

10¹¹
2004

polylog

Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren



PHILOSOPHIE IM 20. JAHRHUNDERT

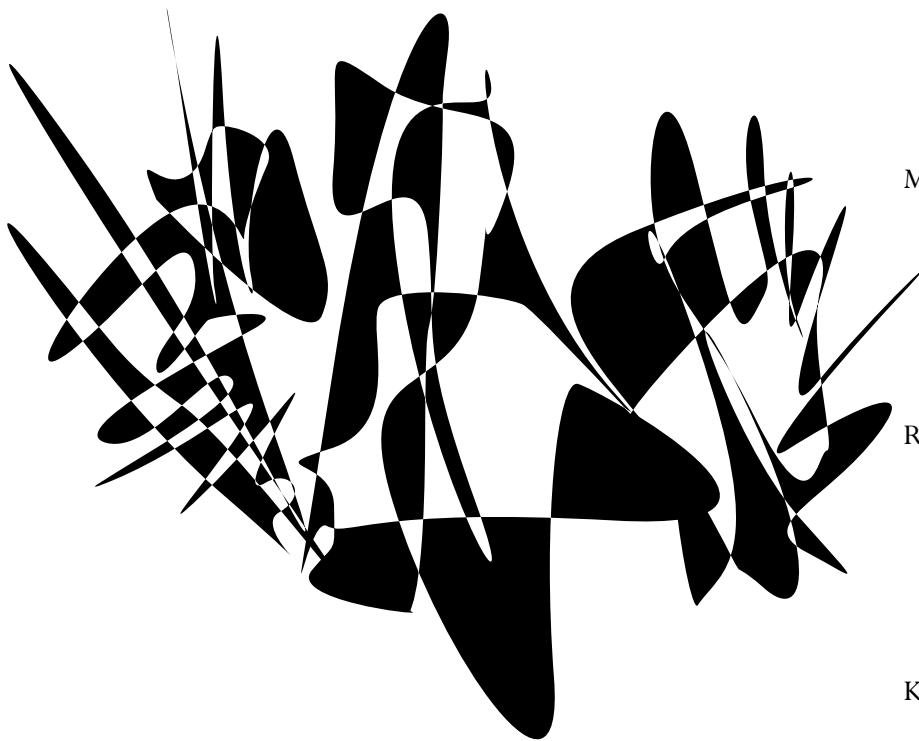
Beiträge von
S. Panneerselvam
Anand Amaladass
Mathias Obert
Rolf Elberfeld
Raúl Fornet-Betancourt
Jamel Ben Abdeljelil
Abdelaziz Labib
Azelarabe Lahkim Bennani
D. A. Masolo

sowie
Marilena Chaui
Nausikaa Schirilla
Kitaro Nishida
u.a.

SONDERDRUCK

thema

Philosophie im 20. Jahrhundert



6

S. Panneerselvam

*Indische Philosophie im 20. Jahrhundert
Teil I*

17

Anand amaladass

*Philosophische Trends im 20. Jahrhundert
in Indien
Teil II – Politisch-religiöse Denker*

30

Mathias Obert

*Philosophie im chinesischen Sprachraum –
Chinesische Philosophie?*

51

Rolf Elberfeld

*Philosophie in Japan –
Japanische Philosophie*

67

Kitarô Nishida

Wissenschaftliche Methodik

73

Kitarô Nishida

Das Problem der japanischen Kultur

81

Raúl Fornet-Betancourt

*Lateinamerikanische Philosophie im
20. Jahrhundert*

98

Jamel Ben Abdeljelil

*Philosophie und Philosophieren im
arabischen Kontext im 20. Jahrhundert*

104

Abdelaziz Labib

*Eine Quelle des zeitgenössischen arabischen
Denkens: Adib Ishaq (1856–1884) und das
Problem der politischen Gemeinschaft*

113

Azelarabe Lahkim Bennani

*Kultur und Philosophie an der
marokkanischen Universität*

122

Dismas A. Masolo

*Die Konstruktion einer Tradition.
Afrikanische Philosophie im neuen
Jahrtausend*

forum

146

Marilena Chaui

*Brasilien: Gründungsmythos und autoritäre
Gesellschaft*

177

Nausikaa Schirilla

*Gewährte Autonomie – Eine interkulturelle
Konzeption?*

190

Zoran Mimica

Haikus

192

Bücher und Medien

214

impresum

215

polylog bestellen & abonnieren

JÜDISCHER AVERROISMUS

Auch ohne besondere Vertrautheit mit der Geschichte des philosophischen Denkens in arabisch-islamischer Tradition kennt man einen christlichen Averroismus, der wesentlich in der Herausbildung der neuzeitlich-europäischen Philosophie und ihrer Emanzipation von konfessionell-religiöser Bestimmung wirkte. Es ist ebenfalls weitgehend bekannt, dass es einen islamischen Averroismus mit vergleichbarem Einfluss *nicht* gegeben hat, dass Ibn Ruschd häufig das zweifelhafte Kompliment bekommt, der letzte große Vertreter der griechisch orientierten »Falsafa« zu sein. Ibn Ruschd hat, so schreibt Ben Abdeljelil, »in seinem spezifischen kulturellen Kontext keine Kontinuität erlangt« – und man mag sich fragen, warum das so war. Jedenfalls geht der Abbruch so weit, dass die »im Gang befindliche moderne arabische Rezeption des Ibn Ruschd ... auf die lateinischen als auch auf die hebräischen Übersetzungen angewiesen [ist], denn der Großteil der Schriften Ibn Ruschds ist im arabischen Original verloren gegangen«.

»Jüdischer« Averroismus ist außerhalb spezialisierter Kreise wenig bekannt. Man wird darum mit einem Vorverständnis an die Lektüre herangehen, das aus dem lateinisch-christlichen Diskurs (denn es gab offenbar auch nichts Vergleichbares im östlichen Christentum) gebildet ist. Und dafür gibt es seit Renans Studien im 19. Jh. drei zentrale Thesen, die als »averroistisch« gelten: Erstens die Lehre von einer »doppelten Wahrheit« der Philosophie und der Theologie; dann die Lehre von der Ungeschaffenheit oder »Ewigkeit der Welt« und schließlich von einer »Einheit des Intellekts«. Fragen wir nach einem »Rationalismus«, so sind offenbar die erste und dritte dieser angesprochenen Thesen unmittelbar einschlägig.

Ben Abdeljelils Arbeit stößt aber hier auf zwei Schwierigkeiten: Einerseits muss er, da die Interpretationen alles andere als einheitlich sind, das Verhältnis des »Averroismus« zu dessen vorgeblichem oder wirklichem Urheber klären, und andererseits auch die Frage, ob aus der jüdischen Tradition und im Judentum sich eine besondere, eventuell weiter wirkende Aufnahme des Ibn Ruschd entwickelt hat.

Was mit welchem Recht als »jüdische Philosophie« bezeichnet werden kann, ist die erste Frage des Autors und er diskutiert sie an Themen wie an Personen. Die Einheit des Judentums liegt für ihn letztlich in der Einheit religiöser Tradition, auf deren Texte philosophische Reflexion sich dann bezieht. Eine solche liegt schon in Alexandrien vor, als die (jüdischen) Übersetzer der Bibel ins Griechische den Versuch unternehmen, »jüdische Inhalte in den Formen griechischer Philosophie zum Ausdruck zu bringen« und ganz explizit, wenn Philo es unternimmt, »die Thesen der Tora ... philosophisch umzudeuten« und so »deren tiefsten Sinn zum Ausdruck zu bringen«. Solche hellenistisch-neuplatonischen Ansätze verfallen jedoch der Kritik talmudischer Rabbiner, die selbst eine »Denkmethodik« in »Schlussfolgerungen und Beweisführungen« wie auch eine »eigene Hermeneutik« entwickeln. Es finden auch »gewisse Momente der griechischen Philosophie ihren Weg in den Talmud«, insbesondere aus der Stoa und von Plato, wie z.B. eine Lehre von der »Präexistenz der Seele und dass sie vor der Geburt die ganze Tora gekannt und sie erst im Augenblick der Geburt vergessen habe.«

Die Situation des Judentums ändert sich mit dem Auftreten des Islam. Ben Abdeljelil beschreibt hier die »pseudophilosophischen Tendenzen im Mittelalter«, wobei es ihm vor allem darum geht, die »gegenseitige kulturelle und be-

Jameleddine BEN ABDELJELIL:
Der jüdische Averroismus.
Die Geschichte des Rationalismus im
Judentum bis zum Mittelalter und die
jüdische Rezeption von Ibn Ruschd
(Averroës).
Dissertation (Philosophie) an der
Universität Wien 2002. 291 Seiten

grifflige Beeinflussung« nachzuzeichnen, die in einer Atmosphäre entstand, in der Juden – im Unterschied zu Christen – »keine bedrohliche rivalisierende Macht« bilden und sich darum auch »kein Antijudaismus« herausbildete. Die Begegnung der Religionen im ausgedehnten Machtbereich des Islam hat jedoch »einerseits eine Erschütterung des naiven Autoritätsglaubens« und andererseits »eine neue Entwicklung in der religiösen Argumentation, die rationalistisch orientiert ist, zur Folge«. Dies führt bei den Muslimen zur Ausbildung des »Kalam«, spekulativer Theologie mit Mitteln der Logik, und später, durch die Übersetzung und Kommentierung platonischer, aristotelischer und neuplatonischer Schriften, zur Falsafa. Etwa um die Zeit, als die Falsafa ihre Anhänger findet, treten im Judentum die Karäer in Erscheinung, die die »ganze talmudische Tradition bzw. die mündliche Überlieferung« ablehnen, nur die Urteilsfähigkeit des denkenden Einzelnen anerkennen und in einigen ihrer Vertreter eine rationalistische Metaphysik entwickeln.

Es tritt aber auch im Judentum der Aristotelismus auf den Plan, aufbauend auf Denkern der Falsafa wie Alfarabi und Ibn Sina. Ben Abdeljelil stellt insbesondere Abraham Ibn Daud und Moses ben Maimun (Maimonides) dar, beide beinahe schon oder noch Zeitgenossen des Ibn Ruschd, beide Andalusier. Die Konkordanz zwischen der Naturwissenschaft und der (jüdischen) Religion ist Hauptanliegen beider. Maimonides macht »aus der Philosophie eine Religionsphilosophie und aus dem Judentum eine Philosophiereligion«. Die Themen der (Un)Endlichkeit der Welt, der Freiheit des Willens, der Möglichkeit von Erkenntnis in Bezug auf das Göttliche stehen im Zentrum. Ausführlich diskutiert Ben Abdeljelil die Argumente des Maimonides hinsichtlich der Theorien über Ewigkeit oder Geschaffenheit der Welt.

In diesem 12., dem »maimonidischen Jahrhundert«, setzt eine »Art von Aufklärung« ein, »durch die der bislang kaum bestrittene Absolutheitsanspruch der Religionen in Frage gestellt wurde« –

ein »Maimonidianismus«, dem Averroismus vergleichbar, sei zwar nicht entstanden, doch liege die Wirkung des Maimonides darin, dass er »das rationale Denken zu einer religiösen Pflicht des Judentums« machte: »er verstand das Judentum als eine Vernunftreligion« und wurde von späteren jüdischen Averroisten auch so interpretiert.

Der zweite Teil der Dissertation beginnt mit einer Darstellung von Leben und Werk des Ibn Ruschd, wobei die unterschiedlichen Werke, die Kommentare zu Aristoteles, die »Widerlegung der Widerlegung« gegen Al Ghazali und ausführlich auch der Kommentar zu Platons »Politeia«, dargestellt werden.

Im Schlussteil (über »Averroismus und jüdische Averroisten«) kommt Ben Abdeljelil wieder auf die Frage zurück, wie weit der okzidentale Begriff des »Averroismus« das erfasst, was aus dem Werk des Ibn Ruschd zu lesen ist. Es geht um die drei Thesen, die ich einleitend genannt habe. Insbesondere an der Lehre von einer »doppelten Wahrheit« sucht Ben Abdeljelil zu zeigen, dass Ibn Ruschd – und auch seine jüdischen Interpreten – hier zwei »Zielsetzungen« differenzieren: die »theoretische Demonstration« und die Ordnung des Lebens. Es bleibt allerdings bei »Averroës' Festlegung der hermeneutischen Regeln in der Auslegung der religiösen Texte, wobei die Philosophen durch ihr ‚gründliches Wissen‘ allein die Wahrheit erlangen können, die anders ist als die der Theologen und der Massen« ... was dann zwar keine Doppelung, doch immerhin eine Hierarchie von Erkenntniswegen darstellt.

Die späteren »averroistischen« jüdischen Denker, von denen vor allem Isaak Albalag ausführlich dargestellt wird, belegen das Bewusstsein des Problems, auch wenn sie es nicht wirklich lösen: Albalag spricht von der Prophetie als einer der Philosophie übergeordneten Quelle des Wissens (wie dies später auch Ibn Khaldun tut), aber er gibt davon »keine wirkliche Definition«. So bleibt bei ihm

Die »Präsenz von Ibn Ruschd« ist »eigentlich als Gründungsmoment des Rationalismus im Laufe der jüdischen Geistesgeschichte zu betrachten« und dieser Rationalismus steht »in einem Kontext ..., der über den spezifisch jüdischen religiösen und konfessionellen hinausgeht«, nämlich in dem »der arabisch-islamischen Kultur und Zivilisation«. Aus der Kenntnis dieser Geschichte könnte eine heutige arabisch-islamische Auseinandersetzung mit Ibn Ruschd fruchtbar werden.