

Philosophische Bibliothek

Abū Bakr Ibn Ṭufail

Der Philosoph als Autodidakt

Ḥayy ibn Yaqzān

Meiner



ABŪ BAKR IBN ṬUFĀIL

Der Philosoph als Autodidakt
Ḥayy ibn Yaqẓān

Ein philosophischer Inselroman

Übersetzt, mit einer Einleitung und
Anmerkungen herausgegeben von

PATRIC O. SCHAERER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information Der Deutschen Bibliothek

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

Print ISBN 978-3-7873-3640-1

eBook ISBN 978-3-7873-3646-3

2., durchgesehene Aufl. mit ergänzter Bibliographie

© Felix Meiner Verlag 2019. Alle Rechte, auch die des auszugsweisen Nachdrucks, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung vorbehalten. Dies betrifft auch die Vervielfältigung und Übertragung einzelner Textabschnitte durch alle Verfahren wie Speicherung und Übertragung auf Papier, Transparente, Filme, Bänder, Platten und andere Medien, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Satz: post scriptum, Vogtsburg-Burkheim/Hüfingen. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Lüderitz & Bauer, Berlin. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. *www.meiner.de*

INHALT

Vorwort	IX
Einleitung	XI
1. Abū Bakr Ibn Ṭufail	XI
2. Inhaltsübersicht und Gliederung von Ibn Ṭufails <i>Ḥayy ibn Yaqzān</i>	XIV
3. Philosophie im islamischen Raum vom 9. bis 12. Jahrhundert	XVIII
1) al-Kindī XIX 11) al-Fārābī XXI 111) Ibn Sīnā XXIX 1v) al-Ġazālī XL v) Das islamische Spanien und Ibn Bāġġa XLVIII	
4. Weitere wichtige Themenbereiche	LIII
1) Mystik LIII 11) Das politische und theologische Um- feld: Ibn Tūmart und die Almohaden LIX 111) Medizin und Naturwissenschaft LXI 1v) Das Inselmotiv in Lite- ratur und Theologie LXIV	
5. Gegenstand, Adressat und Zweck des Werkes ...	LXVII
6. Rezeption und Wirkungsgeschichte	LXX
7. Textgrundlage	LXXXVII

ABŪ BAKR IBN ṬUFAIL Der Philosoph als Autodidakt

1. Vorwort des Autors	3
11. Zwei verschiedene Erzählungen über die Entstehung von Ḥayy ibn Yaqzān	16
111. Erster Lebensabschnitt – bis zum siebten Altersjahr	25

iv. Zweiter Lebensabschnitt – bis zum einundzwanzigsten Altersjahr	28
v. Dritter Lebensabschnitt – bis zum achtundzwanzigsten Altersjahr	43
vi. Vierter Lebensabschnitt – bis zum fünfunddreißigsten Altersjahr	57
vii. Fünfter Lebensabschnitt – bis zum neunundvierzigsten Altersjahr	67
viii. Die Begegnung zwischen Ḥayy ibn Yaḡzān, Absāl und Salāmān	98
ix. Schlußwort des Autors	114
Anmerkungen des Herausgebers	117
Literaturverzeichnis	141

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.

Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.

Aristoteles

Metaphysik A, 980a21

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيئة
وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزائها ولا
تلامس أعضائها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أُنيتها

*Wenn du dir vorstelltest, du selbst wärest vom ersten Moment
an mit tadellosem Intellekt und Disposition geschaffen
worden, und angenommen du würdest in dieser Lage weder
deine Körperteile sehen noch würden sich deine Glieder
gegenseitig berühren, sondern du wärest losgelöst und augen-
blicklich in der freien Luft schwebend, so wäre dir nichts
bewußt, außer der Gewißheit deiner eigenen Existenz.*

Ibn Sīnā

al-Isārāt wa-t-tanbihāt, Bd. II S. 344f.

والعلم فوق الإيمان والذوق فوق العلم فالذوق وجدان والعلم قياس
والإيمان قبول مجرد بالتقليد

*Das Wissen steht über dem Glauben, aber das Schmecken
steht über dem Wissen. Denn das Schmecken ist ein intuitives
Erleben, das Wissen hingegen erschöpft sich im Syllogismus,
und der Glaube ist bloße Annahme der traditionellen Autorität.*

al-Ġazālī

Miškāt al-anwār, S. 78

VORWORT

Die vorliegende deutsche Neuübersetzung von Ibn Ṭufails *Ḥayy ibn Yağzān* wendet sich an ein Publikum mit einem Interesse an arabisch-islamischer Philosophie, ohne allerdings größere Vorkenntnisse auf diesem Gebiet vorauszusetzen. Die dem Werk vorangestellte Einleitung versucht schlaglichtartig, Ibn Ṭufails Roman in die Geschichte der Philosophie im Islam einzuordnen, in der Absicht, die in früheren Ausgaben manchmal zu wenig beachtete Einbettung des Werks in einen Diskussions- und Problemkontext zu verdeutlichen. Das Augenmerk richtet sich dabei sowohl auf islamwissenschaftliche als auch auf philosophiegeschichtliche Gesichtspunkte. Der letzte Teil der Einleitung widmet sich der Rezeption des Werkes im islamischen Raum und in der europäischen Neuzeit.

Beim Text der Übersetzung wurde versucht, dem arabischen Original möglichst genau zu folgen; die vielfach repetitiven Ausdrucksweisen der Vorlage, die manchmal schwerfällig wirken, werden dabei bewußt beibehalten, da sie für den »blumigen« arabischen Stil charakteristisch sind.

Die Anmerkungen zur Übersetzung sind als »erste Hilfe« zum Verständnis einzelner Begriffe oder schwieriger Passagen gedacht; zudem erklären sie relevante Bezüge zur Tradition und geben Hinweise auf weiterführende Literatur. Allerdings erheben sie keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit; insbesondere Verweise auf Entsprechungen in der neuzeitlichen Philosophie wurden aus Platzgründen größtenteils weggelassen.

Dank schulde ich an erster Stelle Herrn Prof. Ulrich Rudolph (Zürich), der die Anregung zu dieser Übersetzung gab, den Kontakt zum Felix Meiner Verlag herstellte und während der Arbeit stets ein offenes Ohr für meine Fragen und Anliegen hatte. Herzlich zu danken habe ich weiter auch meinen Freun-

den Luciano Cavaliere, Regula Forster und Gerald Grobbel, die mit ihren zahlreichen Hinweisen und Korrekturvorschlägen bei der Entstehung dieses Buches mitgeholfen haben; ganz besonders dankbar bin ich aber auch meinen Eltern Ursula E. und Emil A. Schaerer für ihre stete Begleitung, Unterstützung und Zuneigung während meiner Beschäftigung mit Ibn Ṭufail und seinem Werk. Gerne danke ich schließlich dem Felix Meiner Verlag für die Aufnahme des *Ḥayy ibn Yağzān* in die Philosophische Bibliothek, die angenehme Zusammenarbeit und die kompetente Betreuung der Drucklegung.

Hinweise zur Aussprache des Arabischen

Die Transkription arabischer Namen und Begriffe folgt den Regeln der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Bei der Aussprache ist folgendes besonders zu beachten:

Ein Strich über einem Vokal (*ā, ī, ū*) bezeichnet einen lang auszusprechenden Vokal; ein Punkt unter einem Buchstaben (*ṣ, ḍ, ṭ, ḏ*) bezeichnet einen dumpf und dunkel auszusprechenden (emphatischen) Laut.

'	leichter Stimmabsatz, wie in »be'achten«
‘	stimmhafter Reibelaut im Kehlkopf (»Würgelaut«)
ḏ	stimmhaftes englisches »th«, wie in engl. »this«
ġ	stimmhaftes »dsch«, wie in engl. »jungle«
ġ	stimmhaftes »Zäpfchen-r«, wie in franz. »rue«
ḥ	stimmloses, in der Kehle gesprochenes (heiseres) »h«
ḥ	geriebenes »ch«, wie in »Bach« bzw. span. »Juan«
q	dunkles, hinten im Gaumen gesprochenes (velares) »k«
s	immer stimmlos gesprochen, wie in »fassen«
š	stimmloses »sch«, wie in »fischen«
ṯ	stimmloses englisches »th«, wie in engl. »think«
w	halbvokalisches »w«, wie in engl. »wear«
y	halbvokalisches »j«, wie in »Jahr«
z	stimmhaftes »s«, wie in »Sonne« bzw. engl. »wizzard«

EINLEITUNG

1. *Abū Bakr Ibn Ṭufail*

Vermutlich im Jahr 1168 erhielt der Arzt und Philosoph Abū al-Walīd Ibn Rušd¹ (1126–1198), im mittelalterlichen Europa bekannt als Averroes, zum ersten Mal die Gelegenheit, beim Kalifen Abū Ya‘qūb Yūsuf (reg. 1163–1184) vorstellig zu werden. Möglich gemacht wurde ihm dies durch die Vermittlung eines um einige Jahre älteren Berufskollegen, Abū Bakr Ibn Ṭufail, der eine einflußreiche Stellung am Hof der Almohaden in Marrakesch innehatte. Über den Verlauf dieser Audienz sind wir gut unterrichtet, denn einer von Ibn Rušds Schülern hat diese Geschichte, die ihm der Philosoph selbst mehrmals erzählt hatte, später einem Historiker anvertraut: »Als ich beim Fürsten eingetreten war, fand ich ihn dort allein mit Ibn Ṭufail, der unverzüglich begann, mich und meine Familie in den höchsten Tönen zu loben. Nachdem der Fürst mich nach meinem Namen gefragt hatte, sagte er zu mir: ›Sag, was für eine Ansicht haben sie – und damit meinte er die Philosophen – über den Himmel; ist er ewig oder in der Zeit erschaffen?‹ Da erfaßten mich Scham und Furcht, und ich gab vor, mich noch nie mit Philosophie beschäftigt zu haben, denn ich wußte nicht, was Ibn Ṭufail mit dem Fürst schon alles besprochen hatte. Doch dieser verstand meine Furcht und meine Verlegenheit; er wandte sich an Ibn Ṭufail und begann, das Problem, nach dem er mich gefragt hatte, zu erörtern. Er brachte vor, was Aristoteles, Platon und die übrigen Philosophen darüber

¹ Zu Ibn Rušd siehe O. Leaman 1988 und Art. *Ibn Rusbd* in EI² Bd. III, S. 909b ff. Abgekürzte Literaturangaben verweisen im folgenden auf die Bibliographie im Anhang.

gesagt hatten und erwähnte auch, was die islamischen Gelehrten an ihren Lehren zu beanstanden hatten. Da bemerkte ich, daß der Kalif so umfassend gebildet war, wie ich es nicht einmal bei jemandem vermutet hätte, der sich ausschließlich mit diesen Dingen befaßt. Er gewann mein Vertrauen, so daß ich meinerseits begann, über das Problem zu referieren, bis er alles, was ich dazu sagen konnte, erfahren hatte. – Als ich ihn wieder verließ, beschenkte er mich mit Geld, einem Ehrengewand und einem Pferd.«²

Vom selben Berichterstatter erfahren wir auch, daß der Kalif einige Zeit später, nachdem ihm eine unklare Stelle bei Aristoteles Kopfzerbrechen bereitet hatte, Ibn Ṭufail beauftragen wollte, einen Kommentar dazu zu verfassen. Doch dieser lehnte ab mit der Begründung, er sei schon alt und werde durch seine offiziellen Pflichten in Beschlag genommen; zudem müsse er sich einer anderen Aufgabe widmen, die für ihn zur Zeit von größerer Bedeutung sei. Aber er empfahl dem Kalifen, er solle Ibn Rušd die Aufgabe, das *Corpus Aristotelicum* zu kommentieren, übertragen.³ So entstanden in der Folge die zahlreichen Aristoteles-Kommentare des Ibn Rušd, die ihm insbesondere durch ihre Übersetzung ins Lateinische im europäischen Mittelalter schlechthin den Beinamen *Commentator* eintrugen.

Diese Episode mit Ibn Rušd ist eine der wenigen Einzelheiten, die uns vom Leben Ibn Ṭufails bekannt sind. Im übrigen kennen wir seine Biographie nur in groben Zügen.⁴ Abū Bakr ibn ‘Abd al-Malik ibn Muḥammad Ibn Ṭufail al-Qaisī wurde um 1110 im andalusischen Wādī Āš, dem heutigen Guadix, etwa 60 km nordöstlich von Granada geboren. Über seine

² al-Marrākušī: *Mu‘ğib*, S. 174.

³ Ebd. S. 175.

⁴ Zu Leben und Werk Ibn Ṭufails siehe L. Gauthier 1909¹, L. I. Conrad 1996², S. 5–22 und T. Kukkonen 2014.

Ausbildung wissen wir mit Sicherheit nur, daß er in Granada Medizin studiert und anschließend dort auch als Arzt gewirkt hat. 1147 begab er sich nach Marrakesch, der Hauptstadt des Almohaden-Reiches, und wurde 1154 Sekretär beim Gouverneur von Ceuta und Tanger, einem Sohn des damaligen Kalifen ‘Abd al-Mu‘min (reg. 1130–1163). Während dieser Zeit muß Ibn Ṭufail Bekanntschaft mit dem anderen Sohn ‘Abd al-Mu‘mins, dem zukünftigen Kalifen Abū Ya‘qūb Yūsuf (reg. 1163–1184) geschlossen haben, denn er wurde dessen Vertrauter und Leibarzt; dieses Amt bekleidete er, bis er 1182 altershalber zurücktrat. Sein Nachfolger in dieser Funktion wurde sein jüngerer Kollege Ibn Rušd. Ibn Ṭufail starb 1185 hoch angesehen, und sein Begräbnis fand im Beisein des neuen Kalifen Abū Yūsuf Ya‘qūb (reg. 1184–1199) statt.

Ibn Ṭufail scheint am Hof der Almohaden in Marrakesch trotz anderslautenden Vermutungen nie offiziell das Amt eines Ministers bekleidet zu haben, aber er gehörte vermutlich zu einer Gruppe von Intellektuellen, den sogenannten *Ṭalaba*, die das kulturelle und wissenschaftliche Leben am Hof prägten und zu deren Aufgaben es auch gehörte, Gelehrte und Künstler an den Hof zu bringen, wie wir es im Fall von Ibn Rušd schon gesehen haben.⁵ Von den Schriften Ibn Ṭufails sind kürzere Fragmente einiger Gedichte sowie das Manuskript eines umfangreichen medizinischen Lehrgedichts erhalten. Berühmtheit aber erlangte er durch sein philosophisches Hauptwerk, das vermutlich in der Zeit um 1177–1182 entstandene Buch *Der Traktat von Ḥayy ibn Yaqzān (Risālat Ḥayy ibn Yaqzān)*,⁶ das hier in einer neuen Übersetzung aus dem Arabischen vorgelegt wird. Dieses relativ kurze, aber sehr vielschichtige Werk wurde

⁵ Vgl. L. I. Conrad 1995.

⁶ Einen guten allgemeinen Überblick über das Werk vermitteln U. Rudolph 1995 und 2018, S. 65–69, L. E. Goodman 1996 und 2000 sowie P. Adamson 2016.

schon als eines der »originellsten Bücher des Mittelalters«⁷ gelobt und darf zu Recht als eine Art »philosophischer Bildungsroman«⁸ bezeichnet werden.

*2. Inhaltsübersicht und Gliederung
von Ibn Ṭufails Ḥayy ibn Yaḳzān*

1) *Vorwort des Autors* (S. 3–15): In einem ausführlichen Vorwort legt Ibn Ṭufail seine Beweggründe für die Abfassung des vorliegenden Werkes dar und geht in groben Zügen auf die Positionen einiger Vorgänger ein. Er kritisiert die Philosophen Fārābī und Ibn Bāḡḡa für ihre bloß der rationalen und deduktiven Betrachtung verpflichtete Methode, aber auch einige frühere Mystiker für ihre ekstatischen Äußerungen und bezeichnet seine eigene Position als eine Synthese im Anschluß an Ibn Sīnā und Ġazālī, ergänzt mit philosophischen Gedanken seiner eigenen Zeit. Da die letzten Wahrheiten in sprachlicher Form nicht adäquat, sondern nur gleichnishaft wiedergegeben werden können, soll deshalb im folgenden die Geschichte von Ḥayy ibn Yaḳzān (»der Lebende, Sohn des Wachenden«), Absāl und Salāmān erzählt werden.

11) *Vorgeschichte* (S. 16–24): Der Hauptteil des Werkes beginnt mit einer Erklärung, wie Ḥayy ibn Yaḳzān auf jene Insel im indischen Ozean gekommen ist, indem zwei verschiedene Versionen seiner Herkunft erzählt werden. Es gibt Leute, die sagen, er sei das heimliche Kind einer Prinzessin, die ihn nach der Geburt in einer Kiste im Meer ausgesetzt habe, weil sie nicht wollte, daß ihr Bruder, der Herrscher über ihre Insel, von der geheimen Beziehung zum Vater des Kindes erfahre; diese Kiste sei ans Ufer einer benachbarten, unbewohnten Insel ge-

⁷ G. Sarton 1931 Bd. II/1, S. 354.

⁸ F. Rosenthal 1970, S. 285.

trieben worden, auf der Ḥayy dann aufgewachsen sei. Andere hingegen sind überzeugt, daß das Kind ganz ohne Eltern auf jener Insel entstanden sei, und zwar durch spontane Genese aus einer optimal disponierten Lehm-masse, in der sich ein Körper gebildet habe, der schließlich den lebensspendenden Geist von Gott empfangen habe.

III) *Erster Lebensabschnitt, bis zum siebten Altersjahr* (S. 25–27): Eine Gazelle kümmert sich um den hilflosen Säugling und zieht ihn auf. Mit der Zeit lernt der Junge, die Laute der Gazellen nachzuahmen, und realisiert, daß er nackt ist und keine natürlichen Waffen besitzt; er behilft sich mit Blättern als Bekleidung und benutzt Stöcke zu seiner Verteidigung. – Diese erste Lebensphase endet mit dem Erwachen des Selbstbewußtseins; Ḥayy kann selbständig handeln und hat gelernt, sich aus eigener Kraft am Leben zu erhalten.

IV) *Zweiter Lebensabschnitt, bis zum einundzwanzigsten Altersjahr* (S. 28–42): Der Knabe beginnt, seine Lebensumstände bewußt und zweckrational zu gestalten, macht sich Werkzeuge, fertigt Kleider aus Fellen, entdeckt das Feuer und zähmt Tiere. Als die Gazelle stirbt, will er sie retten und öffnet ihren Körper, um den Schaden, der sie befallen hat, zu finden und zu beseitigen. Dabei entdeckt er das Herz, das der Sitz ihres (Lebens-)Geistes war, als die Gazelle noch lebte, und sieht darin das eigentliche Prinzip des lebenden Körpers. – Die Aneignung technischer und handwerklicher Disziplinen prägt diesen Lebensabschnitt; Ḥayys Untersuchungen stützen sich auf Beobachtung, Experimente und Analogieschlüsse.

V) *Dritter Lebensabschnitt, bis zum achtundzwanzigsten Altersjahr* (S. 43–56): Ḥayys Überlegungen zu Einheit und Vielheit in der Welt des Entstehens und Vergehens führen ihn zur Erkenntnis, daß es Individuen, Arten und Gattungen gibt. Er studiert die körperlichen Dinge und lernt, zwischen Form und Materie zu unterscheiden; als Form eines Lebewesens erkennt er dessen Seele. Es wird ihm klar, daß alles eine Ursache haben

muß; alles, was geschieht, und selbst die intelligiblen Formen brauchen einen Urheber. So führt ihn die Entdeckung der Kausalität zu einer ersten, vagen Erkenntnis von Gott. – Fragen aus Logik und Physik dominieren diesen Abschnitt; ausgehend von den sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen stößt Hayy mittels Abstraktion bis in den Bereich des Intelligiblen vor.

VI) *Vierter Lebensabschnitt, bis zum fünfunddreißigsten Altersjahr* (S. 57–66): Er leitet die Gesetze der Gestirnsbewegungen her und führt den Beweis, daß alle Körper und somit auch das All endlich sind. Über das Problem, ob das Universum in der Zeit erschaffen oder urewig ist, denkt er lange nach, ohne sich für eine der beiden Alternativen entscheiden zu können, da er für beide Ansichten plausible Argumente findet; doch schließlich zeigt sich ihm, daß beide Positionen die Notwendigkeit eines Urhebers bedingen. Er erkennt in diesem Urheber, dem das Sein mit Notwendigkeit zukommen muß, schließlich Gott; Er ist vollkommen, allmächtig, allwissend und barmherzig. – Über Astronomie und Kosmologie gelangt Hayy so zur Metaphysik. Seine rationale Apodiktik hat damit ihren Höhepunkt erreicht und gipfelt in der Erkenntnis des einen, allmächtigen Gottes.

VII) *Fünfter Lebensabschnitt, bis zum fünfzigsten Altersjahr* (S. 67–97): Durch Reflexion auf den soeben vollzogenen Erkenntnisprozeß erkennt Hayy, daß er Gott nicht mit den Sinnen, sondern mit seinem eigentlichen Wesen erkannt hat. Dieses eigentliche Wesen ist unkörperlich und kann nur durch sich selbst erfaßt werden; es ist zugleich Erkennendes, Erkanntes und Erkenntnis. Damit ist es in gewisser Weise Gott ähnlich. Aus dieser Ähnlichkeit ergibt sich für Hayy die Notwendigkeit, sein Leben gemäß einer dreifach abgestuften Angleichung zu gestalten: Die tiefste Stufe besteht in der Ähnlichkeit mit den vernunftlosen Tieren, da er seinen Leib ernähren muß; zu diesem Zweck auferlegt er sich strenge Richtlinien, welche Auswahl und Menge der Nahrung regeln. Die nächste Stufe be-

steht in der Angleichung an die Himmelskörper; wie sie wirkt er wohlütig, hält sich rein, beginnt, sich manchmal im Kreis zu drehen, und widmet sich der Gottesverehrung. Die dritte Art schließlich ist die Angleichung an die Attribute Gottes; sie besteht darin, sich mit seinem Denken nur noch auf Gott allein zu richten sowie alle körperlichen Eigenschaften und Handlungen abzulegen. So widmet sich Ḥayy ganz der Meditation und der Schau Gottes; in diesem Zustand wird ihm eine Vision der himmlischen Welt zuteil. – Die in der Reflexion des Intellekts auf sich selbst erfahrene Ähnlichkeit mit Gott führt Ḥayy also zur systematischen Entwicklung einer asketisch-philosophischen Ethik, die in der mystischen Versenkung in Gott gipfelt.

VIII) *Ḥayy ibn Yaḡzān begegnet Absāl und Salāmān* (S. 98–113): An diesem Punkt wendet sich der Blick wieder auf die benachbarte Insel, auf der man an eine Offenbarungsreligion glaubt; dort leben Salāmān, der regen gesellschaftlichen Umgang und eine streng wörtliche (»äußerliche«) Auslegung der religiösen Schriften und Gesetze pflegt, und Absāl, der die meditative Zurückgezogenheit und die allegorische (»innere«) Auslegung bevorzugt. Auf der Suche nach andächtiger Einsamkeit begibt sich Absāl auf die vermeintlich unbewohnte Insel und begegnet dort Ḥayy ibn Yaḡzān. Von Absāl lernt Ḥayy zu sprechen und teilt ihm alles mit, was er im Laufe seines Lebens erkannt hat. Absāl erfaßt sofort, daß die unverhüllten Wahrheiten Ḥayys mit den überlieferten, in seiner Religion gleichnishaft dargestellten Lehren übereinstimmen. Ḥayy seinerseits erfährt von der dortigen Religion und anerkennt sie als wahres Abbild seiner eigenen Erkenntnisse. Er faßt den Entschluß, auch allen andern Leuten die unverhüllte Wahrheit zu lehren, und so machen sich die beiden auf zur Nachbarinsel, wo Salāmān inzwischen König geworden ist. Ḥayy beginnt, die Inselbewohner zu unterweisen, doch sobald er nur ein wenig über den äußeren Wortsinn hinausgeht, um die dahinterliegende Wahrheit

zu erklären, vermögen ihm die Leute nicht mehr zu folgen. Je mehr er versucht, sie zu belehren, desto ablehnender werden sie. Schließlich sieht er ein, daß die Leute von ihrer natürlichen Veranlagung her gar nicht fähig sind, etwas anderes als jene symbolische Darstellung zu verstehen. Er widerruft seine Aussagen und ermahnt die Leute, weiterhin streng nach ihren bisherigen Gesetzen zu leben. Mit Absāl kehrt er auf seine Insel zurück, wo sich beide fortan der mystischen Versenkung in Gott hingeben. – In dieser letzten Episode wird deutlich, daß zwischen wahrer Religion und wahrer Philosophie kein grundsätzlicher Widerspruch besteht; beide unterscheiden sich aber hinsichtlich ihrer Ausdrucksweise, der Klarheit ihrer Erkenntnisse und der Methode des Wissenserwerbs. Nur die wenigsten sind fähig, die unverhüllte Wahrheit zu erfassen, während für alle anderen die symbolhafte Religion genügen muß; da es für den wahrhaft Erkennenden gar nicht möglich ist, der breiten Masse diese Wahrheiten zu lehren, muß er einsehen, daß er vor ihnen gar nicht über jene Dinge sprechen darf, wenn er ihnen und sich selbst keinen Schaden zufügen will.

IX) *Schlußwort* (S. 114–115): Zum Schluß bittet der Autor um Nachsicht für die Unvollkommenheit seines Werks und ruft in Erinnerung, daß er seine Schrift mit einem dünnen Schleier versehen habe, der aber für denjenigen, der dazu bestimmt ist, leicht zu lüften sei.

3. *Philosophie im islamischen Raum vom 9. bis 12. Jahrhundert*

Um die zahlreichen Ebenen und philosophiegeschichtlichen Bezüge in Ibn Ṭufails Roman deutlich zu machen, soll im folgenden ein kurzer Überblick über die wichtigsten Stationen und Entwicklungen der Philosophie im Islam bis in die Zeit Ibn Ṭufails gegeben und dabei die relevanten Bezugspunkte

zu seinem *Ḥayy ibn Yaqzān* kurz besprochen werden. Dadurch soll aufgezeigt werden, welche philosophischen Fragen und Lösungsansätze zu jener Zeit von besonderer Aktualität waren, um so den größeren philosophiehistorischen Kontext, in dem dieses Werk steht, zu umreißen. Wie brisant damals beispielsweise die Frage nach der Geschaffenheit oder Ewigkeit der Welt war, hat sich ja bereits in der eingangs erwähnten Episode mit Ibn Rušd gezeigt.

1) al-Kindī (gest. um 870)⁹

Als um 750 die Dynastie der ‘Abbāsiden die Herrschaft von den Umayyaden übernahm, hatte das islamische Reich seine größte Ausdehnung erreicht und erstreckte sich von Zentral-Asien im Osten bis nach al-Andalus im Westen. Es umfaßte dabei sowohl das Gebiet des ehemaligen sassānidischen Perserreiches als auch die ehemals zum byzantinischen Reich gehörenden Regionen Syriens und Ägyptens. Der ‘abbāsidische Kalif al-Manšūr (reg. 754–775), bekannt als Gründer der neuen Reichshauptstadt Baghdad, initiierte die Rezeption der antiken Wissenschaften, indem er den Auftrag gab, griechische Werke ins Arabische zu übersetzen.¹⁰ Diese Aufgabe wurde vor allem von syrisch sprechenden Christen übernommen, die bereits vorhandene oder auch speziell angefertigte syrische Versionen und später dann auch direkt aus dem Griechischen ins Arabische übersetzten. Bearbeitet wurden vor allem Texte zu Medizin, Astronomie, Mathematik und Logik, etwas spä-

⁹ Zu Kindī siehe: F. W. Zimmermann 1990, G. Endress/P. Adamson 2012 und Art. *al-Kindī* in EI² Bd. V, S. 122a ff.

¹⁰ Zu Übersetzung und Rezeption der griechischen Wissenschaften im Islam siehe D. Gutas 1998, L. E. Goodman 1990 und M. Meyerhof 1930.

ter auch Philosophie, insbesondere Aristoteles und seine spätantiken Kommentatoren, die vielfach neuplatonisch beeinflusst waren, wodurch die Muslime ihren Aristoteles bereits in einem »neuplatonischen Gewand« kennenlernten. Einen ersten Höhepunkt erreichte diese Übersetzungstätigkeit unter dem Kalifen al-Ma'mūn (reg. 813–833) und seinem Nachfolger al-Mu'taṣim (reg. 833–842).

Als erster namhafter Philosoph in der islamischen Welt begegnet uns Abū Yūsuf Ya'qūb Ibn Ishāq al-Kindī (lateinisch Alkindi), der zu Recht mit dem Titel »Philosoph der Araber« (*Failasūf al-'arab*) ausgezeichnet wurde. Obwohl nur ein kleiner Teil seiner Werke erhalten ist, wissen wir, daß er über die verschiedensten Themen (Mathematik, Physik, Optik, Astronomie, Psychologie, Metaphysik, Ethik, Pharmazie und Zoologie) geschrieben hat; in vielen Disziplinen kam ihm eine wichtige Pionierrolle zu, und ebenso bedeutend war sein Beitrag bei der Schaffung eines wissenschaftlichen Vokabulars in arabischer Sprache. Die zentralen Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie, wie die Lehre der vier Ursachen (*causa materialis, formalis, finalis* und *movens*), die Akt/Potenz-Unterscheidung oder die Typen des wissenschaftlichen Fragens aus der zweiten Analytik, waren ihm wohl vertraut. Er setzte sich mit der rationalistischen Theologie (*Mu'tazila*) seiner Zeit auseinander und war bemüht, die Rolle der Philosophie zu legitimieren; so betonte er, daß Philosophie und Religion einander nicht widersprechen, und vertrat in Übereinstimmung mit dem religiösen Dogma des Islams – anders als dann später seine Nachfolger – die Erschaffenheit der Welt aus dem Nichts. Dennoch begegneten die orthodoxen islamischen Theologen (*Mutakallimūn*) ihm – und somit auch der Philosophie als Wissenschaft ganz allgemein – mit Ablehnung.

Obwohl Kindī mehrere Schüler hatte, bildete sich keine eigentliche Schule im Anschluß an sein Wirken, und seine Arbeiten wurden später wenig zitiert. Auch Ibn Ṭufail nennt

ihn nicht explizit.¹¹ Eine indirekte Wirkung bis hin zu Ibn Ṭufail kann man aber in dem schon von Kīndī vertretenen Anspruch auf eine umfassende Ausgestaltung des Wissenschaftskanons sehen, zu der ja auch Ḥayy ibn Yaḳzān gelangt, indem er es in allen Zweigen der Wissenschaft schließlich zur Meisterschaft bringt.

11) al-Fārābī (870–950)¹²

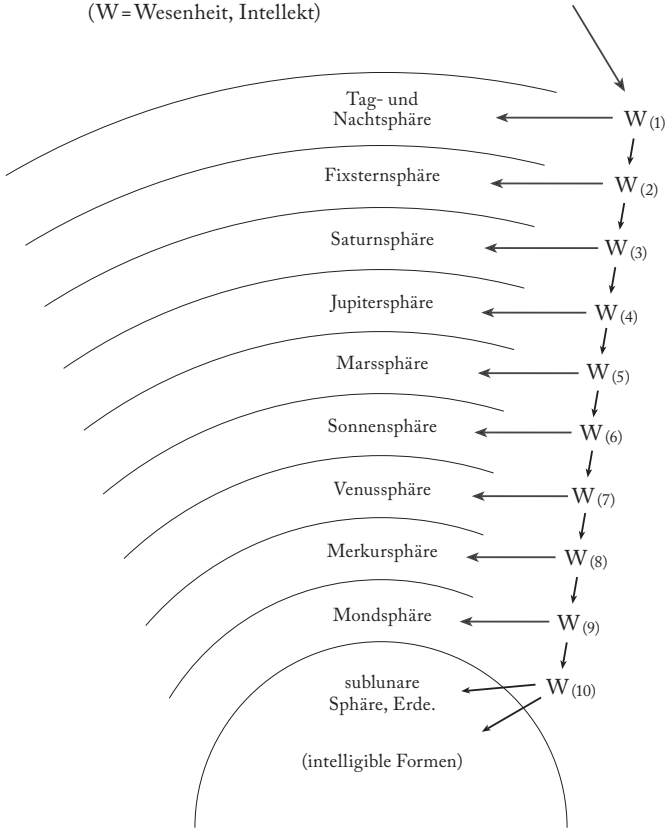
Trotz seiner bedeutenden Rolle als Begründer der philosophischen Tradition im Islam wurden al-Kindī und sein Werk bald überschattet durch den aus dem transoxanischen Fārāb stammenden Muḥammad ibn Tarḥān Abū Naṣr al-Fārābī, im lateinischen Mittelalter bekannt als Alfarabius oder Avennasar. Schon in jungen Jahren kam Fārābī nach Bagdad und studierte dort Arabisch und Logik. Er hatte Kontakt zum mehrheitlich aus arabischen Christen bestehenden Kreis der Philosophen und Übersetzer in der Tradition des alexandrinischen Aristotelismus, und hier in Bagdad entstand auch der größte Teil seiner Werke. Fārābī scheint während seines ganzen Aufenthaltes in Bagdad nie eine amtliche Funktion am Hof eingenommen oder eine offizielle Lehrfunktion ausgeübt zu haben. Im Jahre 942 begab er sich nach Syrien an den Hof des Ḥamdāniden-Herrschers Saif ad-Daula, wo er bis zu seinem Tod auch blieb. Aufgrund seiner herausragenden Bedeutung als Philosoph erhielt Fārābī den ehrenvollen Beinamen »der zweite Lehrer« (*al-Mu'allim at-tānī*), direkt nach Aristoteles, dem ersten Lehrer und Philosophen schlechthin. Ein großer

¹¹ Ob Ibn Ṭufail Werke von Kindī gekannt hat, ist nicht geklärt; man weiß aber, daß Kindī im 10. Jh. und später in Andalusien noch gelesen wurde (vgl. F. W. Zimmermann 1990, S. 368).

¹² Zu Fārābī siehe: D. L. Black 1996, U. Rudolph 2012 und Art. *al-Fārābī* in EI² Bd. II, S. 778b.

*Erstes Seiendes,
Erste Ursache,
Gott*

(W = Wesenheit, Intellekt)



Kosmologischeschema nach Fārābī

Teil seiner Werke behandelt Logik und Sprachphilosophie, einerseits in der Form von Kommentaren zum gesamten aristotelischen Organon, andererseits aber auch in Form eigenständiger Werke, in denen er sich insbesondere mit den Eigenheiten der arabischen Sprache und deren Konsequenzen für die Logik befaßt. Daneben behandelte er in seinen Schriften aber auch Themen wie Metaphysik, Ethik, Politik, Musik, Naturwissenschaft, Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie.

Der Systematiker Fārābī setzte die schon von Kindī begonnene Rezeption und Adaption der antiken Wissenschaften fort und versuchte, die verschiedenen Strömungen und Schulen der griechischen Philosophie in eine einheitliche und konsistente Form zu bringen. Dazu gehörte unter anderem der Versuch zu zeigen, daß sowohl Platon als auch Aristoteles eine übereinstimmende Lehrmeinung vertreten haben.¹³ Besonders einflußreich waren Fārābīs Beiträge zur Kosmologie und zur Erkenntnistheorie, die im folgenden kurz skizziert werden sollen.

a) *Das kosmologische Weltbild*: Das Erste oder die erste Ursache (Gott) ist ewig, unerschaffen, vollkommen, immateriell und unteilbar; es ist essentiell und stets aktuell Denken oder Intellekt (*‘aql*), Denkendes (*‘āqil*) und Gedachtes (*ma‘qūl*). Indem das Erste Seiende sich selbst denkt, geht aus ihm in einem ewigen Emanationsprozeß (*faiḍ*) ein zweites Seiendes hervor, das ebenso wie das Erste eine immaterielle Substanz ist. Das zweite Seiende – der erste der transzendenten kosmischen Intellekte – denkt sowohl das Erste, wodurch aus ihm ein drit-

¹³ Darüber verfaßte al-Fārābī einen eigenen kleinen Traktat: *Die Übereinstimmung zwischen den Lehrmeinungen der beiden Weisen, dem göttlichen Platon und Aristoteles* (*al-Ġam’ baina ra’yai al-ḥakīmain, Iḥlātūn al-ilābi wa Aristuḥālīs*) und führte damit einen schon in der Spätantike (etwa bei Porphyry, der ein Buch zum selben Thema verfaßt haben soll) gebräuchlichen Interpretationsansatz fort; die Zuschreibung an Fārābī ist allerdings nicht unumstritten, siehe M. Rashed 2009.

tes Seiendes hervorgeht, als auch sich selbst und bringt dadurch die oberste Himmelsphäre (die Tag- und Nachtsphäre) hervor. Auch das dritte Seiende ist seiner Substanz nach Intellekt, denkt das Erste und sich selbst und bringt dadurch ein viertes Seiendes und die Sphäre der Fixsterne hervor. Das vierte Seiende denkt wiederum das Erste und sich selbst und bringt so ein fünftes Seiendes und die Sphäre des Saturns hervor. Durch diesen symmetrischen Emanationsprozeß, der sich über die Sphären von Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur und Mond fortsetzt, erklärt Fārābī den Aufbau des Weltalls. Beim zehnten Intellekt allerdings kommt dieser Prozeß zu einem Ende, denn aus diesem geht kein weiterer selbständiger Intellekt hervor.¹⁴ Aber diesem Intellekt kommt eine andere Aufgabe zu, denn Fārābī identifiziert ihn mit dem aktiven Intellekt (*'aql fa'āl*),¹⁵ der den anfänglich nur potentiell erkennenden menschlichen Intellekt (*'aql bi-l-quwwa*) in den Zustand des aktuell erkennenden Intellekts (*'aql bi-l-fi'l*) überführt, indem er ihm die intelligiblen Formen (*šūra*) vermittelt. Der aktive Intellekt gleicht so der Sonne, die das nur potentiell sehende Auge durch ihr Licht aktuell sehend macht.

Diese auf den ersten Blick seltsam erscheinende Konzeption mit der Verbindung von Theologie, Kosmologie und Epistemologie wird verständlicher, wenn man sie vor dem Hintergrund der verschiedenen Traditionen betrachtet, mit welchen Fārābī

¹⁴ Fārābī: *Perfect State* I–III, S. 56–105. Zum Aufbau des Universums siehe das Schema auf S. XXII.

¹⁵ Fārābī vermeidet es, den transzendenten Intellekten explizit einen Ort in einer bestimmten Sphäre zuzuweisen, da diese Intellekte ja *per definitionem* immateriell sind und somit nicht räumlich lokalisierbar sein können. Bei Ibn Sīnā (*Šifā', Ilāhiyyāt* IX 3, S. 401/franz. Übers. Bd. II, S. 135) und in der Tradition nach ihm wird der aktive Intellekt jedoch meist ausdrücklich der sublunaren Welt zugeordnet, so bei Ibn Ṭufail (*Übersetzung* S. 93f.) oder Moses Narboni (vgl. M. Hayoun 1985, S. 137–142).

konfrontiert war. Die Grundlage der Kosmologie stammt von Aristoteles, der noch von acht Himmelsphären ausgegangen war, die von mehreren, selbst unbewegten Bewegern bewegt wurden. Ptolemaios führte später eine weitere, oberste Sphäre ein, die gestirnslose Tag- und Nachtsphäre, und nahm für jede Sphäre nur je einen Bewegung an. Fārābī kombinierte nun diese beiden Ansätze mit der neuplatonischen Emanationstheorie.¹⁶ Auch der aktive Intellekt (*‘aql fa‘āl*), der von Fārābī als der unterste der transzendenten Intellekte verstanden wird, hat seinen Ursprung bei Aristoteles. In einer kurzen und sehr vage formulierten Stelle in seinem Buch *Über die Seele* sagt Aristoteles: »Es gibt einen Intellekt, der alles wird, und einen anderen, der alles wirkt. [...] Dieser Intellekt ist abgetrennt, leidensunfähig und unvermischt.«¹⁷ Die Andeutungen in dieser kurzen Passage haben unzählige Diskussionen unter den Kommentatoren ausgelöst, denn es blieb unklar, um was für eine Entität es sich bei diesem wirkenden Intellekt überhaupt handelte, insbesondere, ob er immanent oder transzendent war. Bereits Alexander von Aphrodisias (um 200 n. Chr.) identifizierte dann den sogenannten aktiven Intellekt (ὁ ποιητικὸς νοῦς, *intellectus agens*), der den menschlichen Intellekt vom potentiell erkennenden zum aktuell erkennenden macht, mit Hinweis auf Buch XII von Aristoteles’ *Metaphysik* mit der ersten Ursache des Alls.¹⁸

Fārābī gelingt es, aus den verschiedenen ihm vorliegenden Interpretationen ein Erklärungsmodell zusammenzufügen, das die einzelnen Ansätze miteinander verbindet und ihm erlaubt, ein konsistentes Weltbild zu entwerfen. Auch bei Ibn Ṭufail begegnet uns noch dieses von Fārābī gestaltete Kosmologie-

¹⁶ Vgl. dazu M. Maróth 1995 und den Kommentar von R. Walzer 1985, S. 364f.

¹⁷ Aristoteles: *De anima* III 5, 430a15–25.

¹⁸ Vgl. H. A. Davidson 1992, S. 13f.