

ISSN 1560-6325 ISBN 978-3-901989-15-5 € 15,-

polylog

17 2007

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEN



PHILOSOPHIE IM ISLAM

MIT BEITRÄGEN VON

MOHAMED TURKI ♦ SARI HANAFI ♦ ZERRIN KURTOĞLU ♦ SOULEYMANE BACHIR DIAGNE ♦ SARHAN DHOUIB
ABBAS MANOCHEHRI ♦ ASGHAR ALI ENGINEER ♦ HARALD LEMKE ♦ JAMELEDDINE BEN-ABDELJELIL ♦ U.A.

SONDERDRUCK



FORUM

101

HARALD LEMKE

*Der wahre Geschmack des Zen
Zur japanischen Weg-Kunst des
Essens – ryôridô*

BÜCHER UND MEDIEN

121

JAMELEDDINE BEN-ABDELJELIL

*Schriften und Werke zur Philosophie im
modernen arabisch-islamischen Kontext.
Ein Literaturbericht*

125

REZENSIONEN & TIPPS

144

IMPRESSUM

145

POLYLOG BESTELLEN

PHILOSOPHIE IM ISLAM

7

MOHAMED TURKI

*Herrschaft und Demokratie in der
arabischen Welt*

25

SARI HANAFI

Cultural Differences or Cultural Hegemony?

39

ZERRIN KURTOĞLU

*Eine Kritik der orientalistischen
Auffassung der falsafa-Tradition*

49

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Iqbal – Philosophie des Neuseins

61

SARHAN DHOUB

*»Dialog der Kulturen« versus »Kampf der
Kulturen«? Die Aktualität von Ibn Ruschd
in der arabisch-islamischen Philosophie der
Gegenwart.*

77

ABBAS MANOOCHEHRI

*Die Dialektik der Asabiyya und
die Sozialphilosophie des 'umran*

93

ASGHAR ALI ENGINEER

*Islam: Religion und Vernunft
Interview mit Ursula Baatz*



SOULEYMANE BACHIR DIAGNE

Iqbal – Philosophie des Neuseins

Übersetzung aus dem Englischen: Franz M. Wimmer

*Wenn das Ich den élan vital umarmt,
wird der Strom des Lebens zum Ozean.
Muhammad Iqbal*

Ich denke, ich sollte hier meine Geschichte mit Allama Muhammad Iqbal erzählen, denn sie könnte relevant sein und erklären, was ich sagen werde. Mitte der 1980er Jahre, als wir zuerst das Auftauchen islamistischer Gruppen am Campus der C. A. Diop Universität in Dakar bemerkten, wo ich unterrichtete, beschloss unser Philosophie-Institut, einen neuen Kurs in islamischer Philosophie einzurichten. Die Idee war, dass dies die angemessene Art für ein philosophisches Institut wäre, daran zu erinnern, dass der Islam, neben vielem anderen, auch eine Tradition des freien philosophischen Denkens war, das von prominenten muslimischen Denkern wie al-Kindi im neunten, al-Farabi im zehnten, Ibn Sina (Avicenna) im elf-

ten, al-Ghazali und Ibn Ruschd (Averroës) im zwölften Jahrhundert geschaffen wurde, um nur die berühmtesten Vertreter islamischer Philosophie zu nennen. Ich wurde gebeten, das Fach zu unterrichten, das klar darauf ausgerichtet war, die Aufgeschlossenheit zu betonen, die es der Welt des Islam ermöglichte, sich philosophisches Denken anzueignen und jene Tradition zu entwickeln, die später an das mittelalterliche Europa weitergegeben wurde. Eine Frage, die damals von meinen Studenten aufgeworfen wurde, war: »Und wie steht es um unsere Zeit?« Sprechen wir nur über eine Zwischenphase, vom neunten Jahrhundert bis zum Tod des Averroës am Ende des elften Jahrhunderts, bevor es ein für allemal verblasste? Könnten wir heute einen muslimischen Philosophen mit derselben Haltung der Philosophie gegenüber, von der selben Aufgeschlossenheit finden? Als diese Fragen gestellt wurden,

SOULEYMANE BACHIR DIAGNE (Senegal) hat in Paris bei Louis Althusser und Jacques Derrida studiert und ist Professor für Philosophie an der Northwestern University in Evanston (USA).

polylog 17
SEITE 49





Iqbal war als Philosoph sowohl in der westlichen wie in der islamischen Tradition ausgebildet.

entschloss ich mich, über Muhammad Iqbal zu lesen. Seine *Lectures on the Reconstruction of the Religious Thought of Islam* gab es in einer französischen Übersetzung von Eva de Vitray Meyerovitch und gleichfalls seine poetischen Hauptwerke. Insbesondere jenes Gedicht, das ein modernes muslimisches Gegenstück zu Dantes *Göttlicher Komödie* ist: das *Book of Eternity*, in dem die Reise eines Dichters durch die verschiedenen Himmel unter der Führung von Jalaluddin Rumi dargestellt wird, wo er sehr unterschiedliche Charaktere trifft, wie etwa die Sufi-Märtyrer Hallaj oder Tahereh, den deutschen Philosophen Nietzsche, den russischen Schriftsteller Tolstoi und andere. Wie zahlreiche andere modernistische muslimische Denker, beginnend mit Jamal ad-din al-Afghani (gestorben 1897), war Iqbal als Philosoph sowohl in der westlichen wie in der islamischen Tradition ausgebildet.

Muhammad Iqbal (1877–1938) ist bekannt als der hauptsächliche Anreger der Idee eines unabhängigen Pakistan. Er nimmt in diesem Land die Stellung eines »Gründervaters« ein, wo er nicht nur als politische Figur, sondern auch als ein prominenter Dichter verehrt wird, der zur Entwicklung einer Nationalliteratur in der Urdu-Sprache beigetragen hat. Aber Muhammad Iqbals Denken geht weit über diesen Kontext hinaus, in dem es sich entwickelt hat, nämlich den Kontext des antikolonialistischen Kampfes für die Unabhängigkeit Indiens wie auch gegen eine gewaltsame Konfrontation zwischen dem muslimischen und dem Hindu-Nationalismus, was in der Schaffung eines von Indien getrennten islamischen Staates münde-

te. Diese Teilung war eine echte Zerreißprobe, deren Wirkungen heute noch wahrzunehmen sind. Für diese »Vivisektion von Mutter Indien«, wie es bezeichnet wurde, wird manchmal Iqbal von Leuten verantwortlich gemacht, die daran erinnern, dass er es war, der Mohammed Ali Jinnah, der Pakistan zur Unabhängigkeit führte, überzeugt hat, sich dem Lager derjenigen anzuschließen, die für die Muslime Indiens die Autonomie forderten; und auch, dass er als Vorsitzender der Muslim League Conference tatsächlich die Landkarte dessen zeichnete, was Pakistan und Bangladesch werden sollte. Helène Cixous sieht ihn in ihrem Stück *L'Indiade ou l'Inde de nos rêves* als einen üblen Charakter, eine »verdammte Seele«, die Jinnah zum Separatismus trieb. Wir könnten über den zum Politiker gewordenen Dichter Iqbal diskutieren und die Frage stellen, warum er die Trennung der Muslime von der Bewegung Mahatma Gandhis für unvermeidlich hielt. Aber ich will mich hier auf sein philosophisches Denken konzentrieren.

Muhammad Iqbal hat wichtige philosophische Reflexionen hinterlassen, vor allem in seinen 1930 veröffentlichten *Six lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Diese Publikation und seine Dissertation über *The development of metaphysics in Persia: a contribution to the history of muslim philosophy*, in Cambridge 1907 geschrieben, machen seine philosophischen Hauptwerke in Prosa aus. Beide sind in Englisch verfasst. Ich sage »in Prosa«, weil seine Philosophie auch in seiner Poesie zu finden ist, in langen »metaphysischen« Gedichten wie den *Secrets of the Self* (1915), *The mysteries of*



selflessness (1918), *The Message of the East* (1922) oder eben *The Book of Eternity* (1932). All dies wurde zuerst in Persisch geschrieben.¹

Was das philosophische Denken Muhammad Iqbals *heute* besonders erleuchtend und nützlich macht, ist die Notwendigkeit, über die Bedingungen von Modernität muslimischer Gesellschaften nachzudenken, indem wir die Notwendigkeit einer neuen Anerkennung des Geistes der Reform und Offenheit mit den Werten, worauf dieser Geist sich gründet, vor Augen haben: die Anerkennung des Individuums, die Praxis des freien Urteils, nicht belastet mit der Bürde der Tradition, den Wert wissenschaftlicher Untersuchung, von Fortschritt, Freiheit ... Iqbals Denken hat diese Notwendigkeit in eine philosophische Aufgabe verwandelt.

Die Tradition des philosophischen Denkens in der islamischen Welt blühte insbesondere zwischen dem neunten und dem 13. Jahrhundert. Sie erlebte einen Aufschwung, als der Abbassiden-Kalif al-Ma'mun 832 beschloss, das »Haus der Weisheit« zu bauen, eine Institution, wo Philosophen versammelt waren, um griechische Philosophie ins Arabische zu übersetzen. Muhammad Iqbals Aus-

gangspunkt ist die Feststellung, dass es nun an der Zeit ist, das moderne Äquivalent der Begegnung zu wiederholen, die im neunten Jahrhundert zwischen der islamischen Religion und der griechischen Philosophie stattfand. Der modernistische muslimische Denker Jamàl ad-Dīn al-Afghànì (1839–1897), den Iqbal als den Initiator eines neuen Denkens im Islam betrachtete, brachte einmal seine große Enttäuschung über muslimische Gelehrte zum Ausdruck, die ständig über dieselbe alte Tradition meditierten und der neuen Welt um sie herum keine Aufmerksamkeit schenkten, in der Technologien wie die Eisenbahn oder der Telegraph unseren Sinn für Zeit dramatisch veränderten. Er beharrte insbesondere auf der Notwendigkeit, wieder Philosophie zu entwickeln, wobei er argumentierte, dass Modernität nicht so sehr Technologie bedeutet, sondern der Geist des kritischen Denkens selbst ist, seit Descartes zur Förderung autonomer Subjekte ermutigt hatte, die für sich selbst denken und sich im Prozess der Selbsterfindung im Akt der Umgestaltung einer offenen und beständig wachsenden Welt engagierten. Muhammed Iqbal steht in derselben Linie, wenn er für die Annahme eines Geistes der Offenheit gegenüber der modernen Philosophie plädiert, wie er sich zur Zeit der Schaffung des Hauses der Weisheit gegenüber der griechischen Philosophie manifestiert hatte. Er bedauerte es, nicht in einer Zeit zu schreiben, die so aufgeklärt war wie die des Kalifen Al-Ma'mun, und rief die muslimische Welt auf, aus der Erstarrung des Lebens in ihrer eigenen Vergangenheit herauszutreten und in

Was das philosophische Denken Muhammad Iqbals *heute* besonders erleuchtend und nützlich macht, ist die Notwendigkeit, über die Bedingungen von Modernität muslimischer Gesellschaften nachzudenken.

¹ [Anm. d. Übers.: Von Muhammad Iqbal liegen in deutscher Sprache vor:

Das Buch der Ewigkeit. Übersetzt von Annemarie Schimmel. München; Hueber 1957

Botschaft des Ostens. Ausgewählte Werke. Herausgegeben von Annemarie Schimmel. Tübingen und Basel: Erdmann 1977

Die Wiederbelebung des religiösen Denkens im Islam. Aus dem Engl. von Axel Monte und Thomas Stemmer. 2. Aufl. Berlin: Schiler 2006]



Muhammed Iqbal bedauerte es, nicht in einer Zeit zu schreiben, die so aufgeklärt war wie die des Kalifen Al-Ma'mun, und rief die muslimische Welt auf, aus der Erstarrung des Lebens in ihrer eigenen Vergangenheit herauszutreten und in einem anderen Zusammenhang jene symbolische Haltung zu erneuern, die vom Führer der Abassiden vollbracht worden war.

einem anderen Zusammenhang jene symbolische Haltung zu erneuern, die vom Führer der Abassiden vollbracht worden war.

Die Philosophen, mit denen Iqbals Denken in einen Dialog getreten ist, reichen von Descartes bis Bergson. Insbesondere Bergson, den er persönlich getroffen hat, ist sehr wichtig für seine Philosophie, denn das in Iqbals Philosophie zentrale Konzept der Zeit ist stark beeinflusst von Bergsons Begriff der *Dauer* (*durée*). Abgesehen von diesem Zeitbegriff und der daraus folgenden Sicht einer unbegrenzt für menschliche Kreativität und Innovation offenen Welt, ist seine Metaphysik des individuellen Subjekts Hauptthema von Iqbals Denken, von dem Ich oder Selbst, das in einer post-suffischen (d. h. mystischen) religiösen Haltung als Kernbegriff betrachtet wird, worauf die Rekonstruktion muslimischen Denkens als eine Philosophie der Aktion und der Kreativität gegründet werden soll. Durch Aktion und Kreativität wird der Islam wiederum fähig sein, seine eigene Moderne hervorzubringen, indem er versteht, dass wirkliche Treue zu sich selbst in der ständigen Bewegung von Selbst-Erfindung liegt. Dies sollte insbesondere zu einem Neudenken des islamischen Rechts (der Scharī'a) führen.

Unter den modernistischen muslimischen Denkern – wie Jamāl ad-Dīn al-Afghānī (1839–1897), Muhammad Abduh (1849–1905)², Sa-

² [Anm. d. Übers.: Über Muhammad Abduh vgl.: Mary ATTIA: »Die Reform in Religion und Politik bei Muhammad Abduh und Abdulrahman El Kawakeby.« Diplomarbeit, Wien, 1999 sowie: Pier Cesare BORI (Hg.): *La vocazione di un riformatore egiziano. Muhammad Abduh*

yyed Ameer Ali (1849–1928) – ist Muhammad Iqbal ganz einzigartig als ein Philosoph, der vollkommen verstand, dass Modernisierung nicht darin besteht, in einer Art von Flickwerk hier und dort etwas anzupassen: dass sie eine umfassende Neubewertung des Denkens, der Kosmologie ist. So sind seine Sichtweisen in einer sehr systematischen und umfassenden Art rund um die zentralen Begriffe einer offenen Kosmologie und des menschlichen Selbst entwickelt, das an der Schöpfung als ein »Mit-Arbeiter« des göttlichen Selbst teilhat. Das sind die Gründe, warum Iqbals Philosophie *heute* zu uns sprechen, warum sie von uns *jetzt* neu gelesen werden soll.³

Müsste man sagen, was der zentrale Begriff in Iqbals Denken ist, so wäre dies wahrscheinlich derjenige der Nicht-Abgeschlossenheit. Seine Philosophie des menschlichen Selbst, stellt das endliche Ego als eine fortdauernde Schöpfung vor, während seine Kosmologie eine Kosmologie der Emergenz ist. Iqbals Ontologie ist ein System von Monaden, die zu ihrer vollkommenen Einheit in einem ständig emergie-

(1849–1905). *L'incontro tra culture in una esperienza didattica*, Reggio Emilia: Diabasis, 2005. Darin ist insbesondere von Interesse der Briefwechsel Abduhs mit Tolstoi.]

³ Charles Taylor ruft im Vorwort zu meinem Buch *Islam et Société ouverte. La Fidélité et le Mouvement dans la philosophie d'Iqbal* (Paris: Maisonneuve et Larose 2001) zu einer neuen Lektüre von Iqbals Philosophie auf und bedauert, dass diese Stimme eines Dichters und eines Philosophen, der über jegliche Beschränktheit hinausging, vergessen worden ist, sogar in seinem Heimatland, wo das Werk unter nationalistischen Ideen verschüttet wurde.



renden Universum hinstreben, was mit Bergsons Begriff der »schöpferischen Entwicklung« (*évolution créatrice*) beschrieben werden könnte. Tatsächlich liefert Bergsons Philosophie der Entwicklung und der Zeit das Licht, in dem das koranische Konzept der fort dauernden Schöpfung heute voll zu verstehen ist.

EINE PHILOSOPHIE DES INNEREN
ZUSAMMENHANGS DES ICH

Wahrscheinlich findet sich, was die muslimische intellektuelle Tradition über die untereinander verbundenen Begriffe des Ich, der Personalität und der Individualität zu sagen hat, in Sufi-Schriften und -aussprüchen. Es ist die personale Beziehung des Endlichen zum Unendlichen, in der die Frage nach einem »Ich«, nach dem Ego aufgeworfen wird. Und Iqbals Ideen in diesem Punkt kommen zuerst aus seinem Dialog mit dieser Sufi-Tradition, in der er sozusagen beinahe natürlicherweise ausgebildet war, wenn man seinen Familienhintergrund bedenkt.

In seiner Reflexion über die Metaphysik des Sufismus in der Dissertation von 1907 (*Development of Metaphysics in Persia*; dritter Nachdruck 1964, S. 89) schreibt Iqbal, dass ein charakteristischer Zug in einer von dessen Haupttrichtungen die Idee der »apersonalen Absorption« ist.⁴ Das folgt aus einer pantheistischen Auf-

fassung, der gemäß die geschaffene Welt (*halq*) als ein Spiegel des Schöpfers (*haqq*) betrachtet werden muss, als sein Spiegelbild und nicht als seine Emanation; darum scheint pantheistische Metaphysik hier eine Alternative zur neuplatonischen Sicht der Schöpfung als einem Prozess der Emanation vom Einen zu den Vielen durch vermittelnde Wirkkräfte zu sein.

Das *logion* des berühmten Sufi Husayn Mansûr al-Hallāj ist wohl bekannt: »Ich bin *haqq*« erklärte er, was bedeutet: »Ich bin die (schaffende) Wahrheit.«⁵ Diese Äußerung, aufgrund derer er als Häretiker verurteilt und schließlich 922 in Bagdad hingerichtet wurde, enthält im Kern diese Lehre der Absorption und der Sufi-Auffassung darüber, was es heißt, sich selbst zu verwirklichen. Das wahrste Zeugnis für die Letzte Wahrheit, sofern sie unendlich ist, kann nur von der Letzten Wahrheit Selbst kommen. Das endliche Sein könnte sich niemals dem Unendlichen gegenüberstellen, um für diese Unendlichkeit Zeugnis zu geben. Es kann lediglich ein Werkzeug für ein solches Zeugnis sein.

Man könnte hier hinzufügen, dass dieser Aspekt der Negation eines Endlichen durch das Unendliche im Sufi-Denken eine Entspre-

genommen vielleicht in der Erleuchtungsphilosophie von Suhrawardī: obwohl er Pantheist ist, »in so far as he defines God as the sum total of all sensible and ideal existence« hält er doch daran fest, dass »the world is something real, and the human soul is a distinct individuality« (1964: S. 114).

⁵ So übersetzt der französische Orientalist Louis Massignon *haqq*, was wörtlich »Wahrheit« bedeutet, um die Idee zum Ausdruck zu bringen, dass die Gegenüberstellung von *al-Haqq* zu *al-haq* derjenigen von Schöpfer und Schöpfung entspricht.

Unter den modernistischen muslimischen Denkern ist Muhammad Iqbal ganz einzigartig als ein Philosoph, der vollkommen verstand, dass Modernisierung nicht darin besteht, in einer Art von Flickwerk hier und dort etwas anzupassen, sondern dass sie eine umfassende Neubewertung des Denkens, der Kosmologie ist.

⁴ Iqbal unterscheidet verschiedene Aspekte sufi-schen Denkens, je nachdem, welche Aspekte der Höchsten Wirklichkeit (Wille, Schönheit, Licht, Wissen) betont werden. Apersonale Absorption bleibt aber bei den meisten von ihnen das Hauptthema, aus-



Iqbal's eigene Philosophie des inneren Zusammenhangs des individuellen Selbst, des Ich, folgt der Linie einer pluralistischen Reaktion auf den Seinsmonismus, die als Gegensatz zu jener Form des Sufismus erscheint, wie sie von al-Hallaj zum Ausdruck gebracht wurde und die zur Auflösung des Selbst innerhalb der Totalität führt.

chung in der *falāsifa* hat, beispielsweise bei Ibn Ruschd (Averroës). Unsterblichkeit, wie er in seiner aristotelischen Terminologie sagt, kann nur dem universellen aktiven Intellekt zukommen, der per definitionem kein partikuläres Individuum ist. Letztlich ist Unsterblichkeit dann nichts anderes als die schlussendliche Re-Absorption der scheinbaren und täuschenden Vielheit von Schatten in das Licht der a-personalen Totalität. Pantheismus (alles ist Gott) oder Panentheismus (alles ist in Gott) brauchen hier nicht unterschieden zu werden, denn das Ergebnis ist dasselbe, sofern das Denken des Individuellen betroffen ist: In beiden Traditionen, bei den Sufi wie in dieser aristotelischen Philosophie, gelangen wir schließlich zur Negation der Individualität.

In der Frage der Individualität, sagt Iqbal in *Development of Metaphysics*, scheinen zwei gegensätzliche Positionen unterschiedliche Formen in der Geschichte der Philosophie angenommen zu haben; zusammen bilden sie eine grundlegende metaphysische Alternative, die so ausgedrückt werden kann: Entweder Seinsmonismus (keine Schöpfung kann das Höchste Sein dazu bringen, aus Sich heraus zu gehen) oder ontologischer Pluralismus. Und das Beispiel, das Iqbal für diese Alternative gibt, ist Leibniz' ontologischer Pluralismus, wie er in seiner *Monadologie* ausgeführt ist als Antwort auf Spinozas Monismus der Substanz (von der Jegliches ein Attribut oder ein Modus ist). Iqbal's eigene Philosophie des inneren Zusammenhangs des individuellen Selbst, des Ich, folgt der Linie einer pluralistischen Reaktion auf den Seinsmonismus, die als Gegensatz zu jener

Form des Sufismus erscheint, auf die ich bereits verwiesen habe, wie sie von al-Hallaj zum Ausdruck gebracht wurde und die zur Auflösung des Selbst innerhalb der Totalität führt. Was hier jenseits von rein philosophischer Gelehrsamkeit zur Debatte steht, ist die Beförderung einer philosophischen Haltung, die einer »bloßen Spekulation und träumerischem Mystizismus« den Rücken kehren wird, um »den Geist zu einem Bewusstsein der harten Wirklichkeit der Dinge« (1964, S. 149) zu erheben.

Diese Philosophie des Selbst fand zuerst 1915 ihren dichterischen Ausdruck, als Iqbal ein langes metaphysisches Gedicht unter dem Titel »Die Geheimnisse des Selbst« schrieb.⁶ (Um diese Wahl einer poetischen Ausdrucksweise seines philosophischen Denkens – was ein wichtiger Zug der Sufi-Literatur ist – zu erklären, hat einer seiner Kommentatoren, sein Sohn Jāvid Iqbal, tatsächlich folgenden eher nietzscheanischen Satz geschrieben: »In ihrer höchsten Form ist Dichtung philosophischer als die Philosophie selbst«.) Selbstsein ist die zentrale Behauptung in diesem Gedicht, in dem Iqbal in Sufi-Manier gegen Sufi-Metaphysik schreibt und darauf beharrt, dass das Ideal des Menschen Selbst-Behauptung (und nicht Auflösung) ist. Individualität ist nicht eine Gabe, sondern eine Aufgabe, etwas, das wir zu

⁶ Dieses Gedicht, bereits 1920 von R. A. Nicholson unter dem Titel »*The mysteries of the Self*« ins Englische übersetzt, war das erste Element seiner poetisch-philosophischen Trilogie in persischer Sprache, die er innerhalb von zehn Jahren schrieb. Das zweite Gedicht, 1918 veröffentlicht, war »*The mysteries of Selflessness*« (engl. Übers. Arthur Arberry), das dritte »*The Message of Orient*«.



erringen haben. Dieselbe Auffassung wird in seinem Hauptwerk in Prosa, den *Six lectures on the Reconstruction of the religious thought in Islam* (1930) entwickelt, wo er erklärt, dass es das letzte Ziel des menschlichen Ich nicht ist, in Kontemplation aufzugehen. Das Ziel liegt nicht darin, etwas zu *sehen*, sondern etwas zu *sein* in einem Prozess der Selbst-Verwirklichung durch Handeln. Es ist die Verantwortung des menschlichen Ich, im Reich des Seienden *Personalität* zu erfinden. Und Personalität, dieser »nie endende Lohn des Menschen«, wie Iqbal sie nennt, liegt in »dem ständigen Wachsen an Selbst-Besitz, Einzigkeit und Intensität seiner Aktivität als ein Ich« (1930, S. 163). Um den wesentlichen Punkt seiner Philosophie zu betonen, dass Personalität oder Individualität ein endloses Ausweitungsphänomen ist, prägt Muhammad Iqbal den Ausdruck »Ich-Aktivität« (*ego-activity*).

Natürlich zitiert er vor allem viele Koranverse, um diese Sichtweise zu stützen⁷, aber er greift auch auf den bergson'schen Begriff der

7 Beispiele: Er zitiert 23: S. 12–14) für die evolutionäre Perspektive des Korans betreffend die Emergenz des Ich als aufbauende Einheit: »Und wahrlich, wir erschufen den Menschen aus reinstem Ton, Alsdann setzten wir ihn als Samentropfen in eine sichere Stätte. Alsdann schufen wir den Tropfen zu geronnenem Blut und schufen den Blutklumpen zu Fleisch und schufen das Fleisch zu Gebein und bekleideten das Gebein mit Fleisch; alsdann brachten wir ihn hervor als eine andre Schöpfung und gesegnet sei Allah, der beste der Schöpfer.« Und er zitiert (19: S. 94–95) für das Beharren auf der Individualität: »Wahrlich, er hat sie berechnet und ihre Zahl gezählt. Und jeder soll am Tag der Auferstehung einsam zu ihm kommen.«

Tendenz zur Individualisierung als einen »charakteristischen Zug des Lebens« zurück, der ein wichtiger Aspekt der Theorie dieses Philosophen der »schöpferischen Entwicklung« ist. Tatsächlich sieht Henri Bergson diese Tendenz zur Individualisierung überall in der organischen Welt am Werk, zusammen mit der dazu konträren Tendenz zur Reproduktion. Folgendes sagt Bergson über diese beiden widersprüchlichen Tendenzen: »Wäre die Individualität vollkommen, kein vom Organismus abgetrennter Teil dürfte gesondert zu leben vermögen. Doch würde damit die Fortpflanzung unmöglich. (...) Im eigenen Hause also beherbergt die Individualität ihren Feind.«

Weil sie eine Tendenz und nicht ein Zustand ist (was es auch schwierig macht, Individualität in »mathematischer« Weise zu definieren, wie er anmerkt) besteht Bergson darauf, »dass die Individualität eine Unendlichkeit von Graden zuläßt und nirgends, auch beim Menschen nicht, vollkommen realisiert ist...«⁸

Muhammad Iqbal, der einige dieser Passagen von Bergson zitiert⁹, erarbeitet durch die

8 HENRI BERGSON: *Schöpferische Entwicklung*. Zürich: Coron Verlag 1970: S. 58f (= Nobelpreis für Literatur; 27)

9 In einem Brief an Sir William Rothenstein gibt Iqbal 1931 einen Bericht über sein Treffen mit Bergson in Paris. Obwohl Bergson damals sehr alt und krank war, habe er eine Ausnahme für seinen Besuch gemacht und zwei Stunden mit ihm gesprochen. Sie sprachen über philosophische Themen, sagt er, unter anderem über Berkeleys Denken. Unglücklicherweise, so fügt er hinzu, sei der Freund, der die Konversation mitschrieb, hinterher nicht imstande gewesen, seine eigene Schrift zu entziffern!

»Im eigenen Hause also beherbergt die Individualität ihren Feind.«

Mohammed IQBAL



Was heißt es, Gott in Zeit und Neusein zu einzubinden? Oder besser: Zeit mit Gott gleichzusetzen? Das heißt – und Iqbal's Lehre will diese Bedeutung entfalten –, dass Zeit Sein ist, das Sein Leben und Neusein ist. Wirklichkeit ist nicht das fertige Produkt eines einzigen Schöpfungsakts, sondern beständige Verwirklichung mit der Hilfe des Menschen. Man kann diese Lehre so lesen: »Habe keine Angst vor dem Neusein, vor bida'a, denn Leben ist Neusein.«

Lektüre Bergsons und durch sein Verständnis der Lehre des Koran seine Philosophie des Selbst. Natürlich wird das einzige vollendete Individuum, die absolut vollkommene Einheit der Eine sein, in dem die feindliche Tendenz, sich aus sich herauszusetzen, nicht existiert. Und dies ist das Höchste unendliche Ich, »geschlossen, unvergleichbar und einzig«, aber nicht in irgend einem aristotelischen Sinn einer *noêsis noêseos*, als unbeweglicher Betrachter seiner eigenen Ewigkeit. Im Gegensatz zu diesem höchsten göttlichen »Ich bin« ist das »Ich bin«, das das menschliche Ich definiert, notwendigerweise unvollkommen als eine *lebende Einheit*, es ist eine Bewegung, ein Streben nach mehr Einheit, mehr innerem Zusammenhang, mit offenem Ende. Daraus definiert sich eine ontologische Skala, abhängig vom Grad der Verwirklichung von Individualität, vom Grad dessen, was er »Ichheit« (*I-amness*) nennt: »Nur dasjenige existiert wahrhaft, das »Ich bin« sagen kann«, schreibt Iqbal und fügt hinzu, dass »es der Grad an Intuition von Ichheit« ist«, was den Ort eines Dings in der Skala der Seienden festlegt. Wir müssen aber verstehen, dass diese Intuition nicht von cartesianischem Typ ist, wo das Ich in seiner Einsamkeit fähig ist, das »*ergo sum*« als eine *de facto*-Ausnahme angesichts eines allmächtigen Betrügers zu fassen. Dieses »Ich bin« wird erobert und gebildet durch Aktion, also durch Transformation der Natur.

In einem philosophischen Verweis sagt Iqbal, dass dieses »Ich bin« eher mit Kants »Ich kann« als mit dem »Ich bin« des Descartes zu vergleichen ist. Und als Dichter drückt er diesen Begriff aus, indem er das Bild einer Welle

gebraucht, die nur existieren kann, wenn sie durch ihre eigene ständige Bewegung geformt wird, solange sie sich auf der Oberfläche des Wassers bewegt. Das menschliche Individuum wird ein »Mit-Arbeiter« Gottes genannt, weil in ihm die universelle kosmische Bewegungen sich ihrer selbst bewusst, und somit eine *Aktion* wird, die sich selbst Ziele und Zwecke geben kann. Der Endzweck für das endliche Ich ist es daher, durch Aktion eine Persönlichkeit (das ethische Antlitz der Individualität) zu erringen, von innerer Geschlossenheit wie ein Diamant (eine dichterische Metapher, die Iqbal gebraucht), die den Test der Unsterblichkeit bestehen kann. In den dichterischen Worten seines *Book of eternity*¹⁰ und in Iqbal's eigener englischer Übersetzung seiner Verse lautet das so:

»See thyself, then, with God's light.
If thou standest unshaken in front of this light,
Consider thyself as living and eternal as He!
That man alone is real who dares –
Dares to see God face to face!«

¹⁰ Original: *Javid-nama*. Englische Übersetzung aus dem Persischen durch M. IQBAL mit Einführung und Anmerkungen von Arthur J. ARBERRY, London: Allen & Unwin Ltd. 1966. Deutsche Übersetzung von Annemarie SCHIMMEL: *Das Buch der Ewigkeit*. München: Hueber 1957. Diese »Göttliche Komödie« Iqbal's – genau wie bei Dante wird auch hier der Dichter von einem berühmten Dichter, in diesem Fall von dem persischen Dichter Jalāl du-Dīn Rūmī, durch die Himmel geführt – erschien 1932 und wurde in viele westliche Sprachen übersetzt, wodurch das Werk eine internationale Leserschaft erreichte. Die zitierte englische Übersetzung stammt von Iqbal selbst.





Wie soll nun aber eine solch prometheische Haltung des Menschen auch als eine im Geiste des Koran verstanden werden? Wie Iqbal in der »Einleitung« zu seinen *Lectures* erklärt hatte, werde er versuchen, dem zu begegnen, was er für eine »dringende Forderung« hielt, »in dem Bemühen, muslimisch religiöse Philosophie mit gebührender Beachtung der philosophischen Traditionen des Islam und den neueren Entwicklungen in den verschiedenen Bereichen menschlichen Wissens zu rekonstruieren« (1930: II)¹¹. So könnte man folgende Frage aufwerfen: Gibt es eine philosophische Tradition des Islam, die diese Sicht der menschlichen Iche als »Mit-Arbeiter Gottes« stützt, die fähig sind, sich selbst frei zu verwirklichen durch die Aktion einer Transformation der Welt?

Iqbal antwortet auf diese Frage, indem er zeigt, dass diese Philosophie der Selbst-Verwirklichung durch Aktion mit einer Lesart des heiligen muslimischen Texts in Übereinstimmung ist, welche »diesem nicht Gewalt antut«, um mit R. Khuri zu sprechen.¹² Das

¹¹ Im ersten Kapitel der *Reconstruction* kehrt das Thema wieder: Nimmt man die Tatsache in Betracht, dass »with the advance of scientific thought even our concept of intelligibility is undergoing a change«, wenn »it seems as if the intellect of man is outgrowing its own most fundamental categories – time, space and causality«, so erklärt Iqbal, dass die »reconstruction of theological thought in Islam« notwendig ist, um die Forderung der »younger generation in Asia and Africa« nach einer »fresh orientation of their faith« zu erfüllen. (1930: S. 10).

¹² »[Iqbal] has taught Muslims how to read their most sacred text, without doing violence to it, in the light of contemporary genius«, schreibt R. Khuri (1998: S. 324).

zeigt sich am Beginn der vierten *Lecture* – über »Das menschliche Ich, seine Freiheit und Unsterblichkeit« – die mit Zitaten aus dem heiligen Buch beginnt, worin ausgedrückt wird (1) »dass der Mensch der Auserwählte Gottes ist« (20: 114), (2) »dass der Mensch mit all seinen Fehlern der Stellvertreter Gottes auf Erden sein soll« (2: 28; 6: 165), (3) »dass der Mensch der Treuhänder einer freien Personalität ist, die er auf eigene Gefahr übernommen hat (33: 72). Dieser Punkt ist interessant, denn der Koranvers, auf den er hier verweist, spricht nur über ein »Unterpfand« (*amāna*), das der Mensch zu tragen unternommen hat. Es ist Iqbals Interpretation, in Übereinstimmung mit dem Begriff des Stellvertreters Gottes auf Erden, dass dieses Unterpfand bedeutet, dass die Verantwortlichkeit des Menschen darin liegt, aus dem Schoß des Seienden *Personalität* entstehen zu lassen durch Selbst-Bejahung und dadurch, mehr und mehr individuell, mehr und mehr einzigartig zu werden.

In der selben Stimmung schöpft Iqbal aus dem spekulativen Sufismus den Begriff des »idealen Typus der Humanität, des vollkommenen oder vollendeten Menschen«¹³ (*Insān ul kāmīl*), der in sich selbst die göttlichen Attribute verwirklicht hat. Iqbal liebt besonders in seinen poetischen Werken den Vergleich der Idee, dass es zum menschlichen Sein gehört, sich selbst in Richtung auf diesen Idealtypus der Humanität zu übersteigen, mit dem Gedanken Nietzsches, dass der Mensch nach »einem höheren Sein« (*Jenseits von Gut und*

¹³ Vgl. Reynold A. NICHOLSON. *The idea of personality in sufism*. Cambridge, 1923, S. 60.

Wie Iqbal in der »Einleitung« zu seinen *Lectures* erklärt hatte, werde er versuchen, dem zu begegnen, was er für eine »dringende Forderung« hielt, nämlich »in dem Bemühen, muslimisch religiöse Philosophie mit gebührender Beachtung der philosophischen Traditionen des Islam und den neueren Entwicklungen in den verschiedenen Bereichen menschlichen Wissens zu rekonstruieren«.



Für Iqbal wie für Bergson hat die nach-newtonianische wissenschaftliche Konzeption des Universums es möglich gemacht, dieses nicht als gegeben in einer statischen Sicht zu fassen, sondern als werdend, als ein beständig emergierendes Universum.

Böse, Nr. 258) streben müsse, mit dem, was Nietzsche »die fortgesetzte ›Selbst-Überwindung des Menschen« genannt hat, wobei er ironischerweise hinzufügte, er verwende hier »eine moralische Formel in einem übermoralischen Sinne« (Nr. 257). Oft wird Iqbal in seinen Schriften von der traditionellen Sufi-Anschauung des *insān kāmil* sprechen und auf Nietzsches *Übermensch* verweisen, auf die Idee, dass der Mensch eine Brücke in Richtung seiner eigenen erfüllten Humanität ist. Nietzsche ist einer jener Charaktere, denen der Dichter im *Buch der Ewigkeit* auf seiner spirituellen Reise durch die verschiedenen Himmelsphären begegnet. Tatsächlich liegt seine Station jenseits der Sphären und in einem Gedicht heißt es von Nietzsche, er sei ein »Hallaj der ein Fremder in seiner eigenen Stadt war« (Iqbal 1966: Vers 2719) Und Hallaj selbst wird – in der *Reconstruction* – zum Zeugen für die Philosophie des Selbst. Sein Ausspruch »Ich bin die schöpferische Wahrheit« wird nicht mehr als ein Ausdruck von Pantheismus angesehen, nicht als »der Tropfen, der ins Meer fällt, sondern die Verwirklichung und stolze Behauptung der Wirklichkeit und Beständigkeit des menschlichen Ich in einer tieferen Personalität, in einer Phrase von ungebrochener Leuchtkraft«. (1930: S. 135)

Die Entsprechung zu der Freiheit, zu handeln und somit sich selbst und seine Welt zu verwandeln, ist genau der Begriff, dass diese Welt selbst ein offenes Universum ist. Ich gehe nun zu dem über, was ich Iqbals Kosmologie der Emergenz genannt habe.

EINE KOSMOLOGIE DER EMERGENZ

Leibniz erklärt, dass die Handlungen der Monade die Entfaltung dessen sind, was sie in sich trägt, *ab initio*, geradeso, wie in seiner Logik ein Subjekt die Totalität seiner Prädikate entfaltet (*praedictum inest subjecto*). Aber er besteht auch darauf, dass *aus der Sicht der Monade* diese in jeder ihrer Handlungen in ihrem Wollen frei sein wird. Darum ist Cäsar – um ein Lieblingsbeispiel von Leibniz anzuführen – frei, den Rubikon zu überqueren oder das nicht zu tun. Aber *aus der Sicht der Totalität*, das heißt der wirklichen Welt, wie sie von Gott gewählt ist, ist jener Cäsar, der den Rubikon tatsächlich überquerte, eine Notwendigkeit. Und um zu erklären, dass dieser Begriff von Notwendigkeit nicht mit einfachem Fatalismus verwechselt werden darf, verweist Leibniz nachdrücklich darauf, dass wahrer Fatalismus tatsächlich in der islamischen Weltansicht ausgedrückt ist, was für in in demjenigen gründet, was er in Latein *fatum Mahometanum* oder auch, mit einem französischen Ausdruck, *fatum à la turque*, den »türkischen Schicksalsglauben« nennt. Er führt das Beispiel des Muslims an, der bemerkt, dass das Haus, in dem er ist, zusammenfällt, aber weiter dort stehen bleibt, wo er ist, denn wenn es Gottes Wille ist, wird er überleben.

Obwohl Iqbal sich in diesem besonderen Punkt nicht auf Leibniz bezieht, kann sein Begriff einer »emergenten Kosmologie« (Khuri 1998) doch als Antwort auf diese Idee verstanden werden, Fatalismus sei im religiösen Denken des Islam natürlicherweise verkörpert.



Iqbals Antwort beginnt mit einer wichtigen Unterscheidung zwischen zwei verschiedenen Begriffen von *fatum*. Eine Bedeutung von Fatalismus (vermittelt durch den arabischen Terminus *qismat*) entspricht einer Haltung passiver Resignation gegenüber einem *äußerlichen* göttlichen Willen. Für Iqbal ist dies die Perversi- on der wahren Bedeutung (ausgedrückt durch das arabische Wort *taqdir*) dessen, was er dann *aktiven* Fatalismus nennt. Und was die mis- verstandene fatalistische Sicht, die zu passi- ver Resignation führt, von dem unterscheidet, was man *amor fati* nennen könnte – um einen für Nietzsches Philosophie zentralen Begriff zu gebrauchen –, ist die Auffassung von Zeit im Hintergrund jeder dieser Sichtweisen, *qis- mat* einerseits, wie *taqdir* andererseits. (1930: S. 152–153)

Fatalismus im ersten Sinn ist Selbst-Ent- mündigung auf Grund einer Konzeption von Zeit und einer Kosmologie, die ein geschlosse- nes Universum vorstellen, worin die Zukunft, vorbestimmt wie sie ist, sozusagen einfach stecken geblieben ist und darauf wartet, ent- sprechend einer fixierten und unvermeidlichen Ereignisfolge einzutreten – nach einer Ord- nung, die man folgerichtig so ansehen kann, dass sie selbst die schöpferische Aktivität Got- tes gebunden hat. Dies ist eine Kosmologie für einen Astrologen, für den einzig der Begriff des Voraus-Sehens Sinn macht, weil er Zeit als et- was ansieht, das letztlich mit Raum verbunden ist. »Deine Tinte, das bist du«, schreibt Iqbal. Bei Bergson findet sich die Bemerkung, dass wir Zeit denken, indem wir immer räumliche Metaphern verwenden – den Fluss, die geome-

trische Linie usw. Und es geht hier um mehr als bloß um die Verwendung von Metaphern: Unsere gewöhnliche Konzeption von Zeit ist seriell, eher kinematisch als dynamisch, und unsere geometrische Auffassung davon ten- diert, wie Iqbal sagt, dazu »Zeit ihres lebendi- gen historischen Charakters zu berauben und sie auf eine bloße Repräsentation von Raum zu reduzieren« (1930: S. 185). So bekommen wir in einer derartigen Konzeption, worin Zeit weiter nichts ist als der Raum, der das, was ist, von dem trennt, was sein wird, das Bild »des Universums als einer Ansammlung endlicher Dinge, das sich selbst als eine Art Insel im lee- ren Raum darstellt, für die Zeit, betrachtet als Serie von sich gegenseitig ausschließenden Mo- menten, nichts bedeutet und nichts bewirkt.« (1930: S. 183)

Für Iqbal wie für Bergson hat die nach- newtonianische wissenschaftliche Konzeption des Universums es möglich gemacht, anders zu denken, es nicht als gegeben in einer stati- schen Sicht zu fassen, sondern als werdend, als ein beständig emergierendes Universum; da- her wird etwas von einem wirklichen Denken der Zeit in unser Weltbild eingeführt werden, und für Iqbal ist es das Verdienst Bergons, für die gegenwärtige Periode »der einzige Den- ker« gewesen zu sein, »der eine durchdringen- de Untersuchung des Phänomens der Dauer in der Zeit durchgeführt hat«. (1930: S. 62)

Noch einmal fragen wir: Wie weit ist Iqbal hier in Übereinstimmung mit dem philosophi- schen Denken, das er zu rekonstruieren beab- sichtigt? Und noch einmal zeigt uns Iqbal, wie am Ausgangspunkt seines Denkens, seine in-

Werke von Muhammad IQBAL
in deutscher Sprache:

*Die Wiederbelebung des
religiösen Denkens im Islam.*

Aus dem Engl. von Axel MONTE
und Thomas STEMMER. 2. Aufl.
Berlin: Schiler 2006

*Botschaft des Ostens. Ausge-
wählte Werke.*

Herausgegeben von Annemarie
SCHIMMEL. Tübingen und Basel:
Erdmann 1977

Das Buch der Ewigkeit.

Übersetzt von Annemarie
SCHIMMEL.
München: Hueber 1957



LITERATUR:

Souleymane Bachir DIAGNE:
*Islam et Société ouverte. La
Fidélité et le Mouvement dans
la philosophie d'Iqbal.* Paris:
Maisonneuve et Larose 2001

Muhammad IQBAL:
*Six lectures on the
Reconstruction of Religious
Thought in Islam.*
Lahore, 1930.

Richard KHURI:
*Freedom, Modernity and Islam.
Toward a creative synthesis.*
Syracuse University Press, 1998.

terpretierende Lektüre des koranischen Texts steht. Insbesondere zitiert er viele Verse daraus an verschiedenen Stellen der *Reconstruction* und alle stützen den Begriff der fortgesetzten Schöpfung einer Welt beständiger Erneuerung im Gegensatz zur Idee eines endlichen abgeschlossenen Schöpfungsakts, der die Welt *semel factis* geschaffen hat, ein für allemal. Zum Beispiel: »Er fügt der Kreatur hinzu, was er will« (35: 1). Oder: »Sprich: »Wandert durch das Land und schauet, wie er die Schöpfung hervorbrachte. Alsdann wird Allah die andre Schöpfung entstehen lassen.« (29: 19) Über solche Zitate hinaus erinnert er auch an den Ausspruch des Propheten: »Schmähe nicht die Zeit, denn Zeit ist Gott.« (1930: S. 14)

Ich will mit einem Kommentar zu diesem *hadith* schließen, das für Iqbals Denken so zentral ist. Was würde es bedeuten, die Zeit zu schmähen? Meine Antwort: Die Zeit zu schmähen, heißt Neusein zu verweigern. Zu denken, dass es einst eine goldene Generation gab, die »Frommen Ahnen« oder *salāf*, welche die ideale Gemeinschaft gründeten. Dann begann aufgrund der Zeit der Niedergang mit der Generation der Nachfolger (*sābi'ūn*), danach kamen die Nachfolger der Nachfolger und so ging es immer weiter herunter auf der Skala der Vollkommenheit; denn Zeit ist ein natürlicher Feind des Seins, und ebenso verhält es sich mit Neuerungen, *bida'a*.

Was heißt es andererseits, Gott in Zeit und Neusein zu einzubinden? Oder besser: Zeit mit Gott gleichzusetzen? Das heißt – und Iqbals Lehre will diese Bedeutung entfalten –, dass Zeit Sein ist, dass Sein Leben und Neu-

sein ist. Wirklichkeit ist nicht das fertige Produkt eines einzigen Schöpfungsakts, sondern beständige Verwirklichung mit der Hilfe des Menschen. Man kann diese Lehre so lesen: »Habe keine Angst vor dem Neusein, vor *bida'a*, denn Leben ist Neusein.«

Abschließend will ich noch einmal darauf insistieren, dass es diese bergson'sche Philosophie der Zeit ist, die er ebenso als koranisch lesen konnte, was Iqbals Denken heute so bedeutsam macht in einer Welt, in der gegenwärtiges muslimisches Denken zwischen der Erzählung von Ursprüngen und Beharrung einerseits und der anderen Erzählung von steter Veränderung schwebt. Es wurden Gründe dafür angeführt, dass die Zeit gekommen ist, die Tore des *idjtihad* wieder zu öffnen, das Bemühen von Interpretation und Neuinterpretation.¹⁴ Nach der Zerstörung Bagdads im Jahr 1258 war es vielleicht nützlich, sich in der Festung einzuigeln, aber das war auch ein Gefängnis. Iqbal öffnet die Tore wieder, indem er vehement für eine Kosmologie der Emergenz eintritt, für eine zu schaffende Welt.

¹⁴ [Anm. d. Übers.: *Idjtihad*, (wörtl.: »Bemühung«) bezeichnet die eigene Meinungsbildung im islamischen Recht zu einem Rechtsproblem mittels Analogieschluss; die vier sunnitischen Rechtsschulen schränkten ihn praktisch ein, im schiitischen Islam wird er bis heute geübt. »In der aktuellen Debatte hat der *Idjtihad* heute wieder eine große Bedeutung als Versuch, den sunnitischen Islam für die Erfordernisse und Wandlungen der Moderne zu öffnen.« (Geert HENDRICH: *Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart.* Frankfurt/M.: Campus 2005, S. 174)]