolf. *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. Bd. 1, Neu-arabisch-deutscher Teil: Abt. 1. Alif – Šīn*. 3. Ausgabe. Beirut: Librairie du Liban 1980.

Wahrmund, Adolf. *Handwörterbuch der neu-arabischen und deutschen Sprache. Bd. 1, Neu-arabisch-deutscher Teil: Abt. 2. Šād – Yā’*. 3. Ausgabe. Beirut: Librairie du Liban 1980.

Wakelnig, Elvira. „A New Version of Miskawayh’s “Book of Triumph”. An Alternative Recension of al-Fawz al-Asghar or the lost Fawz al-Akbar?” in: *Arabic Sciences and Philosophy* 19 (1), 2009, 83–119.

———. „Die Philosophen in Der Tradition Al-Kindis Al-Amiri, al-Isfizari, Miskawayh, as-Sigistani und at-Tawhidi”, in: H. Eichner, M. Perkams und C. Schäfer (Hg.): *Islamische Philosophie im Mittelalter*, 2013, 233–252.

———. *Philosophy Reader from the Circle of Miskawayh*. Cambridge: Cambridge University Press 2014.

———. „Late Antique Philosophical Education, Miskawayh and Paul the Persian: On the Division and the Ranks of Philosophy”, in: S. Günter und Y. El Jamouhi (Hgg.): *Islamic Ethics as Educational Discourse*. Tübingen: Mohr Siebeck 2021 (im Druck), 109–32.

———. „Medical Knowledge as Proof of the Creator’s Wisdom and the Arabic Reception of Galen’s On the Usefulness of the Parts”, in: P. Bouras-Vallianatos, S. Xenophontos (Hgg.): *Greek Medical Literature and Its Readers: From Hippocrates to Islam and Byzantium*, 2018, 131–49.

Wehr, Hans. *Arabisches Wörterbuch für die Schriftsprache der Gegenwart: Arabisch-Deutsch*. 5. Auflage. Wiesbaden: Harrassowitz 1985.

Wehr, Hans, Cowan, J. Milton. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. 4. Auflage. Illinois: Spoken Language Services Inc. 1993.

Zurayk, Constantin. *The Refinement of Character. A translation from the Arabic of Aḥmad ibn-Muḥammad Miskawayh’s Tahḏīb al-Aḥlāq*. Beirut: American University of Beirut 1968.

Kurzbeschreibung

Die vorliegende Arbeit widmet sich der Übersetzung der Abhandlung *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* des islamischen Philosophen Miskawayh aus dem Arabischen. Er verfasste sie vermutlich um 355/966 für seinen Schirmherrn Abū l-Faḍl ibn al-'Amīd. Der Text teilt sich in zwei große Hauptteile: Im ersten erklärt Miskawayh die Anordnung der Glückseligkeiten und wie diese erlangt werden und im zweiten Teil präsentiert er eine Abhandlung von Paul dem Perser, in der ein aristotelisches Curriculum dargelegt wird, das den einzigen Weg zum Erreichen der letzten Vollendung des Menschen, der äußersten Glückseligkeit (*as-sa'āda al-quṣwā*), darstellt. Das erste Kapitel behandelt Miskawayhs historischen Kontext und sein Umfeld: Die Ära in der Miskawayh lebte und wirkte, wurde in der Literatur als „arabischer“ bzw. „islamischer Humanismus“ bezeichnet. Die Hauptakteure dieser intellektuellen Hochblüte befassten sich mit dem Übersetzen antiker und spätantiker Texte und tauschten sich in Zirkeln aus. Miskawayh war als Bibliothekar und Gelehrter am Hof mehrerer buyidischer Herrscher und Wesire tätig und ist vor allem für seine historischen und ethischen Werke bekannt. Ethik nahm einen wichtigen Stellenwert in jener Epoche ein, denn sie wurde als eine Art „Vorbereitung der Seele“ auf das Studium der Wissenschaften betrachtet. Zu diesem Zweck wurde ein Curriculum festgelegt, das den Menschen zu seiner Vervollkommenung führen soll. Das zweite Kapitel befasst sich mit der Textstruktur der Abhandlung, sowie ihrer Beziehung zu anderen Schriften Miskawayhs, die sich mit ähnlichen Themen beschäftigen. Nach der Nennung der verwendeten Editionen wird im dritten Kapitel der Text von *Tartīb as-Sa'ādāt wa-Manāzil al-'Ulūm* übersetzt. Im vierten Kapitel werden die Übersetzung und mögliche Quellen diskutiert, auf denen Miskawayhs Konzepte beruhen könnten und der derzeitige Forschungsstand zusammengefasst. Das Kernstück der vorliegenden Arbeit besteht in der Übersetzung der Abhandlung und einem kurzen Abriss der reichen Literatur zu Miskawayhs Ethik und dem Text von Paul dem Perser. Eine detailliertere Untersuchung würde den Rahmen einer Masterarbeit sprengen, daher konzentriert sich diese Arbeit auf die Übertragung des arabischen Textes ins Deutsche.

Abstract

The present thesis is dedicated to translating the treatise *Tartīb as-Sa‘ādāt wa-Manāzil al-‘Ulūm* by the Islamic philosopher Miskawayh from Arabic to German. It is believed that he wrote it around 355/966 for his patron Abū l-Faḍl ibn al-‘Amīd. The text divides into two main sections: Initially, Miskawayh explains the order of different degrees of happiness and how to attain them and then, he presents a treatise of Paul the Persian, setting forth an Aristotelian curriculum as the only way to attain man's ultimate perfection, the utmost happiness (*as-sa‘āda al-quṣwā*). The first chapter discusses Miskawayh's historical context and his environment: The era in which Miskawayh lived and worked has been referred to as “Arabic” or “Islamic humanism” in literature. The main actors of this intellectual golden age devoted themselves to the translation of antique and late-antique texts and exchanged ideas and knowledge in circles. Miskawayh worked as a librarian and scholar at the court of several Buyid rulers and viziers and is best known for his works on history and ethics. Ethics had a great value in that era, for it was perceived as a kind of “preparation of the soul” for studying the sciences. For this purpose, a curriculum was established to lead people to their perfection. The second chapter deals with the structure of the text and its relationship with other works of Miskawayh dealing with similar topics. After naming the editions used, the treatise is translated in the third chapter. In the fourth chapter, the translation and possible sources will be discussed, which Miskawayh's concepts could be based on and the current state of research summarized. The core of this thesis is the translation and a survey of the rich literature about Miskawayh's ethics and the treatise of Paul the Persian. A more detailed study would exceed the framework of a MA thesis, therefore this thesis focuses on the translation of the treatise to German.