

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

polylog

17²⁰⁰⁷

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*



ZERRIN KURTOĞLU

Eine Kritik der orientalistischen Auffassung der *falsafa*-Tradition¹

Übersetzung aus dem Türkischen von Hakan Gürses und Franz Martin Wimmer

Ich will meinen Aufsatz mit einer Frage beginnen, die jede/r beantworten muss, der/die über islamische Philosophie arbeitet: Was ist islamische Philosophie? Zweifellos wird die Antwort auf diese Frage sowohl den Sinn des Ausdrucks Islam, als auch die Definition der Philosophie betreffen. Die Antwort wird etwa davon abhängig sein, ob man mit dem Begriff Islam vorrangig die islamische Offenbarung und Religion meint oder ob man sich dabei

¹ [»*falsafa*« bedeutet im Arabischen »Philosophen«. Zerrin Kurtoglu benennt mit diesem Begriff diejenige Richtung islamischer Philosophie, die aus der Auseinandersetzung mit griechischen, vor allem platonischen, aristotelischen und neuplatonischen Texten entstanden ist und Philosophie in diesem Sinne betreibt – im Gegensatz zur Philosophietradition, die sich vorrangig mit religiösen Themen wie der Offenbarung beschäftigt. Die von ihr so benannte Richtung ist auch unter dem Begriff »*falsafa*« (arab. Lehnwort vom Griechischen »*philosophia*«) bekannt. *Anm. d. Übers.*]

auf eine Lebenswelt bezieht, die durch den Rekurs auf diese Offenbarung und Religion gestaltet wird. Die Antwort wird ebenfalls unterschiedlich ausfallen je nach dem, ob unter Philosophie eine reflektierende Tätigkeit im kantischen Sinn gemeint ist, die sich durch »vernunftgeleitete Gründe legitimiert«, oder eine reflektierende Tätigkeit im hegelschen Sinn gemeint ist, die – als »Anstrengung, die Kultur auf den Begriff zu bringen« – Trägerin einer bestimmten Zeit ist und somit auch substantielle Verbindungen zu ihrer eigenen Entstehungslebenswelt aufweist.

Ich möchte die Frage weiterführen. Bedeutet der Ausdruck islamische Philosophie das Bemühen, auf philosophisch-vernunftmäßige Weise die Offenbarung des Islam zu begründen? Wenn dies der Fall ist, wird islamische Philosophie »die Philosophie des Islam« oder »muslimische Philosophie« bedeuten und le-

Zerrin KURTOĞLU lehrt an der philosophischen Abteilung der literaturwissenschaftlichen Fakultät der Ägäis-Universität (Ege Üniversitesi) in Izmir.

Homepage: http://edebiyat.ege.edu.tr/bolumler/felsefe/Dosyalar/11_kurtoglu.htm

polylog 17
SEITE 39





Die große Mehrheit der Werke über die Geschichte der islamischen Philosophie sind Bücher, die *kalam*, *tasawwuf* und die »Philosophie nach griechischer Art« genannten Traditionen von *falsafa* unter dem Namen der islamischen Philosophie anführen, wobei angeblich alle drei das gleiche Ziel verfolgen, jedoch bezüglich der verwendeten Mittel und bezüglich ihrer Orientierungsanleitungen unterschiedlich seien. Das ist das gemeinsame Verständnis insbesondere der orientalistischen und okzidentalistischen Diskurse von der islamischen Philosophie.

diglich jene philosophischen Tätigkeiten thematisieren, welche eine Grundlegung der islamischen Offenbarung bezwecken und somit von dieser Offenbarung epistemologisch beschränkt werden – nämlich islamische intellektuelle Bemühungen wie *kalam*, *tasawwuf* und *fiqh*.² Oder ist islamische Philosophie der Name für eine Denkbemühung, die in einer – von der islamischen Offenbarung geformten – historisch-kulturellen Zeit und Region auftaucht und somit den besonderen Moment ihrer eigenen Entstehung auf den Begriff bringt? Wenn dies der Fall ist, wird der Begriff die Bedeutung »Philosophie in der islamischen Welt« haben. In diesem Fall werden sowohl substanziell-islamische intellektuelle Leistungen, als auch jene unabhängigen philosophischen Leistungen, welche die Offenbarung zwar als »konstitutive Leitfigur« ihrer eigenen Kultur thematisieren, aber sich epistemologisch nicht durch Offenbarung einschränken lassen, allesamt den Gegenstand der islamischen Philosophie bilden.

Der Grund für diese meine Fragen liegt in der häufigen Verwendung des Ausdrucks islamische Philosophie in der Bedeutung »muslimische Philosophie« – dahingehend, dass er als Bezeichnung für intellektuelle Leistungen genommen wird, die eine philosophisch-rationale Grundlegung der islamischen Offenba-

rung anstreben. Denn die große Mehrheit der Werke über die Geschichte der islamischen Philosophie sind Bücher, die *kalam*, *tasawwuf* und die »Philosophie nach griechischer Art« genannten Traditionen von *falsafa* unter dem Namen der islamischen Philosophie anführen, wobei angeblich alle drei das gleiche Ziel verfolgen, jedoch bezüglich der verwendeten Mittel und bezüglich ihrer Orientierungsanleitungen unterschiedlich seien. Das ist das gemeinsame Verständnis insbesondere der orientalistischen und okzidentalistischen Diskurse von der islamischen Philosophie. Denn die Hauptintention des orientalistischen Diskurses liegt darin, »die Unterschiede zu betonen, um die ›Unvergleichbarkeit des Westens‹ zu zeigen«³; die Hauptintention des okzidentalistischen Diskurses hingegen ist die Verteidigung »der Verbodenständigkeit des Wissens gegen den epistemologischen Imperialismus des Westens«⁴. Alle beide Diskurse aber, auf ausschließenden und essentialistischen Begriffen aufbauend und überhaupt von unterschiedlichen Zielen ausgehend, sind in ihrem Verständnis bezüglich der in der mittelalterlichen islamischen Welt entstandenen Tradition der *falsafa* einander beinahe haargenau gleich. In beiden Diskursen werden die Philosophen der *falsafa*-Tradition als »muslimisch-religiöse Philosophen« gesehen; der Unterschied liegt lediglich in dem Wert, den sie der Annahme, *falsafa* sei eine islamisch-religiöse Philosophie, jeweils zuschreiben. Bei ihrem Bemühen, die

2 [Anm. d. Übers.: *Kalam* (arab.: »Wort« bezeichnet eine theologisch-philosophische Richtung im frühen Islam. *Tasawwuf* (etymolog.: in Wolle gekleidet): islamische Mystik, Sufismus. *Fiqh* (arab.: »Verstand, Einsicht«) islamische Jurisprudenz. Gegenstand ist das religiös legitimierte Gesetz, die Schari'a].

3 Vgl. Brian S. TURNER: *Orientalism, postmodernism, and globalism*. London: Routledge 1994. S. 59.

4 Turner 1994, S. 25.



falasifa zu islamisieren, werden okzidentalistisch eingestellte muslimische Philosophiehistoriker hauptsächlich von einer Reaktion auf die eurozentrische orientalistische Philosophieauffassung motiviert. Jedoch auch sie vertreten – um der Authentizität willen – ihrerseits genau dieselben, von ihnen kritisierten eurozentrischen Grundthesen; nur eben, indem sie diese Thesen ins Gegenteil verkehren und als positive Werte umdeuten.

Erinnern wir uns an die Grundthesen der Orientalisten: In der islamischen Welt gibt es keine philosophische Tätigkeit im westlichen Verständnis; die philosophischen Arbeiten in der islamischen Welt sind nichts weiter als eine Wiederholung der griechischen Philosophie auf Arabisch; der einzige anzuerkennende Beitrag der islamischen Welt zur Geschichte der Philosophie ist, dass sie das Erbe der griechischen Philosophie deren eigentlicher Nachfolgerin, der westlichen Zivilisation, übermittelt hat; die philosophischen Ansichten der *falasifa* sind vom islamischen Gesetz (der Schari'a) eingeschränkt; sie ist keine Philosophie, allenfalls islamische Theologie oder sogar Mystik, und darin besteht auch ihre einzige einzugestehende Originalität usw.⁵ Diese ermüdende Litanei erkennt die *falasifa*-Tradition entweder nicht als echte Philosophie an oder reduziert sie auf Theologie bzw. Mystik und macht aus ihr ein Gespenst. Die These des islamischen Okzidentalismus, der den orientalistischen Diskurs

⁵ In den Werken von T. J. de Boer, Erwin I. J. Rosenthal, Hamilton A. R. Gibb und von weiteren OrientalistInnen wurden diese Behauptungen des Öfteren formuliert.

spiegelbildlich liest, lautet wiederum folgendermaßen: Ja, die heutige westliche Zivilisation verdankt ihre Existenz dem Erbe, das sie von der islamischen Zivilisation übernommen hat; echte Philosophie ist die Legitimierung der Wahrheit, welche die islamische Offenbarung verkündet; die *falasifa*, mit ihren aus der griechischen Philosophie entlehnten Begriffen, ist im Grunde genommen muslimische Philosophie, indem sie die vernunftgemäße Grundlegung der einzigen, absoluten und universalen Wahrheit leistet, deren Vertreterin und Schützerin die islamische Religion ist.⁶ Das Resultat dieser Behauptungen unterscheidet sich nicht von dem vorigen. Die eigentlich notwendige Frage lautet daher, ob die *falasifa* eine substantielle (wesenhafte) Verbindung zur islamischen Religion aufweist.

Dimitri Gutas spricht in seinem Aufsatz, in dem er das klassisch orientalistische Verständnis vom philosophischen Unternehmen in der islamischen Welt und insbesondere zwei Hauptprodukte dieses Verständnisses – den von Henry Corbin vertretenen mystisch-aufklärerischen Ansatz und den politischen Ansatz von Leo Strauss – kritisiert, von Philosophie »auf Arabisch« anstelle von »islamischer«

⁶ Die islamistisch-okzidentalistische Philosophie-Auffassung hat sich noch nicht als eine akademische Disziplin institutionalisiert. Aber beispielsweise zählen die meisten Lehrer an den Theologischen Fakultäten der Türkei die *falasifa*-Tradition zur islamischen Philosophie. In der islamischen Welt finden wir eine ganze Reihe von AkademikerInnen und DenkerInnen in der postkolonialen Zeit, die zu ihren authentischen Wurzeln zurückkehren und das Wissen islamisieren woll(t)en.

Erinnern wir uns an die Grundthesen der Orientalisten: [...] der einzige anzuerkennende Beitrag der islamischen Welt zur Geschichte der Philosophie ist, dass sie das Erbe der griechischen Philosophie deren eigentlicher Nachfolgerin, der westlichen Zivilisation, übermittelt hat.



»Die arabische Philosophie »islamisch« zu nennen und sie folgerichtig als »wesenhaft an das religiöse und spirituelle Faktum des Islam gebunden« zu sehen, schreibt ihr eine überwältigende religiöse Dimension zu, die nicht vorhanden war.«

Dimitri GUTAS

Philosophie. Den Grund für die Wahl dieses Ausdrucks erklärt er folgendermaßen: »Die arabische Philosophie »islamisch« zu nennen und sie folgerichtig als »wesenhaft an das religiöse und spirituelle Faktum des Islam gebunden« zu sehen, schreibt ihr eine überwältigende religiöse Dimension zu, die nicht vorhanden war.«⁷ Nach Gutas gab es keine substantielle Verbindung zwischen der arabischen Philosophie und der Religion des Islam.

Tatsächlich hat die *falasifa* auch keinen wesentlichen Zusammenhang mit der islamischen Offenbarung, sondern bezeichnet eine Tradition, welche die Philosophie in platonischer und aristotelischer Manier als Wahrheitssuche unter der Leitung menschlicher Weisheit definiert. Folglich handelt es sich um ein ernstes Missverständnis, wenn man diese Denktradition, die insofern »islamisch« ist, als sie in der islamischen Welt entstanden ist und diese Welt auf den Begriff bringt, als »islamische Philosophie« auffasste. Mit Oliver Leamans Worten: »Wenn eine Philosophie »islamisch« genannt wird, so ist damit nicht unterstellt, dass alles, was unter diesem Titel hervorgebracht wird, direkt oder indirekt religiöse Themen betrifft.«⁸

7 Vgl. Dimitri GUTAS: *The Study of Arabic Philosophy in Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy*, *British Journal of Middle Eastern Studies*, Vol. 29, No. 1, (May, 2002) S. 18: »calling Arabic philosophy »Islamic« and consequently seeing it as »essentially linked to the religious and spiritual fact of Islam« injects an overpowering religious dimension to it which was not there.«

8 Oliver LEAMAN: *Orientalism and Islamic Philosophy*, in Seyyed Hossein NASR und Oliver LEAMAN (Hg.):

Ich denke, dass diese Aussage, die Leaman in seiner Kritik des »politischen« Ansatzes von Strauss – der die *falasifa*-Tradition in Begriffen der Auseinandersetzung zwischen Religion und Philosophie liest – formuliert, für jeden Ansatz gilt, der dem Terminus »islamisch« eine religiöse Bedeutung beilegt. Eine Philosophie, die das Adjektiv »islamisch« annimmt, muss nicht einen wesentlichen Zusammenhang zur islamischen Religion haben. Die *falasifa* ist lediglich insofern »islamisch«, als sie in der islamischen Welt entstanden ist und diese historisch-kulturelle Erfahrung in Begriffe fasst. Entgegen der Vermutung hat diese Tradition nicht mit der islamischen Offenbarung, wohl aber mit der islamischen Lebenswelt einen wesentlichen Zusammenhang. Folglich führt die Auffassung der *falasifa*-Tradition als »islamische Philosophie« im Sinne von »Philosophie des Islam« dazu, aus ihr eine »islamische« Anstrengung philosophischer Legitimation des islamischen Dogmas – genau wie *kalam* und *tasawwuf* – zu machen; das heißt, sie dazu zu verurteilen, keine Philosophie, sondern vielmehr eine Theologie zu sein.

Weil der Ausdruck »islamisch« diese falsche Assoziation auslöst, ziehe ich es vor, anstelle von »islamischer Philosophie« die Bezeichnung »Philosophie in der islamischen Welt« zu verwenden. Auf diese Weise unterscheide ich in der islamischen Welt des Mittelalters zwei wesentliche philosophische Unternehmen von-

History of Islamic Philosophy London: Routledge, 2001. S. 1147: »when a philosophy is called »Islamic« it is not suggested that everything which is produced under this label directly or indirectly imports religious issues.«



einander: Die erste, muslimische Philosophie, zielt auf eine vernunftgemäße Grundlegung des islamischen Dogmas ab und speist sich methodologisch von der Philosophie; die zweite wiederum ist eine Philosophie ohne diese Bindung, die sich in der islamischen Lebenswelt entfaltet und die Wahrheitserkenntnis unter der Leitung der menschlichen Weisheit zu erlangen sucht. Und die *falsafa* ist gerade unter diese unabhängige Philosophie einzureihen. Sie ist insofern unabhängig, als sie keine Mission wie die Begründung der islamischen Offenbarung auf sich nimmt; jedoch hindert diese Existenz als unabhängiges philosophisches Unternehmen die *falsafa* nicht daran, die Erfahrung der islamischen Lebenswelt, in der sie entstanden ist, auf den Begriff zu bringen. Aus diesem Grund hat die *falsafa* das philosophische Hinterfragen von Themen, die mit dem islamischen Dogma verbunden sind – wie Offenbarung und Religion, göttliches Gesetz (Scharī‘a) und Prophetentum – zwangsläufig mit eingeschlossen. Und das ist etwas Selbstverständliches.

Denn die Philosophie ist eine Leistung, die von der menschlichen Vorstellungskraft, dem Gedächtnis und der Vernunft gemeinsam hervorgebracht wird. Vorstellung und Gedächtnis liefern der Vernunft den Stoff, mit dessen Hilfe sie über sich selbst nachdenkt. Die Vernunft analysiert ihrerseits diesen Stoff, fällt ihr Urteil (kritisiert ihn) und bringt ihn in eine neue Form. In Abwandlung einer kantischen Formulierung können wir sagen, dass Gedächtnis und Vorstellungskraft ohne Vernunft blind, dass aber Vernunft ohne Gedächtnis und Vorstellungskraft abstrakt und leer ist. Die Vorstellungskraft ist

ein Tor sowohl zur nicht mehr anwesenden Vergangenheit, als auch zur noch nicht anwesenden Zukunft. Das Gedächtnis hingegen ist der Speicher von Bildern, die in der Vergangenheit der Vorstellungskraft entsprungen. Sie beide sind Fähigkeiten, die zu den Effekten der – kulturellen, ideologischen etc. – Gegebenheiten ihres eigenen zeitlichen Kontextes offen stehen, von ihnen bestimmt und eingegrenzt werden. Was die Vernunft betrifft, so ist sie eine Fähigkeit, die genau über diesen historisch eingegrenzten Stoff reflektiert und zugleich durch dessen Kritik die zeitlich bestimmten Grenzen überwindet. Die Vernunft verwandelt einerseits den Stoff des Gedächtnisses von einem Faktenhaufen in Geschichtsbewusstsein, andererseits bringt sie den Stoff hervor, den die Vorstellungskraft mit ihren durch das »Jetzt« bedingten Bildern in die Zukunft transportieren wird. Aus diesem Grund ist die Philosophie weder eine Leistung, die sich, unabhängig von ihren eigenen historisch-kulturellen Entstehungsbedingungen, einer Wahrheit außerhalb von Zeit und Geschichte verschrieben hätte, noch lässt sie sich gänzlich von diesen historisch-kulturellen Bedingungen einverleiben. Deswegen kann man den von Philosophinnen und Philosophen im Laufe der Philosophiegeschichte geäußerten Gedanken nicht gerecht werden, wenn deren Bewertung ohne Berücksichtigung ihres jeweiligen historisch-kulturellen Rahmens stattfindet.

Aus dem Gesagten darf man nicht schließen, dass ich Philosophie kulturalistisch definiere. Meine Absicht war, die Verbindung der Philosophie mit der Welt ihrer eigenen Konkretisierung, mit dem Gedächtnis und der

»Wenn eine Philosophie ›islamisch‹ genannt wird, so ist damit nicht unterstellt, dass alles, was unter diesem Titel hervorgebracht wird, direkt oder indirekt religiöse Themen betrifft.«

Oliver LEAMAN



Ich ziehe es vor, anstelle von
»islamischer Philosophie« die
Bezeichnung »Philosophie
in der islamischen Welt« zu
verwenden.

Vorstellungskraft zu begründen. Diese Verbindung ist nicht eine, die die Vernunft des/der Philosophen/in »bindet«, ihn/sie in der eigenen Kultur begräbt und durch den Horizont dieser Kultur einschränkt. Im Gegenteil, die Bemühung des/der Philosophen/in, die Kultur zu begreifen/auf den Begriff zu bringen, ist ein Versuch zur Befreiung der Kultur von der Existenz als einer in sich geschlossenen, sich selbst genügenden, von der Zeit unberührten metaphysischen Einheit; ein Versuch, das Kulturelle mit dem Universalen zu verbinden.

Es ist gerade aus diesem Grund wichtig, den historisch-kulturellen Entstehungszusammenhang der *falasifa* zu berücksichtigen, um sie aus philosophischer Sicht gebührend bewerten zu können. Obwohl mein Ansatz scheinbar Parallelen zu dem von Gutas und Leaman unter der Bezeichnung »politischer Ansatz« kritisierten Strauss'schen Ansatz aufweist, unterscheidet er sich in relevanter Hinsicht davon. Der Gegensatz, den Strauss im Allgemeinen zwischen Philosophie und Gesellschaft, im Besonderen zwischen Philosophie und Religion annimmt, reißt Philosophie eigentlich von Gesellschaft, Geschichte, Kultur und sogar von Politik ab. Obwohl als »politischer Ansatz« tituliert, handelt es sich beim Philosophieverständnis von Strauss um ein unpolitisches. Denn Politik ist ihm zufolge nichts weiter als die exoterische Erscheinung der Philosophie. Strauss drückt das Verhältnis zwischen der Philosophie und der Politik folgendermaßen aus: »Die exoterische Lehre war notwendig, um die Philosophie zu schützen. Sie war der Panzer, in dem die Philosophie erscheinen sollte. Sie war aus

politischen Gründen nötig. Sie war die Form, in der die Philosophie für die politische Gemeinschaft sichtbar wurde. Sie war der politische Aspekt von Philosophie. Sie war »politische« Philosophie.«⁹ Aus diesem Zitat wird auch ersichtlich, dass Politik für Strauss die Ursache für die Verschleierung der philosophischen Wahrheit darstellt; politische Philosophie wiederum bildet den Schleier dazu. Denn in der Auffassung von Strauss hat Politik gar keinen Wert qua Politik. Politik kann ihm zufolge nur einen Wert haben als Mittel zur Verschleierung der Wahrheit vor der Gesellschaft mit dem Zweck, sowohl die PhilosophInnen als auch die Gesellschaft selbst zu schützen. Das bedeutet auch, dass politische Philosophie nur in dieser Funktion ein Zweig der Philosophie sein kann. Die Philosophie-Auffassung von Strauss verwandelt den/die Philosophen/in in eine Figur, der das eigene Zeitalter und die eigene Gesellschaft fremd sind. Nach seiner Auffassung ist mit der Philosophie eine außerhistorische, außerzeitliche, außerpolitische Wahrheitsuche benannt.

Nichtsdestoweniger gibt es in der Auffassung von Strauss eine ernstzunehmende Seite. Es stimmt zwar, dass in seinem Verständnis – um mit Leaman zu reden – »die philosophischen Thesen wie Fossilien in einem Museum für

9 LEO STRAUSS: *Persecution and The Art of Writing*. Chicago & London: Univ. of Chicago Press 1952, S. 18: »The exoteric teaching was needed for protecting philosophy. It was the armor in which philosophy had to appear. It was needed for political reasons. It was the form in which philosophy became visible to the political community. It was the political aspect of philosophy. It was »political« philosophy.«



Ideengeschichte«¹⁰ fungieren. Aber seine Bemühung, die kulturell-politische Entstehungswelt der Philosophie zu verstehen, ist wichtig – auch wenn diese der Begründung seiner eigenen esoterischen Philosophie-Auffassung dienen sollte. Man kann diese Bemühung auch unabhängig von ihrem eigentlichen Zweck bewerten.

Eine der Hauptthesen von Strauss lautet, die Religion sei in der islamischen Welt des Mittelalters als ein politisches Phänomen in den Horizont des Philosophen eingetreten. Daher ist nach Strauss »die philosophische Disziplin, die die Religion behandelt, nicht Religionsphilosophie, sondern politische Philosophie oder politische Wissenschaft«¹¹. In der Tat schloss die *falsafa* auch die Religion in die Themen der politischen Philosophie mit ein. Lassen wir also die Philosophie-Auffassung, zu der uns Strauss einlädt, beiseite und stellen uns die Frage, wieso die *falsafa* über die Religion, das konstitutive Element ihrer eigenen Entstehungskultur, in Begriffen der politischen Philosophie nachgedacht hat.

Die islamische Welt des Mittelalters ist eine solche, deren bestimmenden Faktor die Offenbarung darstellt und in der die Beziehungen zwischen Gott und Natur, Gott und Mensch wie Mensch und Mensch von der Offenbarung her definiert werden. Die Offenbarung, folglich die Religion, ist das umfassende, erklärende,

bestimmende, mit einem Wort: das konstitutive Prinzip der islamischen Lebenswelt. Eine monotheistische Religion wird naturgemäß den Anspruch erheben, alle Lebensbereiche von einem einzigen Prinzip, von Gott ausgehend zu erklären und zu strukturieren. Der Unterschied der islamischen Religion gegenüber anderen monotheistischen Religionen besteht darin, noch zu Lebzeiten ihres Propheten Mohammed die Möglichkeit erlangt zu haben, ihre Ansprüche zu realisieren und ihren eigenen Verwaltungsapparat einzurichten. Zudem hat dieses institutionalisierte Verhältnis zwischen der spirituell-religiösen Wahrheit und dem weltlich-menschlichen Leben das Gedächtnis und die Vorstellungskraft der Gesellschaft durchdrungen und auf diese Weise ein Denkschema hervorgebracht, das diese Vorstellungskraft geformt hat. Der Philosoph, die philosophische Vernunft, ist im 9. Jahrhundert eben innerhalb dieser religiösen Kulturwelt entstanden!

Es überrascht nicht, dass die Religion in einer Welt, in der die Religion politisch institutionalisiert wurde, als ein politisches Phänomen in den Horizont des Philosophen eingetreten ist. Überraschend ist der Anspruch, in einer solchen Welt Philosophie ausgehend vom Ideal der griechisch-antiken Philosophie zu betreiben. Mit anderen Worten: Der Anspruch auf das griechische Philosophieren bedeutet, dass zur Gestaltung der menschlichen Lebensbereiche und zur Erlangung der Wahrheit, somit zur Erreichung des Zwecks politischen Lebens: des wahren Glücks, die menschliche Weisheit allein ausreichend sei. Im Rahmen des Stoffes, den das kollektive Gedächtnis und das gesell-

Die legitime Lösung dieser Frage nach dem Offenbarung-Vernunft- bzw. Religion-Philosophie-Verhältnis fand die *falsafa* in der thematisch-inhaltlichen Gleichstellung der beiden Pole.

¹⁰ O. Leaman, S. 1146.

¹¹ LEO STRAUSS: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. (T. L. Pangle: Auswahl und Hg.) Chicago & London: Univ. of Chicago Press 1989, S. 223: »Therefore, the philosophic discipline dealing with religion is not philosophy of religion, but political philosophy or political science.«



Das Problem des Philosophen ist, sich in einer Welt Platz zu verschaffen, in der die Religion alle menschlichen Daseinsbereiche eingekreist und bestimmt, somit die Philosophie überflüssig gemacht hat.

schaftliche Imaginäre dem Philosophen boten, gab es jedoch kein Wesen, keine Erkenntnis oder keinen Handlungsraum ohne die Bindung zur göttlichen Offenbarung.

Was die Philosophen, die in der islamischen Welt des Mittelalters Philosophie in griechischer Manier betreiben wollten, auf den Begriff brachten, war daher die Frage, welcher Stellenwert der Vernunft gegenüber der Offenbarung respektive der Philosophie gegenüber der Religion zuteil werden sollte. Die legitime Lösung dieser Frage nach dem Offenbarung-Vernunft- bzw. Religion-Philosophie-Verhältnis fand die *falasifa* in der thematisch-inhaltlichen Gleichstellung der beiden Pole.

Nach Auffassung der *falasifa* gibt es eine einzige Wahrheit – Philosophie und Religion sind lediglich zwei verschiedene Ausdrucksweisen dieser Wahrheit. Der Grund für deren unterschiedlichen Ausdruck liegt in der Verschiedenheit der Methoden zur Erfassung der Wahrheit. Die Methode der Philosophie ist *qiyās yaqīnī*, also die Erkenntnis der Wahrheit an sich, die Methode der Religion hingegen ist *iqnā*, also ein symbolisches Erkennen der Wahrheit. Wie die Philosophen die Existenz der gesellschaftlicher Klassen aufgrund deren verschiedener Vernunftfähigkeiten begriffen, legitimiert sowohl die philosophische als auch die religiöse Methode.

Ich muss gleich vorausschicken, dass die *falasifa* kein Legitimierungsversuch des islamischen Dogmas war. Die Philosophen dieser Tradition suchten nach einem Weg, um im Allgemeinen das Phänomen und die Institution Religion vernunftmäßig zu erklären sowie ein außerreligiöses und autonomes menschliches Feld

zu konstituieren. Da aber die islamische Religion, in die sie hineingeboren worden waren, von vornherein auch politisch organisiert war, d. h. da keine Distanz zwischen dem religiösen und dem säkularen Bereich existierte, liefen sie einem sehr schwer realisierbaren Ziel nach.

Das Problem des Philosophen ist, sich in einer Welt Platz zu verschaffen, in der die Religion alle menschlichen Daseinsbereiche eingekreist und bestimmt, somit die Philosophie überflüssig gemacht hat. Zudem war »die Philosophie in der islamischen Welt nicht mit einer Religion konfrontiert, die Antworten auf die Bedürfnisse nach seelischer Rettung gab, sondern sich in Form einer politischen Macht ausdrückte und den eigenen intellektuellen Ausdruck in Bereichen wie Recht, Theologie etc. bereits geformt hatte. In dieser Landschaft brauchte die Religion keine Philosophie.«¹² Die Philosophen haben dieses lebenswichtige Problem in Treue zu dem von ihnen rezipierten Ideal griechischer Philosophie auf den Begriff gebracht, und dieses wirkliche Problem wurde für sie zum Anlass, wirkliche philosophische Lösungen hervorzubringen. So stellt die Auffassung von der Religion als Politik eine dieser Lösungen dar. Den ersten und klarsten Ausdruck dieser Lösung finden wir bei Farabi.

Die Lösung von Farabi besteht darin, die Religion der volkstümlichen Philosophie, der politischen Philosophie, unterzuordnen. Wenn er in *Kitāb al-Hurūf* den sozialen Status des Theologen beschreibt, sagt er ganz of-

¹² Zerrin Kurtoğlu: *İslam Düşüncesinin Siyasal Ufku* (Der politische Horizont des islamischen Denkens), İletişim Verlag: Istanbul 1999: S. 276.



fen: »Da er ein Diener der Religion ist und die Religion den gleichen Status (als Diener) gegenüber der Philosophie hat, besteht die Relation des *kālam* [»religiöser, theologischer Diskurs«] gegenüber der Philosophie in einer Art Dienerschaft. Denn er (der *kālam*) hat das Ziel, die zunächst in der Philosophie durch Beweise verifizierten Sachverhalte mit Hilfe jener Sachverhalte zu korrigieren, die im gemeinen Verständnis der Gesellschaft verbreitet sind.«¹³ Diese strenge Konzeption von Farabi, in der die Religion auf die Philosophie angewiesen ist, wird zwar von den nachfolgenden Philosophen aufgeweicht, sie bleibt aber in seiner Grundthese bestehen.

Farabi definiert die Religion als eine Einheit von »Ansichten und Handlungen, die, vom ersten Herrscher der Gesellschaft konzipiert, durch bestimmte Bedingungen eingeschränkt und geformt sind«¹⁴. Demnach kann der Herrscher seinen Zweck verwirklichen, indem er das praktische Leben der Gesellschaft nach diesen Ansichten und Handlungen ordnet. Laut Farabi wird die Religion tugendhaft sein, wenn der erste Herrscher und sein Zweck tugendhaft sind – andernfalls aber wird sie untugendhaft sein. In Farabis Konzeption ist die Religion ein Mittel, das der Verwirklichung eines bestimmten Zwecks dient.

Wie man sieht, ist al-Farabis Religionsauffassung nicht mehr die Religionsauffassung

des kollektiven Gedächtnisses und der kollektiven Vorstellung. In der Philosophie Farabis ist Religion zwar Politik – genauso wie in der kollektiven Vorstellung. Aber die Politik stellt in der Auffassung von Farabi eine Tätigkeit dar, die ihre Prinzipien aus der menschlichen Weisheit entlehnt. Zudem begreift Farabi die Religion nicht als die Wahrheit an sich, sondern als deren Symbole und Imitationen, die nach dem jeweiligen Ethos der von der Religion angesprochenen Gesellschaft variieren¹⁵; auf diese Weise entzieht Farabi der Religion den Absolutheitsanspruch. Dies bedeutet: Die Religion von Farabi ist nicht jene Religion, die in der muslimischen Vorstellung existiert.

Die Philosophie Farabis ist eines der ausgereiftesten Beispiele für das konzeptuelle Verhältnis, das die philosophische Vernunft zu ihrer eigenen Kultur unterhält. Am allgemeinen Beispiel der *falsafa* und am besonderen Beispiel von Farabi habe ich zu zeigen versucht, wie die Philosophie die islamische Welt begriffen hat und in was für einen Dialog die philosophische Vernunft mit dem Gedächtnis und der Vorstellung eingetreten ist. Meine Intention war lediglich, auf eine (unter vielen) orientalistische Missdeutung der *falsafa*-Tradition zu verweisen. Dafür nahm ich zwei Hauptströmungen dieser – in der islamischen Welt des Mittelalters als eine selbstständige Philosophietradition entstandenen – *falsafa*-Tradition zum Ausgang, welche zwar zur Wahrnehmung dieser Tradition als Theologie geführt hatten, aber eigent-

»Da der Theologe ein Diener der Religion ist und die Religion den gleichen Status (als Diener) gegenüber der Philosophie hat, besteht die Relation des *kalam* gegenüber der Philosophie in einer Art Dienerschaft. Denn der *kalam* hat das Ziel, die zunächst in der Philosophie durch Beweise verifizierten Sachverhalte mit Hilfe jener Sachverhalte zu korrigieren, die im gemeinen Verständnis der Gesellschaft verbreitet sind.«

AL-FARABI

¹³ Vgl. ALFARABI: *Kitāb al-Hurūf*, (M. Mahdi, Hg.), 2. Aufl., Dar el-Mashreq Publ., Beyrouth, 1990. S. 133.

¹⁴ Vgl. ALFARABI: *Book of Religion (Kitābu'l Mille)*, in: AL-FARABI: *The Political Writings*, (Übers. Charles E. Butterworth) New York: Cornell U. Pr. 2001. S. 93.

¹⁵ Vgl.: FARABI, *Al-Siyasa Al-Madaniyya*, (F. Najjar, Hg.), Beyrouth: Imp. Catholique, 1964. S. 86.



»Wenn es allerdings ein Problem hinsichtlich der Art und Weise der Interpretation des Islam oder hinsichtlich des Islambildes gibt, so ist es nicht mehr ein Problem des bewussten oder unbewussten Missverstehens, das allein vom Westen produziert wird«

Muhsin MAHDI

lich einem Versuch entsprungen waren, Kultur auf den Begriff zu bringen.

Es liegt noch ein langer Weg vor uns zur Befreiung der in der mittelalterlichen islamischen Welt entstandenen *falasifa* von ihrem Phantom-Dasein – sowohl für ihre, als auch für unsere Zeit; sowohl für die islamische als auch für die westliche Welt. Was aber der angemessenen Richtigstellung (Zuweisung der *falasifa* auf ihren verdienten Platz) in der Philosophiegeschichte am meisten hinderlich ist, ist die orientalistische Auffassung. Trotz der mit Edward Said einsetzenden Orientalismuskritik herrscht diese Auffassung in den Köpfen weiterhin vor.

Nach der Definition von Edward Said ist »der Orientalismus eine Denkweise, die auf einer ontologischen und epistemologischen Unterscheidung basiert, die zwischen ›dem Orient‹ und (meistens) dem ›Okzident‹ gemacht wurde«¹⁶. Auf eine essentialistische Epistemologie gestützt, bleibt der orientalistische Diskurs nicht dabei, im Allgemeinen den Orient, im Besonderen die islamische Welt als ein homogenes und einheitliches Wesen zu entwerfen. Diesem eigenen Entwurf schreibt er eine von sich selbst unabhängige ontologische Realität zu. Damit nicht genug: Der eigens hervorgebrachten Wirklichkeit misst er anhand der Kategorien westlicher Ratio auch einen Wert bei.

Die Lage wird ernster, wenn wir uns den Orientalismus als akademische Disziplin anschauen. Denn, worauf Muhsin Mahdi hinweist, in der islamischen Welt tritt eine intel-

lektuelle Elite in Erscheinung, die den Islam und die islamische Gesellschaft im Westen studiert hat und zurückkehrt, um die eigenen Studenten das zu lehren, was sie selbst von westlichen Lehrern gelernt hat. Ihre Sichtweise ist von derjenigen westlicher Orientalisten nicht zu trennen.¹⁷ Mahdi zufolge wurden mit dieser intellektuellen Elite orientalistische Arbeiten zum Bestandteil des kulturellen Lebens der islamischen Welt selbst. Dass für jegliche Missverständnisse in Bezug auf den Islam wie die westlichen Orientalisten ebenso auch ihre muslimischen Schüler verantwortlich sind, macht Mahdi mit folgenden Worten deutlich: »Wenn es allerdings ein Problem hinsichtlich der Art und Weise der Interpretation des Islam oder hinsichtlich des Islambildes gibt, so ist es nicht mehr ein Problem des bewussten oder unbewussten Missverstehens, das allein vom Westen produziert wird.«¹⁸

Einen großen Anteil an der Orientalisierung des Orients hat ohne Zweifel der akademische Orientalismus. Wie auch Mahdi formuliert¹⁹, sind wir dieser Forschung zwar zu Dank verpflichtet dafür, dass sie die in der islamischen Welt hervorgebrachten historischen, biografischen und philosophischen Texte ans Tageslicht gebracht hat. Nur ist jeder dieser Texte leider wieder zum Material der Bestärkung ihrer eurozentrisch gespeisten orientalistischen Kategorien geworden.

¹⁷ Muhsin MAHDI: »*Orientalism and The Study of Islamic Philosophy*«, in: *Journal of Islamic Studies* 1 (1990), S.77f.

¹⁸ M. Mahdi 1990, S. 78.

¹⁹ M. Mahdi 1990, S. 91

¹⁶ Edward W. SAID: *Orientalismus*. Frankfurt/M.: Ullstein, 1978. S. 9.