

Search

Simple Search

Advanced Search

- ☐ All books and journals
☐ This title
☐ This issue

Search

Most Downloaded Articles

1. Descartes on Composites, Incomplete Substances, and Kinds of Unity
Dan Kaufman
2. Socratic Authority
Raphael Woolf
3. „Quod maius est“. Der springende Punkt in Anselms ontologischem Argument
Hermann Weldemann
4. Rezensionen
5. Hegel's Hermeneutics of History
Panagiotis Thanassas

>>View Top 20 Most Accessed Articles

5410 paf
STEIN, L.
2007-2008

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XII. Band 4. Heft.

XIII.

Die Continuität der griechischen Philosophie
in der Gedankenwelt der Araber.(Drittes Stück)¹⁾.

Von

Ludwig Stein in Bern.

Unsere bisherigen Untersuchungen über die Einwirkung der griechischen Philosophie auf die Gedankenwelt der Araber galten vornehmlich den theologischen Secten der Araber²⁾, jenen philosophischen Outsiders, denen der Korän Ausgangs- und Endpunkt alles Denkens, mithin auch des philosophischen, war und blieb. Solange die wissenschaftliche Speculation im Banne dieses alle gedankliche Originalität verflachenden, jede Regung wissenschaftlicher Selbstheit niederzwingenden Autoritätsglaubens befangen blieb, war ein speculativer Fortschritt über die Griechen hinaus nicht denkbar. Ist doch der philosophische Autoritätsglaube nichts Anderes, als der Zwilling Bruder des religiösen. Beide saugen ihre Nahrung aus der gleichen Quelle. Ist die Gedankenverfassung eines Zeitalters

¹⁾ Vgl. Archiv Bd. VII, II. 3, S. 350 ff.: Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, sowie Bd. XI, II. 3, S. 311 ff. über an-Nazzām, Abū-l-Hūdail, den Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie, endlich über die Mutakallimin (orthodoxe Theologen).

²⁾ Neue und werthvolle Aufschlüsse über die philosophischen Grundlagen dieser theologischen Secten, insbesondere der mutazilitischen, gab zuletzt M. Schreiner, Beiträge zur Geschichte der theologischen Bewegungen im Islam, Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Gesellschaft Bd. 52.

Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XI. Band 3. Heft.

XIII.

Die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Araber.

Von

Ludwig Stein in Bern.

I.

Ibrâhîm ben Sajjâr an-Nazzâm und Alexander von
Aphrodisias.

Der Mutazilit an-Nazzâm war, wie wir früher nachgewiesen haben¹⁾, wol der erste arabische Philosoph, der sich unmittelbar an die griechische Philosophie angelehnt hat. Die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit und im Interesse einer Erklärung der Natur des Bösen, wie sie an-Nazzâm forderte, ist in der griechischen Philosophie nicht ohne Vorbild. Das Problem der Theodicee hat nämlich schon den Stoikern den Gedanken nahegelegt, die Natur der Gottheit dahin zu beschränken, dass es ihr unmöglich sei, das moralische Uebel von der Welt ganz fernzuhalten. In seinem Buche über die Gerechtigkeit führte Chrysipp z. B. aus, dass die Götter zwar mancher Ungerechtigkeit vorbeugen, das moralisch Böse aber ganz aufzuheben, sei ihnen weder

¹⁾ Das erste Auftreten der griechischen Philosophie unter den Arabern, Archiv, Bd. VII, H. 3, S. 361.

möglich²⁾), noch sei eine solche radicale Aufhebung alles Bösen im Interesse der moralischen Weltordnung wünschenswerth. Noch engere Grenzen hat Alexander von Aphrodisias der Allmacht Gottes gezogen. Hatte schon Carneades den Ausspruch gethan: *ne Apollinem quidem futura posse dicere, nisi ea quorum causas natura ita contineret, ut ea fieri necesse esset*³⁾), so versteigt sich Alexander von Aphrodisias zu der naturalistischen Wendung, dass die Götter nur dasjenige vorausschauen vermögen, was aus dem Naturlauf mit Nothwendigkeit folgt, dass hingegen dasjenige, was seiner Natur nach unmöglich ist, auch Göttern zu vollbringen versagt ist⁴⁾).

Das Wenige, was uns von der Lehre an-Nazzâms erhalten ist, lässt sich auf drei Hauptgedanken zurückführen, die eine merkwürdige Aehnlichkeit mit dem Gedankengang Alexanders von Aphrodisias aufweisen. Ordnung und Gesetzmässigkeit im Lauf der Welt, Lösung der Theodicee durch die Einschränkung der göttlichen Allmacht zu Gunsten der Allgerechtigkeit, endlich die nachdrucksvolle Vertheidigung der menschlichen Willensfreiheit. Das sind die Hauptthesen an-Nazzâms, wie sie uns in den Berichten des Shah-nestâni und Mawâkif vorliegen. Alle diese Gedanken hat indess schon Alexander von Aphrodisias deutlich ausgesprochen und scharf pointirt.

Die Naturgesetzlichkeit alles Geschehens ist ein Lehrsatz, den im Alterthum nur wenige Denker mit solcher Entschiedenheit vertraten wie Alexander. Selbst die Handlungen des Menschen entspringen aus seinem individuellen Character (*μερική φύσις*)⁵⁾, und dieser Individualcharacter ist gleichbedeutend mit dem Schicksal

²⁾ Plut., de Stoic. repugn. cap. 36: *Κακίαν δὲ καθόλου ἔχει οὐτε δυνατόν ἐστιν, οὐτ' ἔχει καλῶς ἀρθῆναι*; noch schärfer bei Aul. Geil., Noct. Att. VII, 1, 10; vgl. jetzt auch A. Dyroff, Die Ethik der alten Stoa, 1897, S. 225.

³⁾ Carneades bei Cic. de fato cap. 14. Klarer noch tritt dieser Gedanke hervor bei Plinius, Hist. Nat. II. cap. 7: *Imperfectae vero in homine naturae praecipua solatia, ne Deum quidem posse omnia . . . nec facere . . . ut bis dena viginti non sint*. Dasselbe arithmetische Beispiel bei Saadia, Emunoth Wedeoth, Einl. S. 10, 25; II, 56; VII, 107.

⁴⁾ Alexand. Aphrod. de fato cap. 30: *Τὸ δὲ λέγειν εὐλογον εἶναι τοὺς θεοὺς τὰ ἐσόμενα προσιδέναι . . . οὐτε ἀληθές, οὐτε εὐλογον . . . Τὰ γὰρ ἀδύνατα τῇ αὐτῶν φύσει καὶ παρὰ τοῖς θεοῖς τὴν αὐτὴν φυλάττει φύσιν*.

⁵⁾ Vgl. Proclus in Tim. Plat. p. 322 ed. Cous.

(εἰμαρμένη)⁶⁾. Man sollte meinen, dass das Zugeständniss eines angeborenen Individualcharacters ihn, wie später Schopenhauer (*operari sequitur esse*), zu einer völligen Preisgebung der Willensfreiheit bestimmen müsste. Aber so wenig an-Nazzâm die Betonung der Allwissenheit gehindert hat, die ihr widersprechende absolute Wahlfreiheit zu lehren, so wenig hat Alexander von Aphrodisias, als Vertreter der Lehre vom angeborenen Individualcharacter, daran Anstoss genommen, die mit einem solchen nur schwer zu vereinbarende unbedingte Willensfreiheit zu proclamiren. Ja, es hat im Alterthum die Willensfrage vielleicht Niemand mit solcher Ausführlichkeit und Gründlichkeit behandelt wie er. Den angedeuteten klaffenden Widerspruch zwischen den Forderungen des instinctiven Naturtriebes und denen des überlegten Wollens löste er wie folgt⁷⁾: Der Individualcharacter bestimmt nur die Richtung des Naturtriebes; aber unser logisches Denken vermag durch discursive Ueberlegung diesem Naturtrieb eine andere Richtung zu geben, daher ist der Mensch, und nur er, vollkommen frei, weil und so lange er sich von seiner Vernunft, und nur von dieser leiten lässt — hierin die Freiheitslehre Spinozas im Wesentlichen vorwegnehmend. Deshalb sind wir selbst für unsern Character verantwortlich, weil wir diesen mittelst des logischen Calcûls umzustimmen vermögen⁸⁾.

Die Freiheit des Menschen durch ihre Providenz aufzuheben, sind selbst die Götter ausser Stande, da ihre Macht an der natürlichen Causalität des Geschehens ihre Grenze hat. Was seiner

⁶⁾ Alex. Aphrod. de An. p. 162: εἰμαρμένην μὴδὲν ἄλλο ἢ τὴν οἰκείαν φύσιν εἶναι ἐκάστου; vgl. dazu de fato, cap. 6, p. 14 ed. Orelli: Λέγεται δὲ λοιπὸν τὴν εἰμαρμένην ἐν τοῖς φύσει γινόμενοις εἶναι λέγειν, ὡς εἶναι ταῦτόν εἰμαρμένην τε καὶ φύσιν. Der Begriff des Naturgesetzes, der bei den Griechen ein schwankender war (Eucken, Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart S. 115f.), tritt hier in schärfster Prägung hervor.

⁷⁾ de fato cap. 14 p. 48: Οὐ μὴν ταῦτόν τὸ τε ἐκούσιον καὶ τὸ ἐφ' ἡμῶν ἐκούσιον μὲν τὸ ἐξ ἀβιάστου γινόμενον συγκαταθέσεως, ἐφ' ἡμῶν δὲ τὸ γινόμενον μετὰ τῆς κατὰ λόγον τε καὶ κρίσιν συγκαταθέσεως; vgl. dazu Alex. Ἀπορίαι, III, 13, p. 206.

⁸⁾ Ἀπορίαι IV, 29, p. 304: τῆς δὲ ἕξεως καθ' ἣν ἕκαστος ἡμῶν ἐστὶ τοιοῦτος, αὐτοῖς ἐσμέν συναιτίοι.

Natur nach unmöglich ist, das ist auch den Göttern zu vollbringen unmöglich⁹⁾).

Die Heraushebung dieser Gedankengänge des Alexander von Aphrodisias eröffnet uns die Möglichkeit, die unmittelbare Continuität, die von der griechischen zur arabischen Philosophie hinführt, auszumitteln. Da wir jetzt wissen, dass an-Nazzâm sich bereits an griechische Vorbilder angelehnt hat, und da es ferner feststeht, dass der philosophische Gedankeninhalt an-Nazzâm's, soweit Berichte über denselben vorliegen, sich in seinen wesentlichsten Zügen schon bei Alexander von Aphrodisias findet, so erübrigt nur noch darauf hinzuweisen, dass Honain ben Isaac, der Zeitgenosse an-Nazzâm's, mehrere Schriften¹⁰⁾ des Aphrodisiers in's Arabische übersetzt hat, um den Gedanken einer unmittelbaren Anlehnung an-Nazzâm's an Alexander von Aphrodisias nahezulegen.

Hat aber eine Rückbeziehung an-Nazzâm's auf Alexander von Aphrodisias, den späteren Lieblingsschriftsteller der Araber, kaum etwas Auffälliges an sich, so dürfte es um so mehr frappieren, diesen echt scholastischen Gedankengang an-Nazzâm's bei einem Manne wiederzufinden, dem man solche Haarspaltereien zu allerletzt zugetraut hätte: bei Voltaire. Dieser nimmermüde Spötter, der in seinen Mussestunden zuweilen philosophische Spaziergänge liebte, lustwandelte nicht selten auf den gleichen Gedankengefilten wie an-Nazzâm. Für das Problem der Theodicee gibt er nämlich fast mit denselben Worten¹¹⁾ die gleiche Lösung, die uns der Mutazilit an-Nazzâm im Anschluss an die Griechen hinterlassen hat. Hatte schon Epicur die Aeusserung gethan, Gott habe das Uebel entweder nicht beseitigen können, oder nicht hindern wollen, so entscheidet sich Voltaire für das erstere. „Ich will lieber“, heisst es bei ihm, „einen beschränkten Gott anbeten, als einen bösen ... der gute

⁹⁾ de fato cap. 30, p. 92: Ἀδύνατον γὰρ καὶ τοῖς θεοῖς ἢ τὸ τὴν διάμετρον ποιῆσαι τῇ πλευρᾷ σύμμετρον, ἢ τὰ εἰς δύο πέντε εἶναι, ἢ τῶν γεγονότων τι μὴ γεγονέναι. Diese Wendung scheint Schulbeispiel geworden zu sein. Die geometrische Fassung des Beispiels findet sich ähnlich bei Spinoza, die arithmetische bei Saadia (oben, Note 3), die logische bei den Nazzâmija (s. Schahr. Haarbr. I, 53), aber auch bei Maimonides und Thomas von Aquino.

¹⁰⁾ Vgl. Casiri, biblioth. Arab. I, 242; Wenrich a. a. O. p. 275—277.

¹¹⁾ Vgl. D. F. Strauss, Voltaire, Leipzig, 1870, S. 236 ff.

Ormuzd, der Alles gemacht hat, habe es eben nicht besser machen können.“ „Gott hat“, heisst es an einer anderen Stelle, „die Welt so wenig ohne Uebel schaffen können, als er machen konnte, dass die drei Winkel eines Dreiecks nicht gleich zwei rechten seien“¹²⁾.

Gewiss hat der gute Voltaire weder von der Existenz an-Nazzâm's je etwas erfahren, noch das Buch de fato des Alexander von Aphrodisias, in welchem sich dieser Gedankengang — sogar mit einer gleichklingenden geometrischen Wendung, die inzwischen beliebtes Schulbeispiel geworden ist — findet, jemals in der Hand gehabt. Und wenn der ausgelassene Witzling in Momenten wissenschaftlicher Ernüchterung, als die ständig wiederkehrende, durch kein noch so gelungenes Bonmot zu verscheuchende Grundfrage nach der Theodicee sein philosophisches Gewissen zeitweise beunruhigte, gleichwol auf dieselbe Lösung verfiel, die bereits vor Jahrhunderten von pedantischen Schulphilosophen gefunden worden war, so bedenke man, dass analoge Gedankengänge keinen stringenten Rückschluss auf persönliche Abhängigkeit gestatten. Hat doch Gomperz neuerdings sogar zwischen Sokrates und Confucius eine geistige Verwandtschaft aufgedeckt¹³⁾, ohne dass an eine unmittelbare Beeinflussung auch nur gedacht werden könnte.

Anders freilich fassen wir die Continuität der philosophischen Gedanken bei einem Voltaire, als etwa bei an-Nazzâm auf. Voltaire brauchte nicht direct an an-Nazzâm anzuknüpfen, um diese Problemlösung von ihm zu entlehnen. Denn inzwischen war eine gewaltige, kaum übersehbare Weltliteratur entstanden, und bei dem Vorhandensein einer solchen kommen einem Vielleser, wie Voltaire einer war, von uncontrolirbar vielen Seiten Gedanken angeflogen. Bei einer so complizirten litterarischen Persönlichkeit,

¹²⁾ Vgl. Strauss a. a. O. S. 237. Also auch bei Voltaire das geometrische Schulbeispiel, das seit dem Auftreten Spinozas freilich geläufig genug geworden sein mag.

¹³⁾ Vgl. Theodor Gomperz, Griechische Denker, 1897, II, 66 ff. und meine Abhandlung: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus, Berlin, 1889, S. 53, wo ich einen ähnlichen Ideengang an einem bezeichnenden Beispiele durchgeführt habe.

wie Voltaire, ist die Frage nach der philosophischen Continuität und den unmittelbaren Quellen nur schwer, wenn überhaupt zu beantworten.

Viel günstiger ist indess die Sachlage bei an-Nazzâm. Hier ist der Umfang der ihm zugänglich gewesenen philosophischen Litteratur ein sehr enger und eben darum controlirbarer. Da fällt es nicht schwer, die unmittelbare Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung aufzuzeigen. Wo sich bei dem engen Gedankenhorizont eines arabischen Philosophen des neunten Jahrhunderts eine neue, von der bisherigen Schablone der arabischen Denker merklich abweichende Ideenreihe aufthut, da haben wir nur zu untersuchen, bei welchem griechischen Schriftsteller sich diese Ideenreihe nachweisen lässt und ob dessen Schriften damals bereits in's Arabische übertragen waren. Treffen diese beiden Voraussetzungen zu, dann ist es gewiss nicht zu kühn gefolgert, dass der betreffende arabische Denker sich unmittelbar an das griechische Vorbild angelehnt hat. Der Umstand aber, dass diese beiden Voraussetzungen bei an-Nazzâm zutreffen, d. h. dass der Nachweis geführt werden konnte, dass sich dasjenige, was von Shahrestâni und Mawâkif als neu und eigenartig an der Philosophie an-Nazzâms hervorgehoben wird, in den Hauptzügen bei Alexander von Aphrodisias findet, und dass Schriften dieses Denkers zu an-Nazzâms Lebzeiten von dessen Zeitgenossen Honain ben Isaac in's Arabische übertragen worden sind, hat mich wesentlich dazu bestimmt, gerade an-Nazzâm als typisches Beispiel der ersten Verpflanzung griechischer Philosopheme auf moslemischen Boden herauszugreifen, obgleich Männer wie der Mutazilit Abu-l-Hudail und der Philosoph al-Kindi — Zeitgenossen an-Nazzâms — sich ebenfalls mit der griechischen Philosophie einlässlich beschäftigt haben. Mir kommt es eben nur auf die Heraushebung der typischen Träger der philosophischen Continuität an. Als einen solchen vermag ich in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts unter den arabischen Scholastikern nur an-Nazzâm anzusehen, der die griechischen Philosophen nicht bloss, wie Abu-l-Hudail gelesen, sondern mit Gewinn studirt und auf sich hat wirken lassen. Die Continuität ist eben nur dann ganz hergestellt, wenn eine directe Beeinflussung seitens

der griechischen Denker nachgewiesen werden kann, und dies ist, auch nach dem Ausspruch Schahrestânis, erst bei an-Nazzâm der Fall^{13a)}).

II.

Abu-l-Hudail und die Attributenlehre. Historische und logische Continuität in der Philosophie.

Abu-l-Hudail war ein älterer Zeitgenosse an-Nazzâms¹⁴⁾. Von der griechischen Philosophie hatte auch er bereits Kunde¹⁵⁾, liess sich jedoch von ihr nicht in dem gleichen Maasse beeinflussen wie an-Nazzâm. Die philosophische Polemik galt hier vornehmlich der Lehre von den göttlichen Attributen. Der Begründer der mutazilitischen Schule, Wâsil b. Atâ, hatte nämlich, um die abstracte Einheit Gottes ungeschmälert aufrechtzuhalten, die Vielheit der göttlichen Eigenschaften schlechthin preisgegeben, während Abu-l-Hudail die Attribute nicht zwar als gesonderte, die Einheit Gottes gefährdende Eigenschaften, wol aber als Wesensbeschaffenheiten des Einen Gottes, den wir mit verschiedenen Namen belegen, wieder zugelassen hat.

Dieser Streit um die Attribute, der die arabische und arabisch-jüdische Scholastik lebhafter als irgend ein anderes Problem bewegte, wie D. Kaufmann in seinem verdienstlichen Werk über die Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie nachgewiesen hat, soll hier nur gestreift werden, weil er höchst lehrreich und bezeichnend für die Continuität der philosophischen Entwicklung ist. Seit ihrer an die griechischen Philosophen¹⁶⁾ anknüpfenden Behand-

^{13a)} Vgl. Archiv, Bd. VII, 361.

¹⁴⁾ Er starb 235, nach Anderen schon 226 oder 227 der Hegira. Da die Wirksamkeit an-Nazzâms für das Jahr 220 der Hegira bezeugt ist (s. Archiv VII, 360), so haben diese zwei Häupter der Mutaziliten eine geraume Weile neben einander gewirkt.

¹⁵⁾ Vgl. Schahrest. p. 34 ed. Cureton, p. I, 49, Haarbrücker: *وانما اقتبس هذا الرأي من الفلاسفة*, wobei bemerkt werden mag, dass der Ausdruck *falâsifa* auch ohne jeden Zusatz auf die griechischen Philosophen zielt, während die einheimischen gewöhnlich *hukamâ'* genannt werden; vgl. Steiner, Die Mutaziliten, S. 52². Dass Hudail sich von den griechischen Philosophen gleichwol noch wenig beeinflussen liess, hebt Steiner S. 51 ausdrücklich hervor.

¹⁶⁾ Schahrestani I, 49 betont ausdrücklich, dass Abu-l-Hudail seine Formulierung der Attributenlehre den griechischen Philosophen entlehnt hat. Die

lung seitens der Mutaziliten hat die Frage nach den Attributen Gottes nie wieder geruht. In der jüdischen nicht minder als in der christlichen Scholastik wurde sie mit erschöpfender Ausführlichkeit behandelt. Noch bei Spinoza spielt die Frage nach der Natur der Attribute, die von ihm in offensichtlichem Zusammenhang mit der christlichen¹⁷⁾ und jüdischen Scholastik¹⁸⁾ behandelt wird, keine geringe Rolle.

Selbst in unserem Jahrhundert hat der berühmte Streit Erdmann-Fischer über die Fassung der Attribute bei Spinoza ein erhöhtes Interesse für dieses scholastische Problem geweckt¹⁹⁾. Theologische Systematiker behandeln heute noch die Attributenlehre mit dem gleichen Eifer und denselben Argumentationen wie Abu-l-Hudail²⁰⁾. Und auch Monisten modernsten Schlages werden an der Frage nicht vorübergehen dürfen, wie sich die Vielheit und Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte zu dieser selbst verhalten und in welche Beziehung man die Naturkräfte zur hypostasirten Einheit des Universums zu setzen habe. Je strenger und consequenter ein Monismus sein will — einerlei ob man diese Einheit theistisch als persönlichen Gott, pantheistisch als vergöttlichte Natur, panthelistisch als Weltwillen oder naturalistisch als entgöttlichte Natur fassen möchte — um so grössere Schwierigkeiten werden ihm aus der Mannigfaltigkeit der in der Natur wirksamen Kräfte und ihres Verhältnisses zum principium individuationis erwachsen²¹⁾.

Unterscheidung von Attribut und Modus geht nämlich, wie Freudenthal hervorhebt, schon auf Aristoteles zurück, der den τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα gegenüberstellt τὰ συμβεβηκότα; vgl. Arist. Metaph Δ 30. 1025a 30; de anim. part. I, 3. 643a 27. Aehnlich unterschieden die Araber und Juden zwischen מְקַרֵּר und מוֹדַי, die christlichen Scholastiker zwischen essentialia und accidentia, endlich Descartes, Princ. phil. I, 53 attributum und modus.

¹⁷⁾ Vgl. Freudenthal, Spinoza und die Scholastik, in Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet, Leipzig 1887, S. 124 ff.

¹⁸⁾ Vgl. M. Joel, Zur Genesis der Lehre Spinozas, Breslau 1871, S. 19.

¹⁹⁾ Vgl. Joh. Ed. Erdmann, Darstellung der neueren Philosophie I, 2, 59 f. u. p. XXX; Grundriss II⁴, 62 f., und Kuno Fischer, Gesch. der neuern Philos. I, 2³, 366.

²⁰⁾ Lehrreiche Beispiele dafür bei D. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadia bis Maimūni, Gotha 1877, S. 480.

²¹⁾ So sagt ein consequenter Monist, Benjamin Vetter, in seinem nachge-

Ueberhaupt würde man fehlgreifen, wollte man den Fortschritt der Metaphysik als einen absoluten in dem Sinne begreifen, als seien gewisse von der Scholastik behandelte Fragen nunmehr, dank der geläuterten Einsicht unserer Zeit, abgethan und von der wissenschaftlichen Tagesordnung völlig verschwunden. Jedes Zeitalter wirft vielmehr diese immer noch ungelösten Fragen in dem Gewande, das ihm eigenthümlich ist, auf's Neue wieder auf²²⁾. Dem Mittelalter war das kirchlich-dogmatische, dem gedankengewaltigen 17. Jahrhundert das mathematische, unserer Zeit endlich ist das biologische Gewand eigenthümlich. Was also die Mutaziliten einst den Sifâtija (Anhängern der Attribute, von صفاء = Attribut) mit theologischer Motivirung vorgerückt haben, was Spinoza seinen Zeitgenossen über die Attribute in mathematischer Form vorgelegt hat, dasselbe führt heute ein Haeckel z. B. gegen Agassiz mit biologischen Motivirungen in's Feld. Haeckel wirft der Classification des Agassiz groben Anthropomorphismus vor, der²³⁾ „dem Schöpfer durchaus menschliche Attribute und Eigenschaften beilegt, und sein Schöpfungswerk durchaus analog einer menschlichen Schöpfungsthätigkeit betrachtet“. Die Anhänger des Agassiz, sagt Haeckel an einer anderen Stelle²⁴⁾, übersehen eben, „dass dieser persönliche Schöpfer bloss ein mit menschlichen Attributen ausgerüsteter, idealisirter Organismus ist“.

Freilich übersieht Haeckel dabei, dass auch sein mechanischer Monismus, oder seine „monistische Gottesidee, welcher die Zukunft gehört“, von ihm selbst mit menschlichen Attributen belegt wird,

lassenen Werke „Die moderne Weltanschauung und der Mensch“, Jena 1894, S. 147, „dass das Grundprinzip des reinen Materialismus so gefasst wird, dass die Materie, wenn auch noch so wesenlos, in blosse Kraftzentren aufgelöst, gedacht wird“. Kraftzentren stellen aber einerseits eine Vielheit, andererseits Eigenschaften der Einen Substanz dar. Also kann auch der strengste Monismus der Frage nicht aus dem Wege gehen, wie sich die Vielheit der Attribute der Substanz zur Einheit dieser verhalte. Zu Obigem vgl. jetzt auch m. sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart 1897, S. 516 f.

²²⁾ Das Wesen der philosophiegeschichtlichen Continuität besteht eben darin, alte Probleme mit neuen Gedanken durchzudenken.

²³⁾ Ernst Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, 4. Aufl., S. 61.

²⁴⁾ Ebda. S. 64.

sofern er seine monistische Weltanschauung dahin charakterisirt, dass sie „Gottes Geist und Kraft in allen Erscheinungen ohne Ausnahme erblickt“²⁵⁾. Geist und Kraft, die Haeckel seiner Substanz beilegt, sind natürlich nicht minder menschliche Attribute, als Macht, Wissen, Wille u. s. w. Oder wenn Haeckel es als eine Grossthat Darwin's preist, dass er „neue, bisher unbekannte Eigenschaften des Stoffes zur Erklärung dieser höchst verwickelten Erscheinungswelt herbeizieht“²⁶⁾, und die monistische Weltanschauung so versteht, dass sie „die Formen der organischen Naturkörper, ebenso wie diejenigen der anorganischen, als die nothwendigen Producte natürlicher Kräfte betrachtet“²⁷⁾, so sind natürlich „Eigenschaften des Stoffes“ oder „natürliche Kräfte“ der Substanz so gut Attribute, wie die von den arabischen Scholastikern der Gottheit beigelegten.

Diese Erörterungen beweisen hinlänglich, dass die philosophische Continuität sich nicht bloss auf die zeitliche Aufeinanderfolge beschränkt, sondern sich auch auf die inhaltlichen Zusammenhänge erstreckt. Gewisse Grundprobleme der Metaphysik tauchen eben in jedem Zeitalter in der diesem eigenthümlichen wissenschaftlichen Gewandung auf und ringen nach einer der vorherrschenden wissenschaftlichen Richtung der Zeit entnommenen und ihr adäquaten Formulirung. Nur muss man sich, wie ich an anderer Stelle ausgeführt habe²⁸⁾, durch die verschieden gearteten Vermummungen und Verschanzungen, unter denen diese Probleme im Laufe der Jahrhunderte erscheinen, nicht täuschen lassen.

Der Determinismus z. B. zeigt sich in der Geistesgeschichte zuweilen bis zur Unkenntlichkeit verpuppt: *Μοῖρα, ἀνάγκη, πρόνοια, εἰμαρμένη*, Fatum, Theodicee, Erbsünde, Gnadenwahl, Vorsehung, Allwissenheit, Prädestination, siderische Constellation, Kismet, Milieu in der Sociologie u. s. w. sind nur mehr oder weniger un-

²⁵⁾ Ebda. S. 64.

²⁶⁾ Ebda. S. 25.

²⁷⁾ Ebda. S. 31.

²⁸⁾ In meiner Abhandlung: Antike und mittelalterliche Vorläufer des Occasionalismus S. 44.

beholfene, stammelnde Laute für einen und denselben Begriff des Determinismus. Alle diese sinnfälligeren Benennungen für den einen abstracten Begriff der inneren Nothwendigkeit alles Geschehens (immanente Causalität) sind eben nur aus dem gleichen anthropomorphisirenden Bedürfniss entsprungen, aus welchem heraus die Religionsstifter den abgezogenen Gottesgedanken veranschaulicht und der Perceptionskraft der Menge versinnbildlichend angeschmiegt haben. So wird denn der weitausblickende Philosophiehistoriker in dem bis zum Ueberdruß viel verhandelten scholastischen Problem der Gnadenwahl und Erbsünde, welches selbst einen Leibniz noch so anhaltend beschäftigt hat, etwas mehr sehen als dürres, unfruchtbares Schulgezänk. Er wird vielmehr selbst in dieser kirchlich-dogmatischen Einkleidung den philosophischen Naturlaut, wie er noch heute nach einer Erlösung aus dem peinvollen Dilemma: Determination — Willensfreiheit verzweifelt ringt, trotz des betäubenden dogmatischen Stimmgewirres feinfühlig heraushören.

Was vom Determinismus gilt, das läßt sich auch auf die Frage nach den Attributen der Substanz anwenden. Hier wie dort handelt es sich um ein Grundproblem der Metaphysik, das in jedem Zeitalter unter anderen Formen und Bezeichnungen auftaucht, ohne bisher eine endgültige Lösung gefunden zu haben. Im Hintergrunde lauert nämlich der ewige Jude unter den metaphysischen Problemen: die uralte, ewig neue Streitfrage nach dem Verhältniss der Einheit zur Vielheit, des Einzelexemplars zur Gattung — das Universalienproblem. So oft eine wesentliche Erweiterung des Bildungsinhaltes einer Generation oder eine erhebliche Neuerung in ihren Methoden eintritt, wird die betreffende Generation bezw. werden ihre philosophischen Wortführer stets auf's Neue den Hebel ansetzen, um jenen uralten Fragen von ihrem erhöhten wissenschaftlichen Standpunkte aus noch einmal zu Leibe zu rücken. Daher kommt es, dass jene Grundprobleme uns recht eigentlich in jedem Zeitalter und in jedem ernsteren System — zuweilen freilich bis zur Unkenntlichkeit entstellt, weil der Bildungsrichtung gerade dieses Zeitalters angepasst — immer wieder begegnen. Soll daher unsere Untersuchung die Continuität der philosophischen Entwicklung lückenlos aufzeigen, so darf sie sich nicht darauf beschränken, bloss

die zeitliche Aufeinanderfolge, nur den chronologischen Zusammenhang der Systeme aufzuzeigen; sie muss vielmehr die inhaltliche Continuität der Probleme mitberücksichtigen. Und dafür sind nun die Parallelen aus der neueren Philosophie recht lehrreich, sofern sie uns zum Bewusstsein bringen, dass die Continuität der philosophischen Entwicklung so verstanden werden muss, dass die späteren Systeme nicht bloss zeitlich auf die früheren folgen, sondern auch logisch aus ihnen herauswachsen. Die Philosophie eines Zeitalters ist eben nichts weiter, als der Versuch, sich von der jeweiligen wissenschaftlichen Höhe und Richtung dieses Zeitalters aus mit den in ununterbrochenem Fluss befindlichen Grundfragen des Menschengesistes auseinanderzusetzen und für diese eine das wissenschaftliche Gewissen der Zeit beruhigende und zeitweilig befriedigende, weil den wissenschaftlichen Anforderungen dieser Zeit angepasste Lösung zu suchen.

Ein Blick in unsere philosophische Gegenwart wird den eben angedeuteten Gedankengang hinreichend illustrieren. Die philosophische Lösung der Zeit tritt vornehmlich in zwei Formen auf: Verzichtleistung auf absolute Erkenntnis (Agnostizismus, Relativismus), und Rückbildung. Der Agnostizismus selbst aber knüpft an den antiken Skeptizismus an. Die übrigen Hauptrichtungen der philosophischen Gegenwart gehen entweder auf Kant zurück (Cohen, Natorp, Stadler), oder auf Leibniz (Herbart, Lotze, Wundt, Paulsen), auf Fichte (Windelband, Eucken, Rickert, Falckenberg), auf Hegel (Glogau in Deutschland, Andrew Seth und der Neohegelianismus in England und Amerika), auf Thomas von Aquino (die offizielle katholische Philosophie), auf Platon (Fechner und Paulsen in ihrer Annahme einer „Weltseele“), auf Aristoteles (Trendelenburg, Kym, in sociologischen Fragen auch Herbert Spencer im Hauptgedanken seiner „Justice“). Selbst die Psychophysik baut sich in ihren radikaleren Vertretern heute vorwiegend auf dem von Spinoza gelehrtten durchgängigen Parallelismus des physischen und psychischen Geschehens auf. Man ersieht hieraus, dass die logische Continuität der Probleme, an den philosophischen Bewegungen der Gegenwart gemessen, sich mit dem gleichen Recht behaupten lässt, wie die historische Continuität, die hier im Einzelnen untersucht und

namentlich dort aufgedeckt wird, wo der historische Schein gegen eine solche Continuität spricht²⁹⁾.

Gewiss wird Niemand bezweifeln, dass eine directe Linie der philosophischen Continuität von Platon zu Plotin führt; aber um so mehr wird man auf den ersten Blick geneigt sein, die Continuität der platonischen Gedankenwelt auf arabischem Boden zu bezweifeln, wenn man erfährt, dass die Araber nur die politischen Schriften Platons in Uebersetzungen besaßen³⁰⁾, von den philosophischen Dialogen hingegen bloss Auszüge kannten³¹⁾. Der historische Schein spricht also gegen eine Continuität der platonischen Philosophie unter den Arabern, um so mehr, als von Plotin, dem Erneuerer und Umbildner des Platonismus, zu den Arabern keine directe Kunde kam. Und doch war es gerade der plotinisch gefärbte Platonismus, der auf die erste Periode der arabischen und jüdischen Philosophie am mächtigsten gewirkt hat, so dass im 11. Jahrhundert noch Salomon ibn Gabirol (Avicbron) in seinem Werke מקור חיים ein förmliches System der neuplatonischen Philosophie auszubauen im Stande war, wie es uns jetzt in der trefflichen Ausgabe von Baeumker vorliegt. Wie kam nun der plotinische Neuplatonismus zu den Arabern?

²⁹⁾ Vgl. dazu meine Ausführungen über „das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte“, Deutsche Rundschau, Jahrg. 21, H. 9, 1895, S. 407; die Continuität der griechischen Philosophie in der Gedankenwelt der Byzantiner, unser Archiv, Bd. IX, H. 2, S. 225 ff., die sociale Frage im Lichte der Philosophie, Stuttgart, 1897, S. 48.

³⁰⁾ Wenrich l. c. p. 117 ff.

³¹⁾ Ibid. p. 119. Abu Bekr Arrazzi hat Plutarchs Commentar zum Timaeus übersetzt, vgl. Casiri, Bibl. Arab. I, 265. Den Timaeus scheinen die Araber überhaupt gekannt zu haben, wenigstens beruft sich Al-Farâbi ausdrücklich auf den Timaeus, vgl. dessen philos. Abhandlungen, deutsch von Dieterici, Leiden 1892, S. 12, Zeile 5 u. S. 16, Zeile 23. An einer Stelle, ebda. S. 31, Zeile 15 citirt er auch den Phaedon. Aus dem Timaeus besaßen die Araber aber nur Auszüge des Jakûbi, vgl. Zeitschr. der Deutsch. morgenl. Ges. Bd. 41, p. 420. Schon die sogen. „Theologie des Aristoteles“ erwähnt den Timaeus, vgl. Dieterici S. 11. Höchst auffällig ist es, dass die „Theologie des Aristoteles“, die bei den muhammedanischen Denkern eine so grosse Schätzung genoss, bei den zeitgenössischen jüdischen Denkern eine merkwürdig geringe Verbreitung gehabt zu haben scheint. Dukes, Philosophisches aus dem X. Jahrh., Nakel 1868, S. 17 ist der Frage nach der Verbreitung der Th. des Arist. bei den Juden in seiner unbeholfenen Weise nachgegangen und fand, dass nur Joseph ha-Sephardi in seinem ספר יוסף (Super-Commentar zu ibn Ezra) auf dieses Werk Bezug nimmt.

III.

Der Neuplatonismus und Alexandrinismus in der arabischen Philosophie.

Der glücklich inspirirte Salomon Munk hat, wie in so vielen Fragen der arabischen und jüdischen Philosophie, auch in der Bestimmung des Verhältnisses der arabischen Philosophie zum Neuplatonismus das Richtige getroffen, und zwar lange bevor Valentin Rose in seiner trefflichen Polemik gegen Fr. Dieterici diese Frage zur endgiltigen Entscheidung gebracht hat. Munk nämlich hatte bereits in seinen 1859 erschienenen *Mélanges de Philosophie juive et arabe* erkannt, dass die unter den Arabern so stark verbreitete und in hoher Geltung stehende so genannte „Theologie des Aristoteles“ einen Auszug aus Plotins Enneade darstellt³²⁾. Dieses Werk gehört nun aber zu den ersten Schriften griechischer Philosophen, die in's Arabische übersetzt worden sind, da es al-Kindi, dem ersten arabischen Philosophen pur sang, bereits vorlag³³⁾. Es ist daher anzunehmen, dass dieser Auszug aus Plotin noch während der Regierungszeit des Chalifen Almamûn (813—833 n. Chr.) unter der Leitung des Johannes ibn-al-Batrik³⁴⁾, spätestens aber um 840 zu Stande gekommen

³²⁾ Munk, *Mélanges* p. 248: Mais la littérature arabe nous a conservé un monument où la philosophie alexandrine, et notamment celle de Plotin, se trouve reproduite avec beaucoup des détails et où nous rencontrons quelquefois des passages textuellement tirés des Ennéades. Ce monument, c'est la fameuse Théologie attribuée à Aristote. Nach diesem deutlichen Fingerzeig Munks ist es weder begreiflich, noch verzeihlich, dass Fr. Dieterici in seiner Ausgabe des Textes dieses Werkes, Leipzig 1882, und der Uebersetzung desselben, Leipzig 1883, Vorwort, von einer „plotinischen Färbung“ dieses Buches spricht, ohne zu erkennen, dass die „Theologie des Aristoteles“ Uebersetzungen aus der IV—VI. Enneade des Plotin enthält. Nachdem Val. Rose diese von Munk bereits angedeutete Thatsache in zwingender Beweisführung aufgedeckt hat, sah sich Dieterici „Alfarabi's philosophische Abhandlungen“, aus dem Arabischen übersetzt, Leiden-Brill 1892, Einleitung S. XIV veranlasst, diese Thatsache stillschweigend hinzunehmen und ebenda S. XLV die unfreiwillig possierliche Bemerkung zu machen, der plotinische Inhalt dieses Pseudonyms wurde von dem Herausgeber und Uebersetzer erkannt (wol Druckfehler für verkannt), dann von Val. Rose im Einzelnen durchgeführt.

³³⁾ Munk, *Mélanges* p. 250.

³⁴⁾ Abulfarag, *hist. Dynast.* p. 153.

ist³⁵⁾. Welchen Eindruck diese Uebersetzung Plotins auf die ersten Araber, denen sie zu Gesichte gekommen, gemacht hat, ersieht man am besten daraus, dass der Philosoph al-Kindi sich mit dieser Uebersetzung schon einlässlich befasst hat³⁶⁾, woraus man wohl schliessen darf, dass auch die von Al-Kindi vertretene Philosophie der des Plotin verwandt war.

Ueberhaupt muss man sich gegenwärtig halten, dass die historische Continuität der griechischen Philosophie auf arabischem Boden nur so zu verstehen ist, dass die Araber den Faden der griechischen Philosophie dort aufgenommen haben, wo er den Händen der Griechen entglitten war. Weder gehen sie direct auf Platon, noch auch direct auf Aristoteles zurück, trotzdem sie die Mehrzahl der Werke des Stagiriten in leidlich guten Uebersetzungen besaßen, sondern, wie die christlichen Scholastiker etwa Platon wesentlich nur durch die Brille Augustins sehen, so die arabischen Platon in der neuplatonischen Umformung seitens Plotins und Porphyrs, Aristoteles vorwiegend in der Fassung Alexanders von Aphrodisias.

Man vergesse eben nicht, dass zur Zeit, da die Syrer die griechischen Philosophen für ihre Studienzwecke übersetzten, die gelesenen Modephilosophen die Alexandriner waren, und nicht mehr die alten philosophischen Klassiker. Auf der litterarischen Tagesordnung standen eben, wie dies ja in jedem productiven Zeitalter der Fall zu sein pflegt, die zeitgenössischen Schriftsteller. Der Letzte hat immer das Wort. Man wundere sich daher nicht, dass Porphyry und Alexander von Aphrodisias Lieblingsschriftsteller der Araber wurden. Da sie die griechischen Philosophen durch die Vermittelung dieser syrischen Aerzte kennen lernten, so kamen ihnen zumeist jene Schriftsteller in die Hände, welche die Syrer selbst mit Vorliebe cultivirten, und diese waren eben die letzten Philosophen: die Alexandriner. In der alexandrinischen Philosophie waren jedoch Platon und Aristoteles schon recht eng aneinandergerückt.

³⁵⁾ So datirt Dieterici in der arabischen Ausgabe p. 181 ff., deutsche Uebersetzung, Vorwort p. 1.

³⁶⁾ Casiri, *Bibl. arab. hisp.* p. 306. Al-Kindi's „philosophische Abhandlungen“ herausg. von A. Nagy werden demnächst als Band II, H. 5 von Baumeckers „Beiträgen zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ erscheinen.

Dass die Araber aber mit kritischem Sinn den echten Aristoteles, den sie in der Hauptsache doch besaßen, von dem von Alexander von Aphrodisias zurecht gestutzten unterschieden hätten, ist uns nicht bekannt. Nur in ibn Roschd dämmert eine Ahnung des richtigen Sachverhaltes auf. Verständniss für geschichtliche Zusammenhänge und historisch-kritische Schärfe sind schriftstellerische Eigenschaften, die das Mittelalter so gut wie gar nicht besaß, die vielmehr erst durch den Humanismus im Anschluss an die Antike geweckt worden sind.

Es ist darum auch, wie Renan richtig bemerkt³⁷⁾, eine müßige Frage, warum die Araber gerade Aristoteles den Vorzug gegeben haben. Sie hatten ja gar keine Wahl! Bei den Griechen war mit dem Neuplatonismus und Alexandrinismus die philosophische Tradition abgebrochen. Die Syrer setzten an diesem Punkte ein und machten sich die besten zeitgenössischen Interpreten der alten Philosophen zu eigen, und die Araber, welche ja den litterarischen Bestand von den Syrern übernahmen, setzten die philosophische Tradition an dem Punkte fort, an welchem sie bei den Griechen zum Stillstand gekommen war.

Hatte unter den Griechen der Neuplatonismus das letzte Wort für die platonische Richtung gesprochen, und der alexandrinische Eklektizismus das Gleiche für die aristotelische gethan, so haben die Araber nach der Lage der litterarischen Tradition die beiden Hauptströmungen der griechischen Philosophie durch die Hauptrepräsentanten dieser beiden Richtungen kennen gelernt: den Platonismus in der Form der sogen. „Theologie des Aristoteles“, d. h. der Enneade Plotins und den Schriften Porphyrs, den Aristotelismus hingegen in der Färbung der Schriften Alexanders von Aphrodisias. Nun waren aber schon bei den Neuplatonikern Sympathien für Aristoteles hervorgetreten. Plotin selbst las mit seinen Schülern neben den Schriften Platons auch die des Aristoteles³⁸⁾, und liess

³⁷⁾ Renan, Averroes p. 70.

³⁸⁾ Hierokles sagt in seiner Schrift über die Vorsehung, die durch Photios auf uns gekommen ist, Ammonios, der „Gottgelehrte“, sei der erste gewesen, welcher die Lehren des Platon und Aristoteles richtig verstanden und in ihnen ein und dasselbe System erkannt habe (συνήγαγεν εἰς ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν νοῦν), vgl. Ed. Zeller, Ammonius Sakkas und Plotinus, Archiv für Gesch. der Philos. Bd. VII, H. 3, 1894, S. 296, Philos. d. Griechen V, 453.

neben stoischen auch peripatetische Gedanken in sein System einfließen³⁹⁾. Porphyrr vollends, den Prantl eine so verhängnisvolle Rolle in der Geschichte der Logik spielen lässt⁴⁰⁾, nimmt als Commentator des Aristoteles einen breiteren Raum ein, denn als Neuplatoniker. Seine Isagoge, das eigentliche Schulbuch des arabischen Mittelalters, von der Prantl sagt, dass sie zu den gelesensten und verbreitetsten Schriften unserer Culturgeschichte gehört, ist ja auch nur eine Einführung in die aristotelische Logik⁴¹⁾.

Porphyrr ist nun aber der typische Vermittlungsmann; er wurde für die Araber das, was Boethius für die christliche Scholastik geworden ist. Wie man Boethius im elften Jahrhundert nur noch schlechthin als „auctor“ citirte, so galt den Arabern Porphyrr als der berufenste Wortführer der griechischen Philosophie. Mag es nun mit dem Neuplatonismus Porphyrrs bestellt gewesen sein,

Dass es unter den Arabern auch an herabsetzenden Stimmen über Porphyrr nicht gefehlt hat, ersieht man daraus, dass ibn Sina die Isagoge Porphyrrs auffallend herb getadelt hat, vgl. Haneberg, Zur Erkenntnisslehre des ibn Sina, S. 231. 232. Ibn Roschd commentirt die Isagoge zwar, aber nur „weil es Brauch ist“; vgl. M. Steinschneider, Al-Farābī, S. 46, Anm. 61. Hingegen ist nach Zenker (Aristot. Categoriae gr. c. vers. arab. Lips. 1846, citirt bei Steinschneider, ebda. S. 20) die Isagoge Porphyrrs noch heute das einzige Schulcompendium der Logik im Orient. Im Oktober 1895 besuchte ich die Gāmi el-Azhar in Kairo, die blühendste Hochschule des Orients. Jakub Pascha Artin, Staatssecretär im ägyptischen Unterrichtsministerium, vermittelte mir eine philosophische Aussprache mit dem Rector der Universität, Hassoune El-Nawāwi, der lebhaftes Interesse für den augenblicklichen Stand der logischen Forschung in Europa bekundete und die Neigung verrieth, ein neues Lehrbuch der Logik für die orientalische Jugend zu inspiriren. Bei dieser Gelegenheit constatirte ich, dass die arabische Philosophie am Ende unseres Jahrhunderts in der That noch dort steht, wo sie das 14. Jahrh. hingestellt hat. Die Compendien des 13. und 14. Jahrhunderts sind heute noch an der von etwa 10000 Studenten besuchten el-Azhar in Kairo in unveränderter, ungeschmälerter Geltung und geniessen eines unantastbar autoritativen Ansehens.

³⁹⁾ Vgl. Porphyrr v. Plot. 14: ἐμμέμικται δ' ἐν τοῖς συγγράμμασι καὶ τὰ στοιχὰ λανθάνοντα δόγματα καὶ τὰ περιπατητικά, καταπεπύκνυνται δὲ καὶ ἡ μετὰ τὰ φυσικά τοῦ Ἀριστοτέλους πραγματεία.

⁴⁰⁾ Gesch. der Logik im Abendlande I, 626 ff.

⁴¹⁾ Wie schon ihr Titel zeigt: Εἰσαγωγή εἰς τὰς Ἀριστοτέλους κατηγορίας oder Περὶ τῶν πέντε φωνῶν (Schol. in Arist. I ff.). Nach Suidas (s. v. Πορφύριος) schrieb Porphyrr sieben Bücher: περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους αἰρέσιν.

wie es wolle⁴²⁾, so hat er doch als Commentator Aristoteles auffallend bevorzugt. Während er von platonischen Schriften nur den Timaeus und den Sophisten commentirt, hat er neben der Isagoge, die eine Einführung in die aristotelische Logik darstellt, noch einen Commentar zu den Kategorien, in sieben Büchern, einen anderen zu *περὶ ἐρμηνείας*, eine Erklärung der ersten Analytik, ein Buch über Aristoteles' Physik, endlich eine Erklärung des 12ten Buches der Metaphysik verfasst⁴³⁾.

Man vergesse nicht, dass den Arabern ein Neuplatonismus als solcher gar nicht bekannt war. Sie besaßen, ohne den Autor zu kennen, zwar Theile von Plotins Enneade; aber der Name Plotins war ihnen, wie es scheint, völlig unbekannt. Das Literatur-Lexicon von Hadschij Chalifa kennt wenigstens den Namen Plotins nicht. Porphyry aber war ihnen nicht so sehr als Neuplatoniker, vielmehr als Aristoteliker bekannt; sie besaßen sogar ein unter seinem Namen gehendes Compendium der aristotelischen Philosophie⁴⁴⁾. Seine Isagoge hatte eine solche Verbreitung und genoss eines solchen Ansehens, dass mehr als ein halbes Dutzend arabischer Commentare zur Isagoge bekannt sind⁴⁵⁾, darunter einer, der von keinem Geringeren als von ibn Roschd (Averroes) herrührt. Letzterer entschuldigt freilich diese Trivialität damit, dass es unter Arabern Brauch sei, Porphyrs Isagoge zu commentiren. Zwei arabische Schriftsteller haben die Isagoge sogar direct in die Form eines Compendiums gebracht⁴⁶⁾. Gegen die Popularität Porphyrs unter den Arabern tritt ein Themistius⁴⁷⁾, Syrianus⁴⁸⁾, selbst Proclus⁴⁹⁾ weit zurück. Nur Alexander von Aphrodisias ver-

⁴²⁾ Brandis, Ueber die griech. Ausleger des Organons, Abhdl. der Berl. Akad. 1833, p. 280 führt aus, dass kein Neuplatoniker in den Schulbegriffen weniger befangen war, als Porphyry; vgl. hingegen Prantl a. a. O. I, 632, Anm. 61.

⁴³⁾ Zeller, Philos. d. Griechen V³, 638¹, 639², 640³.

⁴⁴⁾ كتاب اختصار فلسفة أرسطاطاليس bei Wenrich l. c. p. 283.

⁴⁵⁾ Wenrich ib. p. 284.

⁴⁶⁾ Ebda. p. 285.

⁴⁷⁾ Ib. p. 286.

⁴⁸⁾ Ib. p. 287.

⁴⁹⁾ Ib. p. 288.

mag in der Verbreitung seiner Schriften unter den Arabern mit Porphyry zu wetteifern⁵⁰⁾.

Diese beiden Männer sind daher als die eigentlichen Träger der Vermittlung anzusehen. Die griechische Philosophie ist wesentlich in jener Gestalt, welche sie derselben gegeben haben, auf die Araber gekommen. Jetzt wird man auch verstehen, warum selbst so eifrige Aristoteliker, wie ibn Sina und ibn Roschd einen Stich in's Neuplatonische haben, ja warum überhaupt die in der arabischen Philosophie mit Vorliebe behandelten Probleme weniger die Fragen betreffen, welche Aristoteles wirklich in unmittelbarem Zusammenhang mit platonischen Philosophemen behandelt hat — vor Allem die Kritik der Ideenlehre —, als vielmehr untergeordnete Probleme, die bei Aristoteles selbst eine ganz winzige, bei den Neuplatonikern aber eine um so bedeutsamere Rolle spielen: der durch keine historische Kritik getrüben Unbefangenheit der Araber erschienen eben Porphyry und Alexander von Aphrodisias als die berufenen Interpreten des Stagiriten. Dass Aristoteles in der neuplatonischen oder alexandrinischen Filtration ein anderes Gesicht bekommen hat, wurde natürlich gar nicht bemerkt. Das philosophische Interesse der Araber wendete sich vielmehr jener Seite des Aristoteles zu, die den Neuplatonikern bereits das höchste Interesse eingeflösst hatte — der Lehre vom *Noûs*. Bildete diese im wirklichen System des Aristoteles nur einen Punkt neben vielen anderen von gleicher Wichtigkeit, so wurde sie für die Neuplatoniker und daher mittelbar auch für die Araber die Frage, das Problem schlechthin — das Centrum der Philosophie. Wie sich das durch Boethius und Dionys den Areopagiten in seinem philosophischen Denken bestimmte christliche Mittelalter um das Problem der Universalien als um einen Brennpunkt gruppirt, so die durch Porphyrius und Alexander von Aphrodisias inspirirte arabische Philosophie um die Lehre

⁵⁰⁾ Ib. p. 273—279. So eifrig wie die Schriften Porphyrys hat man die Alexanders nicht commentirt, aber immerhin hat Al-Farâbi Commentare zu zwei Schriften Alexanders verfasst. Al-Kindi, der erste arabische Philosoph grösseren Stiles, hat Alexanders *de arte rhetorica* commentirt und in die Form eines Compendiums gebracht, vgl. Wenrich l. c. p. 279, woraus man ersieht, dass schon im 9. Jahrhundert, also gleich beim Uebergang der griechischen Philosophie zu den Arabern, die Lehre des Alexander von Aphrodisias Verbreitung fand.

vom Νοῦς, d. h. von den mannigfachen Formen des Intellects. Gewiss handelt es sich in beiden Fällen um aristotelische Probleme; aber im System des Meisters selbst nehmen diese doch nur einen verhältnissmässig bescheidenen Rang ein, während sie durch neuplatonische und alexandrinische Interpreten, welche für die Continuität der philosophischen Gedankenbewegung das Schicksal spielten, zu ungebürllicher Höhe emporgeschraubt, ja geradezu zum Centrum der Philosophie gestempelt worden sind. Porphyry und Alexander von Aphrodisias sind demnach bei der Construirung der logischen und historischen Continuität der philosophischen Gedankenentwicklung auf der arabischen Linie Factoren von ebenso einschneidender Wichtigkeit, wie es Boethius und Dionys der Areopagite für die christliche Scholastik sind.

IV.

Verhältniss der Mutakallimîn (orthodoxe Theologen)
zur griechischen Philosophie.

Auf der arabischen Seite⁵¹⁾ zweigt sich nun die streng philosophische von der überwiegend religiösen Interessen dienenden scholastischen Richtung ab. Das Gedankenleben der Araber ist vom 9.—11. Jahrh. ein reicheres und mannigfaltigeres, als das der gleichzeitigen christlichen Scholastik. Sieht man selbst von den über 70 philosophischen Secten ab, die Schahrestâni uns vorführt, da es sich in diesen Secten weniger um eigentliche Schulen, denn um rivalisirende Persönlichkeiten handelt, so bleiben doch bedeutende philosophische Richtungen mit Achtung gebietenden Denkern an der Spitze übrig. Neben den reinen Aristotelikern, die einen ibn Sinâ und ibn Roschd aufzuweisen haben, begegnen wir der skeptisch-mystischen Richtung der Sûfis, die einen so beachtenswerthen Wortführer wie al-Ghazzâlî gefunden haben, und der grossen, weitverzweigten Schule der Mutakallimîn, d. h. der spezifisch muhammedanischen Scholastiker, die im Gegensatz zu

⁵¹⁾ In diesem Zusammenhange verstehe ich darunter die in arabischer Sprache verfassten Schriften, nicht die Nationalität. Wirklicher Araber war eigentlich nur Al-Kindî; die anderen arabischen Philosophen waren zumeist Perser, Türken, Spanier u. s. w.

den wortgläubigen, jede philosophische Auslegung des Korân abweisenden, wie überhaupt alle Philosophie grundsätzlich verschmähenden Fakhis eine philosophische Rechtfertigung des Dogmas — gleich den christlichen Scholastikern — anstreben⁵²⁾. Die Mutakallimîn sind die eigentlichen Scholastiker des Islâm. Während die arabischen Aristoteliker von Al-Kindi bis auf ibn Roschd nur in verschwindend geringem Masse spezifisch moslemische Züge an sich tragen, so dass sie mehr als Fortbildner Porphyrs und Alexanders von Aphrodisias, denn als originelle Denker des Islâm angesehen werden müssen, zumal ihre Werke — von winzigen religiösen Schattierungen abgesehen — eben so gut von zeitgenössischen Juden oder Christen hätten verfasst sein können, haben die Mutakallimîn etwas kernhaft Moslemisches an sich. Die Philosophie ist ihnen nicht, wie den Aristotelikern, Selbstzweck, sondern steht nur im speculativen Dienste der vom Korân gelehrtten Allmacht und Freiheit Gottes — in dieser Tendenz den christlichen Scholastikern verwandt, wesshalb man sie auch mit besserem Recht als die eigentlichen arabischen Scholastiker bezeichnen kann, denn die reinen Aristoteliker.

Es ist höchst absonderlich und für den Umstand bezeichnend, wie in der Philosophie entgegengesetzte, einander scheinbar ausschliessende Richtungen sich zuweilen vorübergehend berühren können, dass die arabischen Scholastiker sich zum speculativen Erweise der moslemischen Dogmen nicht wie die christlichen bei Aristoteles Rath holten, sondern bei seinem philosophischen Widerpart — bei Demokrit. Die Mutakallimîn haben nämlich den metaphysischen Atomismus bis zur letzten Consequenz durchgeführt⁵³⁾, um für Gott die absolute Freiheit des Handelns zu ge-

⁵²⁾ Gut characterisirt ein von Delitzsch mitgetheiltes Randscholion das Wesen des sich entwickelnden Kalâm folgendermassen: „Man unterscheidet zwei Arten des Kalâm, den der Alten und den der Späteren. Der erstere befasst sich lediglich mit den Glaubenslehren ohne alle Beimischung; der letztere nimmt zu den Dogmen die Physik, Metaphysik, Mathematik und andere fremdartige Elemente hinzu“, vgl. F. Delitzsch, Anekdoten zur mittelalterlichen Scholastik (Ausgabe des *עץ חיים*), Leipzig 1841, S. 294, woselbst noch zwei weitere Scholien ähnlichen Inhaltes mitgetheilt werden.

⁵³⁾ Vgl. Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik 1891, I, 145; Mabillean, Histoire de la philosophie atomistique, Paris 1895, p. 331—359. Nicht alle Mutakallimîn waren freilich Atomisten, Munk, Mélanges, p. 328 ff.

winnen. Es liegt ein mephistophelischer Humor darin, dass man zum Erweise der Schöpfung aus Nichts, des Daseins und der Freiheit Gottes den Geist Demokrits anruft. Es geschieht dies durch eine unmerklich leise Biegung des Atomismus. Wo dieser den Zufall walten oder die mechanische Causalität wirken lässt, schiebt sich den Mutakallimîn unversehens die Gottheit ein. Hinter den Atomen steht eben Allah als deren spiritus rector. Schriften Demokrits kannten die Mutakallimîn natürlich nicht, obgleich einzelne unter seinem Namen gehende alchymistische Albernheiten in arabischer Uebersetzung vorlagen⁵⁴⁾; sie verdankten ihre Kenntniss Demokrits wol nur den polemischen Ausführungen des Aristoteles. Das erklärt auch ihr harmloses Zurückgehen auf Demokrit.

Die Mutakallimîn waren nämlich in erster Linie Gegner der „Philosophen“, d. h. der Aristoteliker. Um ihrer Polemik gegen dieselben eine gediegene speculative Unterlage zu geben, mussten sie sich auf eine Autorität stützen, die durch ihr Alter imponirte. Wer war dazu geeigneter als Demokrit, gegen den selbst ein Aristoteles so eifrig polemisiert? Da die „Philosophen“ des Islam sich auf die Seite des Stagiriten schlugen, so war nichts natürlicher, als dass ihre Gegner, die Mutakallimîn, sich an den Hauptgegner des Aristoteles hielten⁵⁵⁾. Demokrit war den arabischen Scholastikern, die ihn nur durch Vermittlung des Aristoteles kannten⁵⁶⁾, natürlich in keinem so verfänglichen Lichte erschienen, wie den christlichen, die sein Bild aus der Darstellung der ihn mit Epicur zusammenwürfelnden Kirchenväter empfangen. Aus Aristoteles konnten sie eben nur den Eindruck gewinnen, dass Demokrit der ernsteste metaphysische Denker des Alterthums war. Und sintemal sie um eine physikalische Hypothese verlegen waren, die vermöge ihres historischen Prestiges geeignet schien, auch ihren aristotelisirenden Gegenfüsslern zu imponiren, bemächtigten sie sich in aller Naivität

⁵⁴⁾ Vgl. Munk, *Mélanges* p. 122; vgl. dazu Wenrich l. c. p. 92, wo ein Werk Demokrits über Agricultur erwähnt wird, und ib. p. 94 über Alchymie.

⁵⁵⁾ Dieser war in den Augen der Araber natürlich nicht Platon, zumal sie die mehr versteckte Polemik des Stagiriten gegen seinen Lehrer gar nicht begriffen, sondern Demokrit, gegen den Aristoteles offen auftrat.

⁵⁶⁾ Vgl. auch Lasswitz a. a. O. I, 137.

der Atomistik, ohne zu ahnen, dass der richtig verstandene Demokrit dem religiösen Dogma unverhältnissmässig gefährlicher ist, als der gefürchtete Aristoteles. Und so erleben wir denn unter den Arabern das belustigende Schauspiel, dass die aufklärerischen Philosophen wegen ihres Anschlusses an Aristoteles von den Mutakallimîn als freigeisterisch verketzert werden, während sie selbst, die Dunkelmänner des Islâm, auf die Atomistik schwören und Demokrit gegen Aristoteles ausspielen — ein philosophiegeschichtlicher Maskenscherz, der ganz dazu angethan ist, den bei der Beschäftigung mit diesen entlegenen Problemen bald ausser Function gesetzten Arbeitseifer angenehm zu prickeln und neu zu beleben.

Ein weiteres Eingehen auf die Atomistik der Mutakallimîn kann ich mir an dieser Stelle um so eher ersparen, als Lasswitz in seiner vortrefflichen Geschichte der Atomistik und neuerdings Mabillean die Bedeutung dieser Lehren für die geschichtliche Continuität in vollem Masse gewürdigt haben⁵⁷⁾. Auf den Umstand, dass die Mutakallimîn, insbesondere die Secte der Ascharîja, die Frage, wie die Atome auf einander wirken können, da ein influxus physicus zwischen ihnen ausgeschlossen ist, ganz in demselben Sinne beantwortet haben, wie später die Occasionalisten, dass nämlich Gott jeweilen die Verbindung und Trennung der Atome durch einen freien Willensact erst herstellen müsse, habe ich bereits in meiner Abhandlung über „die antiken und mittelalterlichen Vorläufer des Occasionalismus“ einlässlich hingewiesen⁵⁸⁾. Im Anschluss an meine Ausführungen führt nun Lasswitz aus⁵⁹⁾, dass der Occasionalismus in Bezug auf den fortwährenden unmittelbaren Eingriff Gottes ganz in die Fussstapfen der Mutakallimîn tritt, und weist auf den merkwürdigen Umstand hin, dass der Begründer des Occasionalismus, Cordemoy, von Descartes wieder zur Atomistik abfällt.

Dieses Beispiel zeigt uns recht augenfällig, dass neben der historischen Continuität der Gedanken noch eine logische mit zu

⁵⁷⁾ A. a. O. I, 134—150. Mabillean l. c. p. 331 ff.

⁵⁸⁾ Archiv für Gesch. der Philos. Bd. II, 207—224, Sonderabdruck S. 17 bis 34.

⁵⁹⁾ A. a. O. I, 145.

berücksichtigen ist. Würde man nämlich im vorliegenden Falle nach der historischen Continuität zwischen Cordemoy und den Ascharija fragen, so müsste ich auch jetzt wie schon früher diese Frage entschieden verneinen⁶⁰⁾. Waren auch einzelne Lehren der Mutakallimîn ganz sporadisch — hauptsächlich durch Maimonides Darstellung derselben im *More Nebuchim* — nach und nach in die Kreise christlicher Scholastiker gedrungen, so sehe ich nicht ab, wie der französische Advocat Géraud de Cordemoy mit dem holländischen Denker Arnold Geulinx zufällig um die gleiche Zeit auf so entlegene und schwer zugängliche Werke, die von den Lehren der Mutakallimîn handeln, hätten verfallen sollen. Ich halte vielmehr auch jetzt noch daran fest, dass hier keine historische, sondern nur eine logische Continuität vorliegt. Und diese logische Continuität der Ideen und metaphysischen Probleme, die neben der historischen und unabhängig von ihr einhergehen kann, lässt sich dahin formuliren⁶¹⁾, „dass der menschliche Geist seiner speculativen Anlage nach von gleichartiger Beschaffenheit ist, so dass es gar nicht Wunder nehmen darf, wenn Philosophen, die verschiedenen Zeiten und Nationen angehören, ganz unabhängig von einander nicht bloss auf die gleichen Probleme, sondern auch auf gleichklingende Lösungen verfallen“.

Eben weil die Mutakallimîn für die historische Continuität von geringerem Belang sind, zumal ihre Schriften nicht zu den christlichen Scholastikern gedrungen sind, können wir es bei diesen Andeutungen bewenden lassen, um uns den arabischen Aristotelikern zuzuwenden.

⁶⁰⁾ A. a. O., Sonderabdruck S. 54.

⁶¹⁾ Ebda. S. 53; die sociale Frage im Lichte der Philosophie, S. 44 f.