

Philosophische Bibliothek

Abū Bakr Ibn Ṭufail

Der Philosoph als Autodidakt

Ḩayy ibn Yaqzān

Meiner



ABŪ BAKR IBN ḤUFAIL

Der Philosoph als Autodidakt

Ḩayy ibn Yaqzān

Ein philosophischer Inselroman

Übersetzt, mit einer Einleitung und
Anmerkungen herausgegeben von

PATRIC O. SCHÄERER

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 558

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 Übertragung 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 % chlорfrei 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>Hayy ibn Yaqzān</i>	XIV
3. Philosophie im islamischen Raum vom 9. bis 12. Jahrhundert	XVIII
1) al-Kindī XIX 2) al-Fārābī XXI 3) Ibn Sīnā XXIX 4) al-Ġazālī XL 5) Das islamische Spanien und Ibn Bāġgā XLVIII	
4. Weitere wichtige Themenbereiche	LIII
1) Mystik LIII 2) Das politische und theologische Um- feld: Ibn Tūmart und die Almohaden LIX 3) Medizin und Naturwissenschaft LXI 4) Das Inselmotiv in Lite- ratur und Theologie LXIV	
5. Gegenstand, Adressat und Zweck des Werkes ...	LXVII
6. Rezeption und Wirkungsgeschichte	LXX
7. Textgrundlage	XXXVII

ABŪ BAKR IBN ṬUFAIL Der Philosoph als Autodidakt

1. Vorwort des Autors	3
II. Zwei verschiedene Erzählungen über die Entstehung von <i>Hayy ibn Yaqzān</i>	16
III. 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 Hayy ibn Yaqzān, Absāl und Salāmān	98
ix.	Schlußwort des Autors	114
	Anmerkungen des Herausgebers	117
	Literaturverzeichnis	141

πάντες ἀνθρώποι τοῦ εἰδέναι ὄρέγονται φύσει.

Alle Menschen streben von Natur aus nach Wissen.

Aristoteles

Metaphysik A, 980a21

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيبة
وقد فرض أنها على جملة من الوضع والهيبة لا تبصر أجزائها ولا
تلامس أعصابها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وتجدها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت أنيتها

*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 Tufails *Hayy ibn Yaqzān* 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 Tufails 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. Schaefer für ihre stete Begleitung, Unterstützung und Zuneigung während meiner Beschäftigung mit Ibn Tufail und seinem Werk. Gerne danke ich schließlich dem Felix Meiner Verlag für die Aufnahme des *Hayy ibn Yaqzān* 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, ḏ, ṭ, ẓ*) bezeichnet einen dumpf und dunkel auszusprechenden (emphatischen) Laut.

- ‘ leichter Stimmabsatz, wie in »be’achten«
- ‘ stimmhafter Reibelaut im Kehlkopf (»Würgelaut«)
- d* stimmhaftes englisches »th«, wie in engl. »this«
- ğ* stimmhaftes »dsch«, wie in engl. »jungle«
- ğ* 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«
- ş* stimmloses »sch«, wie in »fischen«
- t* 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-Walid 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 Rushd* 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 beauftragt 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 Muhammad 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‘ǧib*, 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 *Talaba*, 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 Hayy ibn Yaqzān (Risālat Hayy 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 Tufails Hayy ibn Yaqzān*

i) *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 Bāggā 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 Ḥazālī, 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 Yaqzān (»der Lebende, Sohn des Wachenden«), Absāl und Salāmān erzählt werden.

ii) *Vorgeschichte* (S. 16–24): Der Hauptteil des Werkes beginnt mit einer Erklärung, wie Ḥayy ibn Yaqzān 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 Lehmmaße, in der sich ein Körper gebildet habe, der schließlich den lebenspendenden 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 urrewig 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 wohltätig, 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 Ver- senkung in Gott gipfelt.

VIII) *Ḩayy ibn Yaqzān 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 Yaqzān. 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

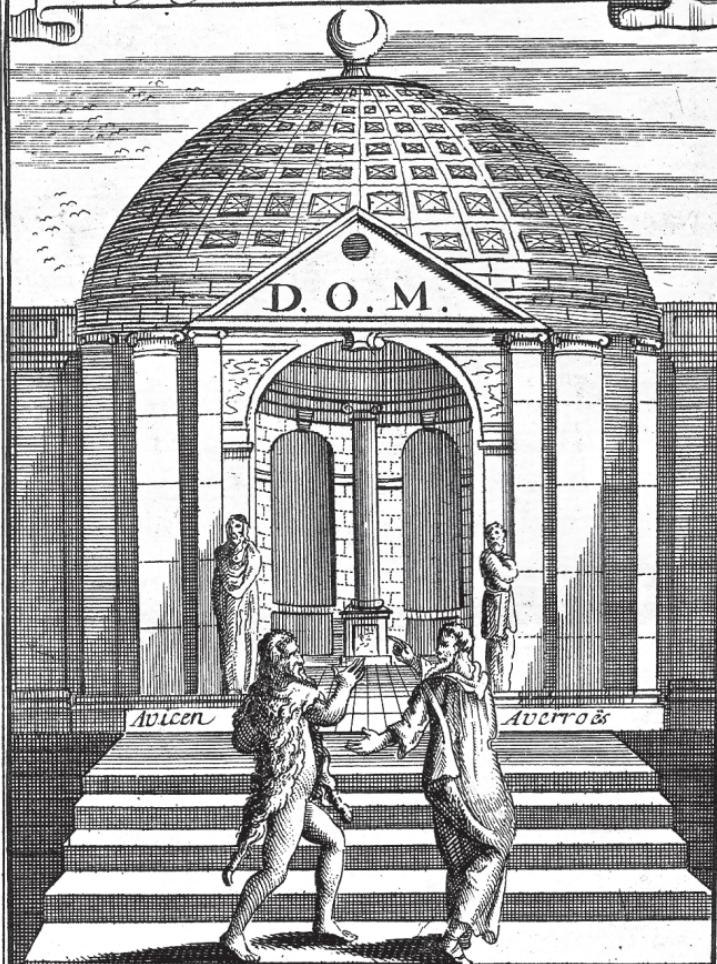
zu erklären, vermögen ihm die Leute nicht mehr zu folgen. Je mehr er versucht, sie zu belehren, desto ablehnender werden sie. Schließlich sieht er ein, daß die Leute von ihrer natürlichen Veranlagung her gar nicht fähig sind, etwas anderes als jene symbolische Darstellung zu verstehen. Er widerruft seine 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

*Philosophus Autodidactus: or
the Life of Hai Ebn Yokdhan*



*(Dei enim Invisibilia condito
Mundo manifesta fiunt*

Printed by Edm. Povell in Blackfriars

ABŪ BAKR IBN ḤUFAIL
DER PHILOSOPH ALS AUTODIDAKT
HAYY IBN YAQZĀN

[1. Vorwort des Autors]

| Im Namen Gottes des Barmherzigen, des Erbarmers; Gott 3
segne unseren Herrn Muhammad, seine Familie und seine Ge-
fährten und schenke ihnen Heil! Du batest mich, edler, rei-
ner und inniger Bruder – Gott verleihe dir ewiges Leben und
gewähre dir immerwährende Glückseligkeit –, dir, so gut ich
es vermag, | etwas von den Geheimnissen der *Orientalischen* 4
*Weisheit*¹ kundzutun, von der schon der unübertroffene Scheich
Abū ‘Ali ibn Sīnā sprach und erklärte: *Wer die Wahrheit ohne
Umschweife haben will, der muß sich dem Studium der »Orientali-
schen Weisheit« widmen und sich bemühen, sie sich anzueignen.*²

Deine Bitte hat in mir einen vorzüglichen Gedanken her-
vorgerufen, der mich – gelobt sei Gott – schließlich bis zum
Schauen eines Zustandes³ gelangen ließ, wie ich ihn noch nie
zuvor erlebt hatte und der bei mir am Ende ein Maß erreichte,
das so erstaunlich ist, daß es keine Zunge zu verkünden und
keine Erklärung zu ergründen vermag, denn das gehört einem
ganz anderen Rang und einer ganz anderen Welt an. Doch
jemand, der diesen Zustand erreicht hat und bis zu einer be-
stimmten Grenze vorgedrungen ist, kann aufgrund der Wonne,
der Freude und des Genusses, die damit verbunden sind, nicht
einfach das, was mit diesem Zustand zu tun hat, verstecken
oder sein Geheimnis verborgen halten; sondern die Verzük-
kung, die Lebendigkeit, die Fröhlichkeit und die Heiterkeit,
die ihn erfassen, bringen ihn dazu, in groben Zügen und un-
detailliert etwas davon preiszugeben. Wenn dies nun jemand
ist, dem nicht wissenschaftliche Tätigkeit eine hinreichende
Fertigkeit verliehen hat, dann wird er ohne irgendein brauch-
bares Resultat darüber sprechen. So sagte jemand⁴ in diesem

besagten Zustand: *Preis sei Mir, wie groß ist Meine Majestät;* ein anderer⁵ behauptete: *Ich bin die absolute Wahrheit,* und ein dritter⁶ sprach: *In diesem Gewand ist nur Gott.* Abū Hāmid al-Ğazālī⁷ dagegen zitierte beim Erreichen dieses Zustandes folgenden Vers: *Es war, was es war; aber mehr erwähn ich hier nicht.*

- 5 *So glaub etwas Gutes, doch frag nach keinem Bericht!*⁸ | Allein Ğazālī war gebildet durch vielerlei Kenntnisse, und die Wissenschaften verliehen ihm eine hinreichende Fertigkeit.

Betrachte aber auch, was Abū Bakr ibn aş-Şā’ig, genannt Ibn Bāğğa, gesagt hat im Anschluß an seine Erörterung über die Art und Weise der Verbindung:⁹ *Wenn der intendierte Gedanke richtig verstanden wird, dann wird auch klar, daß keine durch die herkömmlichen Wissenschaften erbrachte Erkenntnis mit ihm auf der selben Ebene stehen kann. Jemand, der das begreift, gelangt durch das Verstehen jenes Gedankens auf eine Ebene, auf der er losgelöst von allen früheren Überzeugungen – ganz andere Dinge sieht, die nicht materiell sind und die zu erhaben sind, um mit dem physischen Leben in Beziehung gesetzt werden zu können; sie sind gereinigt vom Zusammengesetzt-Sein des physischen Lebens und so beschaffen, daß man sie »göttliche Zustände« nennen könnte – Gott verleiht sie, wem Er will von Seinen Knechten.*¹⁰ Ibn Bāğğa gelangte bis zu der von ihm genannten Ebene mittels theoretischer Wissenschaft und rationaler Untersuchung;¹¹ und zweifellos hat er diese Ebene erreicht, sie jedoch nicht überschritten. Diejenige Ebene, die wir vorhin meinten, ist eine andere; obschon sie jener genannten in dem Sinne entspricht, daß zwischen dem, was auf der einen, und dem, was auf der anderen enthüllt wird, kein Widerspruch besteht. Der Unterschied zwischen ihnen liegt einzig in der größeren Deutlichkeit und in der Schau,¹² die ermöglicht wird durch etwas, das wir nur metaphorisch als ein »Vermögen«¹³ bezeichnen, denn

- 6 weder in der Alltagssprache | noch unter den Fachausdrücken finden wir Worte, die das bezeichnen können, wodurch sich diese Art der Schau vollzieht.

Dieser erwähnte Zustand, von dem uns – ausgelöst durch deine Bitte – ein Geschmack¹⁴ zuteil wurde, gehört zu einer Gruppe von Zuständen, auf die Ibn Sīnā mit den folgenden Worten aufmerksam¹⁵ macht: *Wenn seine (sc. des Erkennen-den) Bereitwilligkeit und seine asketische Übung ein bestimmtes Maß erreicht haben, werden ihm flüchtige Augenblicke gegönnt, in denen sich ihm das Licht der Wahrheit eröffnet, ein wunderbarer Genuss, so wie Blitze, die kurz aufleuchten und wieder erlöschen.* – *Sofern er seine Übungen beharrlich fortsetzt, stellen sich diese ekstatischen Erlebnisse häufiger ein, und schließlich bringt er es soweit, daß sie ihn überkommen, ohne daß er die Übungen vollzieht. Jedesmal, wenn er dann irgend etwas erblickt, wird er sich davon abwenden und sich auf die Erhabene Heiligkeit richten, wobei er sich in irgendeinen bestimmten Gedanken an Sie vertieft. In der Folge befällt ihn eine Art Ekstase, und er erblickt beinahe in jedem Ding die Wahrheit selbst.* – *Später dann geht sein mystischer Augenblick über in eine Stille; das Flüchtige wird vertraut, und das Funkeln wird zu einer hellen Flamme.* | Es verwirklicht sich für ihn eine 7 bleibende Bekanntheit, so wie ein andauerndes vertrautes Zusammensein.¹⁶ Anschließend fährt Ibn Sīnā fort, die Abfolge der verschiedenen Stufen zu beschreiben, deren Ende *das Erlangen ist, wobei sein Allerinnerstes zu einem polierten Spiegel wird und sich auf die Wahrheit selbst richtet. Erhabene Genüsse ergießen sich über ihn, und er freut sich über den Eindruck der Wahrheit in seinem Selbst. Auf dieser Ebene wirft er einen Blick auf die Wahrheit und ebenso auf sich selbst, und zwischen beiden zögert er. Dann verliert er das Selbstbewußtsein, und er nimmt nur noch die Erhabene Heiligkeit wahr; ist er noch seines eigenen Selbsts gewahr, dann nur insofern sein Selbst jenes Wahrnehmen vollzieht.* – *Dort vollendet sich das Erreichen.*¹⁷ Mit diesen Zuständen, die Ibn Sīnā beschreibt, wollte er ausdrücken, daß es sich um ein »Schmecken« handelt¹⁸ und nicht um ein theoretisches Erfassen, das syllogistische Deduktion betreibt, Prämissen aufstellt und Konklusionen zieht. Wenn du nach einem Gleichnis ver-

langst, das dir den Unterschied zeigt zwischen dem Erfassen, das die eine und die andere Gruppe vollzieht, dann stell dir einen blind geborenen Menschen vor, der über eine vorzügliche natürliche Veranlagung, eine starke Intuition, ein gutes Gedächtnis und treffliche Gedanken verfügt.¹⁹ Seit seiner Ge-
 8 burt lebt er in der gleichen Stadt, | in der er die einzelnen Be-wohner, viele Arten von Tieren und Gegenständen, die Wege und Straßen der Stadt sowie ihre Häuser und Märkte mit Hilfe seiner übrigen Sinne kennengelernt hat, so daß er sogar ohne Führer in der Stadt umhergehen kann und jeden, der ihm be-gegnet, sogleich erkennt. Allein die Farben kennt er nur durch die Erklärung ihrer Namen und die auf sie verweisenden De-finitionen. Wenn ihm nun, nachdem er diese Stufe erreicht hat, die Augen geöffnet werden und er die Sehkraft erlangt, dann wird er, wenn er in der Stadt umhergeht und sich umschaut, alles so vorfinden, wie er es sich vorgestellt hatte, und nichts wird ihm unbekannt sein; selbst die Farben wird er als überein-stimmend mit den Umschreibungen, mit denen sie ihm erklärt worden waren, antreffen. Doch bei all dem sind zwei besonders wichtige Sachverhalte, von denen einer dem anderen nachfolgt, neu für ihn: Erstens die gesteigerte Deutlichkeit und Hellig-keit und zweitens der überwältigende Genuß. Der Zustand der Theoretiker, die nicht bis zur Vertrautheit²⁰ gelangt sind,
 9 ist wie der erste Zustand dieses Blinden; | und die Farben, die ihm in jenem Zustand nur durch die Erklärung ihrer Namen bekannt sind, sind wie die Zustände, von denen Ibn Bāggā ge-sagt hat: *Sie sind zu erhaben, als daß sie mit der alltäglich-phy-sischen Welt in Beziehung gesetzt werden könnten – Gott verleiht sie, wem Er will von seinen Knechten.*²¹ Der Zustand derjenigen Theoretiker, die bis zur Vertrautheit gelangt sind und von Gott das, von dem wir sagten, daß es nur metaphorisch als »Vermö-gen« bezeichnet werden könne, erhalten haben, entspricht dem zweiten Zustand. In seltenen Fällen kann es jemanden geben, dem es ergeht wie einem, der seit jeher über einen durchdrin-

genden Scharfblick und offene Augen verfügt, ohne auf theoretische Betrachtungen angewiesen zu sein.²²

Dabei meine ich – möge dir Gott mit Seiner Vertrautheit Ehre erweisen – mit dem Erfassen der Anhänger der theoretischen Betrachtung nicht das, was diese aus dem Bereich der Physik erfassen, im Gegensatz zu dem, was die Anhänger der Vertrautheit aus dem Bereich der Metaphysik erfassen, denn das je Erfasste ist vom anderen sehr deutlich getrennt, und das eine kann mit dem anderen gar nicht verwechselt werden. Sondern wir meinen mit dem Erfassen der Anhänger der theoretischen Betrachtung auch das, was sie aus dem Bereich der Metaphysik erfassen, entsprechend dem, was auch Ibn Bāğğa erfaßt hat. Wenn wir voraussetzen, daß das theoretische Erfassen wahr und gültig ist, zeigt sich beim Vergleich zwischen ihnen und den Anhängern der Vertrautheit, die mit genau denselben Dingen beschäftigt sind, die größere Deutlichkeit und der höhere Genuss bei Letzteren. | Ibn Bāğğa tadelte die Leute für diesen 10 Genuss und meinte, es sei ein Produkt der Vorstellungskraft.²³ Er versprach, einen detaillierten und klaren Bericht darüber zu geben, wie der Zustand der Glückseligen dabei sein soll. Aber was das betrifft, sollte man ihm sagen: Erkläre nicht eine Speise für süß, die du nicht gekostet hast, und trample nicht auf dem Nacken der Leute, welche die Wahrheit sprechen! Er hat sein Vorhaben nämlich nicht ausgeführt und sein Versprechen nicht gehalten. Es scheint, daß er – wie er selbst sagt – nicht dazu kam, weil seine Zeit zu knapp war und er durch eine Reise nach Oran abgelenkt wurde. Oder er sah, daß er, wenn er diesen Zustand beschreiben würde, vielleicht gezwungen sein würde, etwas zu sagen, das nicht im Einklang mit seinem eigenen Lebenswandel stehen oder gar dem widersprechen würde, was er über den Drang, Vermögen zu erwerben und zusammenzuraffen, oder über die Anwendung verschiedener Rechtskniffe hatte verlauten lassen. Doch damit sind wir von deiner ursprünglichen Fragestellung etwas mehr als unbedingt nötig abgewichen.