

Anke von Kügelgen (Hg.)
Wissenschaft, Philosophie und Religion –
Religionskritische Positionen um 1900

pnm

PHILOSOPHIE IN DER NAHÖSTLICHEN MODERNE
PHILOSOPHY IN THE MODERN MIDDLE EAST

Herausgeber / Editorial Board

Sarhan Dhouib (Kassel) – Jan-Peter Hartung (London) – Christoph Herzog (Bamberg) – Anke von Kügelgen (Bern) – Kata Moser (Bern) – Roman Seidel (Berlin)

Beirat / Advisory Board

Ahmed Attia (Kairo) – Zeynep Direk (Istanbul) – Ali Gheissari (San Diego) – Ahmad Madi (Amman) – Mohamed Misbahi (Rabat) – Anwar Moghith (Kairo) – Nassif Nassar (Beirut) – Fathi Triki (Tunis)

pnm

PHILOSOPHIE IN DER NAHÖSTLICHEN MODERNE
PHILOSOPHY IN THE MODERN MIDDLE EAST

Anke von Kügelgen (Hg.)

Wissenschaft, Philosophie und Religion — *Religionskritische Positionen um 1900*

Texte von Mīrzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde,
Mīrzā Āqā Khān-e Kermānī, Ahmed Midhat Efendi
und Baha Tevfik

*ins Deutsche übersetzt, annotiert und kommentiert
von Enur Imeri, Michael Mäder und Mahdi Rezaei-Tazik*



KLAUS SCHWARZ VERLAG • BERLIN

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten
sind über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

www.klaus-schwarz-verlag.com

All rights reserved.

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil dieses Buches darf
in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie oder in einem
anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung
des Verlages reproduziert oder unter Verwendung
elektronischer Systeme verarbeitet werden.

© 2017 by Klaus Schwarz Verlag GmbH Berlin

Erstausgabe

1. Auflage

Logo & Cover: Henrik Jeep (Berlin), Ondřej Šmerda (Prag)

Lektorat: Thomas Stender (Berlin)

Herstellung: J2P Berlin

Gedruckt auf chlorfrei gebleichtem Papier

Printed in Germany

ISBN 978-3-87997-480-1

Inhalt

Vorrede zur neuen Buchreihe.....	9
<i>Anke von Kügelgen</i>	
Konflikt, Harmonie oder Autonomie?.....	30
<i>Anke von Kügelgen</i>	
Religionskritik als Bedingung für Fortschritt bei Mīrzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde.....	121
<i>Mahdi Rezaei-Tazik und Michael Mäder</i>	
Maktūbāt — مکتوبات	141
Mīrzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde (1812–1878) <i>übersetzt von Mahdi Rezaei-Tazik und Michael Mäder</i>	
Gottvertrauen auf dem Prüfstand – Ein Disput iranischer Intellektueller....	196
<i>Mahdi Rezaei-Tazik und Michael Mäder</i>	
Inschallah, Maschallah — ان شاء الله ما شاء الله	208
Mīrzā Āqā Khān-e Kermānī (1854/55–1896) <i>übersetzt von Mahdi Rezaei-Tazik und Michael Mäder</i>	
Ahmed Midhat Efendis Apologie der Wissenschaftskonformität des Islam.....	229
<i>Enur Imeri</i>	
‘Ilm ile fenn — علم ايله فن	245
Felsefe we felāsife — فلسفه و فلاسفه	249
Nizā‘-i ‘ilm we dīn – Islam we ‘ulūm — نزاع علم و دین – اسلام و علوم	256
Ahmed Midhat Efendi (1844–1912) <i>in Auszügen übersetzt von Enur Imeri</i>	
Baha Tevfiks Vision einer religionsfreien Gesellschaft.....	269
<i>Enur Imeri</i>	
Felsefe Medjmū‘asī — فلسفه مجموعسی	297
Mekteb Dersleri — مکتب درس لری	300
Felsefe-i Ferd — فلسفه فرد	309
Baha Tevfik (1884?–1914) <i>in Auszügen übersetzt von Enur Imeri</i>	
Umschrift und Aussprachehilfe.....	321
Personenindex.....	323

Dank

Die Ermutigung und Mitarbeit der im *Editorial Board* versammelten Spezialisten und Freunde Sarhan Dhouib, Jan-Peter Hartung, Christoph Herzog, Kata Moser und Roman Seidel haben der Idee zu dieser Reihe ihre jetzige inhaltliche Form gegeben. Sie haben mit ihren intensiven Gegenlektüren der Vorrede und einzelner Beiträge auch am ersten Band entscheidenden Anteil.

Äußerst fruchtbar für den vorliegenden Band war auch der Austausch mit Freunden und Kollegen. Unter den Philosophen waren es Lutz Wingert in Zürich, Claus Beisbart in Bern und Ralph Weber in Basel und unter den Islamwissenschaftlern Michael Frey und Florian Zemmin in Bern, die mir als Gegenleser zur Seite standen. Ihre kritischen Bemerkungen zur Vorrede und zum Artikel «Konflikt, Harmonie oder Autonomie? Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion» waren für mich unverzichtbar, auch wenn ich nicht alle habe umsetzen können. Frank Peter steuerte aus Qatar wertvolle Kommentare zu dem Artikel bei. Die Vereinheitlichung der bibliographischen Angaben und Transkriptionen dieser beiden Texte war bei meiner Assistentin Nicole Custer in besten Händen. Die Indizierung der Personennamen und die Korrektur der Druckfahnen übernahm mein Oberassistent Bakhodir Sidikov.

Die geographische und inhaltliche Bandbreite des ersten Bandes ist ein Ergebnis der langjährigen wunderbaren Kooperation mit meinen ehemaligen Studenten Enur Imeri, Michael Mäder und Mahdi Rezaei-Tazik.

Gerd Winkelhane, Henrik Jeep und Tim Mücke vom Klaus Schwarz Verlag haben sich der neuen Reihe mit großem Einsatz angenommen. Das Lektorat war bei Thomas Stender in sachverständiger und sorgsamer Hand. Logo und Layout entstanden in Zusammenarbeit von Henrik Jeep mit Ondřej Šmerda (Prag).

Jindřich Strnad zimmerte unentbehrliche außerfachliche Inspirationsrahmen und unterzog ebenso wie unsere Freunde Gabi und Jean Adank meinen Artikel aus erfrischend anderer Perspektive einer nuancierten Kritik.

Ihnen allen sei mit diesen wenigen Worten für sehr viel herzlichst gedankt.

Anke von Kügelgen

Vorrede zur neuen Buchreihe

Anke von Kügelgen

Die Idee zu einer Reihe über Philosophie in der nahöstlichen Moderne erwuchs aus der zunehmenden Präsenz philosophischer Gedanken und Argumente im Nahen und Mittleren Osten. Die dort tätigen Philosophen¹ agieren als Akademiker, Intellektuelle und Experten und beanspruchen zunehmend Aufmerksamkeit. Sie reflektieren philosophische Fachfragen ebenso wie Probleme der globalen und ihrer lokalen Moderne und sind in öffentlichen Debatten, nicht zuletzt in der Presse, in Fernsehen, Radio und Internet präsent. Philosophische Gedanken und Argumente werden darüber hinaus durch Persönlichkeiten verbreitet, die eine philosophische Ausbildung erfahren haben. So hat der ägyptische Autor und spätere Literaturnobelpreisträger Nagib Mahfuz (gest. 2006) noch während seines langjährigen, 1931 aufgenommenen Philosophiestudiums begonnen, in bekannten Zeitungen und Zeitschriften Artikel zur westlichen Philosophiegeschichte, zu Kants Vernunftkritik, zum Pragmatismus und zur Philosophie Henri Bergsons sowie zu Sinn und Zweck von Philosophie zu veröffentlichen. Sein in Ägypten lange verbotener Roman «Die Kinder unseres Viertels» repräsentiert in literarischer Form eine philosophische Aussage über das Verhältnis von Glaube, Vernunft, Wissenschaft und Moral.² Muhammad Iqbal (gest. 1938) gilt mit seinem umfangreichen Werk, in dem er Gedankengut sogenannt östlicher und westlicher Denker, unter anderen von al-Ghazālī (gest. 1111), Ibn ‘Arabī (gest. 1240), Kant und Hegel miteinander verbindet, als geistiger Vater Pakistans.³ Der iranische Philosophiedozent Ahmad-e Fardīd (gest. 1994) wiederum, der, von dem Orientalisten Henri Corbin angeregt,

1 Die grammatikalischen Genera werden, solange nicht eindeutig ein Geschlecht bezeichnet wird, geschlechtsneutral verwendet. Unter den Philosophen, die als öffentliche Intellektuelle agieren, dominieren bis heute Männer. An philosophischen Themen interessierte Frauen haben lange Zeit eher in privaten Zirkeln, darunter in von ihnen geleiteten Salons, gewirkt (siehe Fn. 36). In der akademischen Philosophie sind sie seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch zahlreich und in wachsendem Maße vertreten (siehe etwa Ben Saïd-Cherni, Zeineb: "Les femmes philosophes en Tunisie", in: Fathi Triki et Rachida BoubakerTriki (éds.): *Philosopher en Tunisie Aujourd'hui = Rue Descartes* 61 (2008), S.105-110).

2 Abdel Halim Atteya, Ahmed: "Naguib Mahfouz et la Philosophie", in: *Dogma – Revue de Philosophie et de Sciences Humaines* (Okt. 2012), S.1-40; Mahfouz, Naguib: *On Literature and Philosophy*, translated by Aran Byrne, London: Gingko Library, 2016; Machfus, Nagib: *Die Kinder unseres Viertels*, aus dem Arabischen übersetzt und mit einem Nachwort von Doris Kilias, Zürich: Unionsverlag, 2006.

3 Popp, Stephan: *Muhammad Iqbal, ein Philosoph zwischen den Kulturen*, Trier: Bautz, 2007.

zu einem begeisterten Heideggerianer wurde, hat der Islamischen Revolution in Iran (1979) geistige Impulse gegeben.⁴

Die Realisierung der Reihe erscheint angesichts der Ereignisse in den ersten beiden Dekaden des 21. Jahrhunderts nur umso drängender. Die unter einem muslimischen Banner weltweit und in Irak und Syrien territorialherrschaftlich agierenden Terroristen und der Diktaturen-Backlash nach dem Arabischen Frühling lassen alle Muslime und Bewohner der MENA-Region in düsterstem Licht erscheinen. Zu einer gefährlichen Verallgemeinerung der negativen Wahrnehmung und Verurteilung des Islam und seiner Anhänger tragen in westlichen Ländern Bewegungen wie Pegida und die erstarkenden fremdenfeindlichen, insbesondere antiislamischen Populisten bei. Zugleich versuchen zahlreiche Initiativen, der Verengung von ‚Islam‘ auf ein ahistorisches, mit Mitteln maßloser Gewalttaten erkämpftes Wahngelbilde und dessen Vereinnahmung als wahre Essenz des Islam einerseits und seinem Spiegelbild, der Verteufelung aller Muslime, andererseits entgegenzuwirken. Dazu gehören beispielsweise die dialogzentrierten Initiativen wie die *Deutsche Islamkonferenz* oder das *Schweizerische Zentrum Islam und Gesellschaft* sowie die neuen Studiengänge *Islamische Theologie* und *Islamische Religiöse Studien*, die sich um ausgewogene Darstellungen und Sichtweisen des Islam bemühen. ‚Islam‘ ist dabei allerdings meist weiterhin die Hauptbezugsgröße, und so wird das Muslimsein qua Geburt oder kulturellem Hintergrund zum wesentlichen identitätsstiftenden Element erhoben. Diese Wahrnehmung übersieht, dass die Zugehörigkeit zum Islam nur eines unter vielen Persönlichkeitsmerkmalen darstellt.⁵ Zudem werden der Bezeichnung ‚Islam‘ je nach Zeit und Standort unterschiedliche, ja diametral gegensätzliche Bedeutungen zugewiesen, wie derzeit unübersehbar ist.⁶

Diese Buchreihe soll zur Dezentrierung unserer islamozentrischen Wahrnehmung des Nahen und Mittleren Ostens beitragen. Sie bietet jenem philosophischen Denken eine Plattform, das seit der zweiten Hälfte

4 Mirsepassi, Ali: *Political Islam, Iran and the Enlightenment – Philosophies of Hope and Despair*, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2011, S. 85, 116. Mit den iranischen Heideggerianern befasst sich Urs Gösken (Universität Bern) in seinem derzeitigen Habilitationsprojekt.

5 Vgl. Sen, Amartya: *Identity and Violence – The Illusion of Destiny*, New York/London: Norton & Co, 2006 (Übersetzung: *Die Identitätsfalle – Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*; aus dem Englischen von Friedrich Griese, München: Beck, 2007).

6 Al-Azmeh, Aziz: *Islams and Modernities*, London/New York: Verso-New Left Books, 1993 (Übersetzung: *Die Islamisierung des Islams – Imaginäre Welten einer politischen Theologie*, aus dem Englischen von Ulrich Enderwitz, Frankfurt a.M./New York: Campus, 1996).

des 19. Jahrhunderts in Beirut, Fes, Istanbul, Jerusalem, Kairo, Kalkutta, Lahore, Teheran oder Tunis in Erscheinung tritt, sich mit den Herausforderungen ‚moderner‘ Wissenschaften, Techniken, Werte und Ansprüche auseinandersetzt und dabei religiöse, moralische, kulturelle, rechtliche, soziale und ästhetische Traditionen neu reflektiert. Dieses Denken umfasst Positionen, die an Traditionen anknüpfen, und solche, die sich ganz aus ihnen lösen und eigene philosophische Entwürfe oder ein offenes, der Kritik verpflichtetes Philosophieren dagegensetzen. Es lädt damit in vielfacher Weise zu einer kulturübergreifenden systematischen Diskussion ein. Eine solche argumentativ gestützte Auseinandersetzung über zeitgleiche wie auch zeitversetzte gemeinsame Fragen und Probleme oder auch über fremd oder befremdend anmutende Ideen anzuregen, ist ein weiteres Ziel dieser neuen Buchreihe.

Naher Osten – Moderne – Philosophie

Die im Titel der Reihe vorkommenden Begriffe «Naher Osten», «Moderne» und «Philosophie» sind, wie alle Begriffe, verständnisgebunden und werden oft – und vielleicht zwingendermaßen – unterschiedlich aufgefasst. Die hier intendierten Bedeutungen sollen daher kurz umrissen werden.

Naher Osten

Das geographische Schlagwort «nahöstlich» bzw. «Middle East» ist als ein *pars pro toto* für Naher und Mittlerer Osten inklusive Südasien und Nordafrika zu verstehen. Diese Gebiete werden oft als islamische Welt, Maschrek und Maghreb und neuerdings auch als MENA-Region (Middle East and North Africa) bezeichnet, wobei der muslimische Subkontinent und Südostasien häufig ausgegrenzt bleiben. «Naher und Mittlerer Osten» sowie insbesondere ihre englischen Entsprechungen «Near East» und «Middle East» sind eurozentrische, ursprünglich kolonialistische Termini und haben diese Erblast noch nicht vollends abgeschüttelt.⁷ Dieses Vokabular wurde und wird aber in seinen unter anderen arabischen, türkischen, persischen Entsprechungen in den Regionen selbst unentwegt benutzt und offenbar nicht oder kaum negativ konnotiert.⁸ Gegenüber

7 Jüngst hat der populäre und kontrovers rezipierte iranisch-stämmige Intellektuelle Hamid Dabashi darauf in seiner Monographie *Post-Orientalism – Knowledge and Power in Time of Terror*; (New Brunswick/London: Transaction Publishers, 2009, S. 209-227) mit verschiedenen, eklatanten Beispielen hingewiesen.

8 Es finden sich auch dezidierte Fürsprecher des Konzeptes «Middle East». Sadik al-Azm beispielsweise verteidigt es angesichts von Bestrebungen, es durch «West Asia» zu er-

dem Ausdruck «islamische Welt» hat es den Vorteil, die religiös- oder kulturkonnotierte Komponente nicht in den Vordergrund zu stellen, was mit Blick auf die Philosophie besonders wichtig erscheint.⁹ Eine Reihe nahöstlicher Philosophen sind konfessionslos, christlichen oder jüdischen Glaubens und in verschiedenen kulturellen Kontexten aufgewachsen. Nicht die Frage der Religion, Konfession oder Konfessionslosigkeit und des kulturellen Hintergrunds, sondern die Grundlage und die Art des Argumentierens sind entscheidend. Philosophieren, so wie es in dieser Reihe verstanden wird, zielt «stets auf methodische, intersubjektiv nachvollziehbare Argumentation ab» und schließt die «Berufung auf bloße Tradition, auf religiösen Glauben oder auf eine andere über der menschlichen Vernunft angesetzte Autorität» als *alleinige* Basis der Begründung aus.¹⁰

Die Versammlung dieser Regionen respektive ihrer Philosophen unter dem Begriff «nahöstlich» bzw. «Middle East» als *pars pro toto* entbehrt dennoch keineswegs der Problematik, zumal die so bezeichnete Gegend vielfältige regionale Spezifika und unterschiedliche Sprachen vereint, die auch im 19. Jahrhundert keine wie auch immer geartete Einheit bildeten. Sie rechtfertigt sich hier zum einen durch eine stark verflochtene Geistesgeschichte und zum anderen durch gemeinsame Erfahrungshorizonte im 19. und 20. Jahrhundert, wie Imperialismus und Kolonialismus, Dekolonialisierung und Modernisierung unter vergleichbaren Bedingungen und mit ähnlichen Konsequenzen. Auf der normativen Ebene ist das Streben

setzen, und bringt dafür unter anderem die vielfältigen Verbindungen zu Ägypten und zur mediterranen Kultur in Anschlag (Al-Azm, Sadik J.: "Orientalism and Conspiracy", in: Ders.: *Is Islam Secularizable? Challenging Political and Religious Taboos*, Berlin: Gerlach Press, 2014 (2011), S. 70-71).

- 9 Vgl. Georges Corm, der sich mit Blick auf die ökonomische, soziale und politische Geschichte für die Denomination «Naher Osten» und gegen «Muslimische Welt» ausspricht (Corm, Georges: *Le Proche-Orient Éclaté 1956-2012*, 2 Bde., Paris: Gallimard, 2012, Bd.1, S. 65-103; 187-207.); Ders.: *Pensée et politique dans le monde arabe – Contextes historiques et problématiques, XIX^e-XX^e siècle*, Paris: La Découverte, 2015.
- 10 Franz Martin Wimmer, von dem diese Formulierung übernommen ist, fasst die Ausschlusskriterien noch schärfer, insofern er keine Einschränkung der Legitimationsbasis vornimmt. Er lässt für philosophisches Argumentieren den Bezug auf sakrale Schriften oder andere, über die menschliche Vernunft gesetzte Autoritäten als Begründung nicht gelten (Wimmer, Franz Martin: *Globalität und Philosophie – Studien zur Interkulturalität*, Wien: Turia + Kant, 2003, S.116-117). Ich sehe hingegen keinen Anlass, einen zusätzlich zu einem Vernunftgrund angeführten Beweis auf der Grundlage religiöser Schriften auszuschließen. Wenn jemand zur Illustration seiner Position etwa auch auf den Koran, die Sunna oder die Bibel verweist, so bleibt das Argument doch primär vernunftgestützt. Wenn jemand dem Koran ein Argument entnimmt oder aus ihm eine Frage entwickelt, so ist entscheidend, ob er sich von der Berufung auf religiöse Autoritäten löst und seine Behauptung mit Vernunftgründen zu stützen versucht.

nach Freiheit und Rechtsstaatlichkeit wie auch nach Emanzipation der Frau ein gemeinsamer Nenner der nahöstlichen Philosophen.

Moderne

Das Verhältnis von globalen Entwicklungen der Moderne zu ihren unterschiedlichen lokalen Ausprägungen ist nicht eindeutig geklärt.¹¹ Diese unterschiedlichen Ausprägungen machen die Rede von der *einen*, überall gleich nach westlichem oder europäischem Vorbild ausgestalteten Moderne obsolet. Gleichwohl kann nicht von der Hand gewiesen werden, dass es eine Reihe von globalen Entwicklungen gibt, die seit dem Ende des 18. Jahrhunderts zunächst vorwiegend in Teilen Europas und im anschließenden imperialistischen 19. Jahrhundert in anderen Weltregionen ihre Wirkung entfalteten und eine «sprunghafte Veränderung in menschlicher Lebensorganisation und Erfahrung»¹² erzeugten. Zu diesen Entwicklungen gehören die Bildung von Nationalstaaten, die Etablierung politischer Zentralgewalten, die durch die neuen Technologien ungeheuer beschleunigten und massiv ausgeweiteten globalen geschäftlichen und intellektuellen Verbindungen und die durch Industrialisierung und Urbanisierung bewirkte Durchlässigkeit bisheriger sozialer Ordnungen. All diese Faktoren führten zu «globaler *Uniformität* in Fragen des Staates, der Religion, der politischen Ideologien und im Wirtschaftsleben».¹³ Uniformität bedeutete und bedeutet nicht Homogenität und schon gar nicht eine umfassende Akzeptanz dieser Entwicklungen. Diese wurden und werden vielmehr verschieden interpretiert, adaptiert oder auch zurückgewiesen, weshalb unter anderen von «lateinamerikanischer»,¹⁴ «arabischer»¹⁵ oder eben wie jetzt von «nahöstlicher» Moderne gesprochen wird. Doch hinterließen und hinterlassen Konzepte, Institutionen und soziale und ökonomische Prozesse wie Meinungs- und Pressefreiheit,

11 Vgl. Schwinn, Thomas: "Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht", in: *Zeitschrift für Soziologie* 38,6 (2009), S. 454-476.

12 Bayly, Christopher A.: *Die Geburt der modernen Welt – Eine Globalgeschichte 1780-1914*, aus dem Englischen von Thomas Bertram und Martin Klaus, Frankfurt/New York: Campus, 2008, S. 24.

13 Bayly, *Die Geburt* (Fn.12), S.13.

14 Echeverría, Bolívar: "Moderne in Lateinamerika", in: Schelkshorn, Hans / Ben Abdeljelil, Jameleddine (Hg.): *Die Moderne im interkulturellen Diskurs*, Weilerswist: Velbrück Verlag, 2012, S.109-126.

15 Mesbahi, Mohamed: "Das Recht auf Modernität als gemeinsamer Raum zwischen den Kulturen", in: Schelkshorn / Ben Abdeljelil (Hg.): *Die Moderne* (Fn.14), S. 86-98, hier S. 94, 97.

Rechtsgleichheit, Parlamentarismus, Produktivitätssteigerung, Rationalisierung und Technisierung auch bei jenen, die sich ihrer erwehren, deutliche Spuren, und so entstammen auch die Argumente des Gegendiskurses häufig der geistigen Schmiede westlicher Modernekritiker.¹⁶ Das gilt auch für den sogenannten Postmodernismus, der sich gegen die ‚aufgeklärte‘ Zivilisierungsmission in den antikolonialen Befreiungskämpfen engagiert und die Geschichte der ‚Machtlosen‘ schreibt.¹⁷ Seine Autoren betonen Fragmentierungen, Diskontinuitäten und Differenzen der Gesellschaften und einzelner gesellschaftlicher Gruppen gegenüber der globalen Uniformisierung. Sie rekurrieren dabei indes auch auf allgemeine Konzepte wie «Staat», «Religion» oder «Kolonialismus» und auf implizite politische oder moralisierende Meta-Erzählungen.¹⁸ Vor allem aber im Sinne einer fortschreitenden Vernunftkritik kann der Postmodernismus als Teil des «unvollendeten Projekts» der Moderne angesehen werden.¹⁹

«Moderne» wird im Reihentitel dementsprechend als ein Epochenbegriff verwendet. In diesem Sinne gebrauchen ihn ebenso nahöstliche Intellektuelle, darunter viele Philosophen, wobei sie in einem seit den 1970er Jahren heftig geführten Streit um «Moderne und Authentizität»

16 Außerhalb Europas und der USA sind wesentliche Elemente dieser ‚innerwestlichen‘ Modernekritik Teil einer den Westen pauschal verunglimpfenden und entmenslichenden Haltung, weshalb Ian Buruma und Avishai Margalit diese Haltung in Analogie zum «Orientalismus» im Saidschen Sinne der Dehumanisierung aller Orientalen als «Okzidentalismus» charakterisieren (Buruma, Ian / Margalit, Avishai: *Occidentalism. A Short History of Anti-Westernism*, London: Atlantic Books, 2004).

17 Die Problematik des nicht zuletzt durch Edward Said und Michel Foucault in Gang gesetzten «going native» sowohl westlicher wie auch nicht-westlicher Akademiker, die durch ihre ‚verständnisvolle‘ Interpretation von auf ihre Authentizität pochenden islamistischen Gruppierungen diesen – selbstredend in guter Absicht – Rückendeckung verschafften, zeigen Mona Abaza und Georg Stauth auf (Dies.: «Occidental Reason, Orientalism, Islamic Fundamentalism: A Critique», in: *International Sociology* 3,4 (1988), S. 343-364). Daraus resultierte eine ‚grimmige Attacke‘ auf Intellektuelle der Dritten Welt, die für Säkularisierung plädieren (ebd., S. 345; 354). Ähnliches konstatierte al-Azm: «Orientalism and Conspiracy» (Fn. 8), S. 57-85. Vergleiche auch Samuel Schirrmbeck: *Der islamische Kreuzzug und der ratlose Westen – Warum wir eine selbstbewusste Islamkritik brauchen*, Zürich: Orell Füssli, 2016; er lässt darin zahlreiche Muslime zu Wort kommen, die gegen Kulturrelativismus ankämpfen und Islamkritik «nicht als Beleidigung, sondern als Unterstützung» empfinden (ebd., S.10). Siehe auch Elham Manea: *Women and Shari'a Law – The Impact of Legal Pluralism in the UK*, London/New York: I.B. Tauris, 2016. Sie charakterisiert die Fürsprecher der Einführung des islamischen Rechts zum Schutze der muslimischen Minderheiten als «Essentialisten», die übersehen, dass eben dieses Recht einige der in der UN-Menschenrechtscharta verbürgten Rechte missachtet (ebd., S. 8-9).

18 Vgl. Bayly, *Die Geburt* (Fn.12), S. 21-23.

19 Vgl. Welsch, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: VCH Acta Humaniora, 1987; Habermas, Jürgen: «Die Moderne – ein unvollendetes Projekt (1980)», in: Ders.: *Kleine politische Schriften* (I-IV), Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981, S. 444-464.

keineswegs alle auf der Seite der Universalisten stehen.²⁰ Darüber hinaus dient «Moderne» einigen auch als «Gattungs- und Wertbegriff»,²¹ zum Beispiel wenn vormoderne, heteronomie-kritische muslimische Dichter und Denker als «modern» qualifiziert werden.²²

Philosophie

«Islamische» oder «arabisch-islamische Philosophie» ist die häufigste Bezeichnung für Philosophie im Nahen und Mittleren Osten. Damit wird ein religiöser bzw. kultureller Faktor zur Kennzeichnung einer bestimmten Philosophie verwendet, der, wenn er als maßgebende Determinante verstanden wird, einer essentialistischen Deutung dieser Philosophie Vorschub leistet.²³ Ein zeitgenössischer Philosoph nahöstlicher Herkunft wird dann, wie es Geert Hendrich zugespitzt zum Ausdruck bringt, als ein *homo islamicus* verstanden und nicht «als Vertreter einer bestimmten philosophischen Position».²⁴

Das Philosophieren, so die heuristische Vorannahme dieser Buchreihe, wird jedoch neben der Herkunftsreligion bzw. -kultur von zahlreichen weiteren Rahmenbedingungen geprägt. Dazu zählen Alter, Geschlecht, Veranlagung, Sprache, Familie, Ausbildung sowie ebenfalls rechtliche, soziale und politische Bedingungen. Erst der individuelle Umgang mit ihnen, die je eigenen Erfahrungen, Reflexionen, Diskussionen und Anstrengungen können aber in philosophischen Fragen und Projekten münden.

20 Siehe al-Azmeh, Aziz: "The Discourse of Cultural Authenticity: Islamist Revivalism and Enlightenment Universalism", in: Deutsch, Eliot (Hg.): *Culture and Modernity. East-West Philosophic Perspectives*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1991, S.468-486; Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West – The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996; Scheffold, Margot: *Authentisch Arabisch und dennoch modern? Zakī Naǧīb Maḥmūds kulturtheoretische Essayistik zum euro-arabischen Dialog*, Berlin: Klaus Schwarz, 1996; Vahdat, Farzin: *God and Juggernaut – Iran's Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse: Syracuse University Press, 2002.

21 Gumbrecht, Hans Ulrich: "Modern, Modernität, Moderne", in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 4, Stuttgart: Klett, 1978, S. 93-131, hier S.123.

22 Ein auf Deutsch zugängliches Beispiel ist Adonis: *Wortgesang – Von der Dichtung zur Revolution*, aus dem Arabischen von Rafael Sanchez Nitzl, hg. von Stefan Weidner, Frankfurt a.M.: S. Fischer, 2012, S. 113-119.

23 Zu dieser Problematik: Rudolph, Ulrich: "Einleitung", in: Ders. (Hg.) unter Mitarbeit von Renate Würsch: *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd.1: *8.-10. Jahrhundert*, Basel: Schwabe, 2012 (Grundriss der Geschichte der Philosophie, begründet von Friedrich Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hg. v. Helmut Holzhey), S. xxvi-xvii.

24 Hendrich, Geert: *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, S. 8.

Kulturspezifische Faktoren sollen hier keineswegs ausgeblendet werden, sie jedoch von vorneherein als dominante ‚Marker‘ zu setzen, wird den Personen und ihren Themen nicht gerecht. Entsprechende Vorsicht wird auch für die komparative Philosophie eingefordert.²⁵

Das Spektrum dessen, was in dieser Buchreihe zur Philosophie gerechnet wird, orientiert sich an den in Europa wie in der MENA-Region mehrheitlich vertretenen Kriterien; diese Orientierung schließt aber die Berücksichtigung anderer Philosophiekonzepte nicht aus. Eine gewisse Kongruenz dieser Kriterien rührt von den gemeinsamen philosophischen Wurzeln in der griechischen Antike, ähnlichen Reibungs- und Inspirationsquellen und dem im lateinischen Mittelalter vornehmlich von Ost nach West und seit Beginn der Kolonialzeit vornehmlich von West nach Ost verlaufenden Ideentransfer.²⁶ Die Ablösung zahlreicher ehemals zur Philosophie im weiteren Sinne zählenden Natur- und Geisteswissenschaften seit dem 19. Jahrhundert und ihre Etablierung als selbstständige Fächer sind auch im Nahen und Mittleren Osten, in der Regel mit der Etablierung von Universitäten nach westlichem Muster, nachvollzogen worden. Dabei überschneiden sich bisweilen die zu Theologie und Mystik, zu Literatur sowie zu politischer Theorie oder auch zu Ideologie gezogenen Grenzen. So werden Lehren muslimischer Mystiker beispielsweise mit philosophischem Materialismus²⁷ und modernen Subjekttheorien parallel gesetzt²⁸ oder zur höchsten Reflexionsstufe, der auf das absolute Ego (= Gott) gerichteten Introspektion,²⁹ erklärt.

Die Curricula der an staatlichen Universitäten dieser Regionen unterrichteten Philosophie weisen je nach politischer Geschichte des einzelnen Landes eine eher angelsächsische oder kontinentale Ausrichtung auf und

25 Die Argumente von Ralph Weber für dieses *caveat* ("Comparative Philosophy and the Tertium: Comparing What with What, and in What Respect?", in: *Dao* 13 (2014), S.151-171) werden hier ebenso für die Philosophie der geplanten Buchreihe geltend gemacht.

26 Die Geschichte dieser Übereinstimmungen ist vielfach nachgezeichnet worden. Konzise Überblicke geben Turki, Mohamed: *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg/München: Karl Alber, 2015 (mit einem besonders ausführlichen Kapitel zum 19. und 20. Jahrhundert) und Rudolph, Ulrich: *Islamische Philosophie – Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München: Beck, ³2013.

27 Siehe im vorliegenden Band den Text von Mirzā Fath ‘Alī-ye Ākhūndzāde, S.141.

28 Badawī, ‘Abdarrahmān: "Audjuh at-talāqī baina t-taṣawwuf al-islāmī wal-maḡhab al-wudjūdī", in: *al-Insāniyya wal-wudjūdiyya fī l-fikr al-‘arabī*, Kuwait/Beirut 1403 h.q./1982, S. 71-106 (1. Ausgabe: Kairo 1947).

29 Iqbal, Muhammad: *Six Lectures on the Reconstruction of Religious Thought in Islam*, Oxford: Oxford University Press 1934 (1. Ausgabe: Lahore 1930), Kap. 7 ("Is Religion Possible?"), S.171-188.

unterscheiden sich wiederum von diesen beiden durch die Möglichkeit, sich auf «islamische Philosophie» zu spezialisieren. Unterrichtet werden, wie an philosophischen Instituten weltweit üblich, logisches Denken, praktische und theoretische Philosophie mit ihren verschiedenen Teildisziplinen und Richtungen sowie Philosophiegeschichte. Insbesondere in den 1930er und 1940er Jahren wurden die Lehrstühle nicht selten mit ausländischen Professoren besetzt. Dazu zählten unter anderen André Lalande und Alexandre Koyré an der Universität Kairo, Hans Reichenbach und Ernst von Aster in Istanbul und Henry Corbin in Teheran.³⁰ An den wenigen noch verbleibenden traditionellen Bildungseinrichtungen gehören – je nach Land – unterschiedliche Werke muslimischer Philosophen zum Repertoire, werden aber in Iran und arabischen Staaten zunehmend durch Standardwerke westlicher Philosophie ergänzt.

Entwicklungstendenzen und philosophische Grundhaltungen

Bestimmend für die Entwicklung der Philosophie in der nahöstlichen Moderne ist die Hegemonie westlicher Länder. Hegemonie meint hier zum einen direkte politische und wirtschaftliche Herrschaft oder Einflussnahme und deren jeweilige Folgen, zum anderen aber auch die damit teilweise gekoppelte kulturelle Vormachtstellung und ‚zivilisatorische Mission‘.³¹ Diese Vormachtstellung sahen und sehen die nahöstlichen Philosophen ebenso wie die übrige intellektuelle und die politische Elite der jeweiligen Staaten mehrheitlich als eine herausfordernde Konkurrenz und einen Ansporn an. Als Hauptursachen der politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Dominanz des Westens diagnostizieren sie dabei primär die modernen Wissenschaften, Philosophien und Techniken und – wenn überhaupt, dann oft nur sekundär – soziale und wirtschaftliche Strukturveränderungen.

30 Siehe Di-Capua, Yoav: „Arab Existentialism. An Invisible Chapter in the Intellectual History of Decolonization“, in: *American Historical Review* 117,4 (2012), S.1061-91, hier: S.1065; Irzik, Gürol: „Hans Reichenbach in Istanbul“, in: *Synthese* 181 (2011), S.157-180; Van den Bos, Matthijs: „Transnational Orientalism. Henry Corbin in Iran“, in: *Anthropos* 100 (2005), S.113-125; „Philosophie als Abwehr der ‚Westbefallenheit‘ – Interview mit Hermann Landolt von Urs Gösken und Renate Würsch“, in: Moser, Kata / Seidel, Roman (Gastherausgeber): *SGMOIK/SSMOCI Bulletin 42 Philosophie/La philosophie* (2016), S. 21-24.

31 Einen umfassenden Überblick bieten Lapidus, Ira M.: *A History of Islamic Societies*, Berkeley: Cambridge University Press, 2014, Teil IV und Schulze, Reinhard: *Geschichte der islamischen Welt von 1900 bis zur Gegenwart*, München: Beck, 2016.

Dementsprechend setzte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine bis heute andauernde Rezeption wissenschaftlicher, philosophischer und literarischer vor allem englisch-, französisch- und deutschsprachiger Werke ein. Ein Vergleich mit der Rezeption der Werke griechischer Philosophie und Wissenschaft im 8.–10. Jahrhundert, die ins Arabische übersetzt und in Gelehrtenkreisen sowie am herrschaftlichen Hof diskutiert wurden, erscheint naheliegend; die Situationen unterscheiden sich jedoch immens.³² Während Anregung und Finanzierung der Übersetzung damals auf politische Würdenträger und Gelehrte beschränkt blieben, sind im 20. und 21. Jahrhundert Verlagshäuser, internationale Organisationen, akademische Institutionen und Privatinitiativen hinzugetreten. Zudem wuchs und wächst die Zahl derer, die eine oder mehrere europäische Sprachen beherrschen. Blieben Poesie und Theaterstücke seinerzeit unübersetzt, gehört Belletristik, aber auch griechische Dramen von philosophischer Tragweite³³ seit dem 19. Jahrhundert zu den besonders beliebten übersetzten und frei adaptierten Stoffen.³⁴ Vor allem aber ist der Rezipientenkreis nicht mehr nur auf eine kleine Elite beschränkt. Dazu tragen neben der – wenn auch nicht flächendeckend erfolgten – Durchsetzung der Alphabetisierung und Schulpflicht durch die modernen Staaten besonders die neuen Medien bei, die Wissenschaftliches, Philosophisches und Literarisches berichtend und paraphrasierend verbreiten. Im 19. Jahrhundert sind das Zeitschriften, Zeitungen und Bücher, und im 20. Jahrhundert treten Hörfunk, Fernsehen und schließlich das Internet dazu.

-
- 32 Zu den Unterschieden mit Blick auf das 19. Jahrhundert siehe Peled, Mattityahu: "Creative Translation: Towards the Study of Arabic Translations of Western Literature since the 19th Century", in: *Journal of Arabic Literature* 10 (1979), S. 128–150; siehe auch die folgenden zwei Fußnoten. Zu den Übersetzungen des 8.–10. Jahrhunderts siehe Endress, Gerhard: "Die wissenschaftliche Literatur", in: Gätje, Helmut (Hg.): *Grundriß der Arabischen Philologie*, Bd. 2: *Literaturwissenschaft*, Wiesbaden: Reichert, 1987, S. 416–431, und Gutas, Dimitri: "Die Wiedergeburt der Philosophie und die Übersetzungen ins Arabische", in: Rudolph, *Philosophie* (Fn. 23), S. 55–91.
- 33 Etwa *Ödipus* und weitere Tragödien des Sophokles in der Übersetzung des einflussreichen ägyptischen Intellektuellen und zeitweiligen Erziehungsministers Ṭahā Husain (1889–1973) und spätere Adaptionen (Porman, Peter E.: "The Arab 'Cultural Awakening (Nahḍa)', 1870–1950, and the Classical Tradition", in: *International Journal of the Classical Tradition* 13 (2006), S. 3–20; Carlson, Marvin (Hg.): *The Arab Oedipus – Four plays from Egypt and Syria*, New York: Martin E. Segal Theatre Center Publications, 2005).
- 34 Strauss, Johann: "Who Read What in the Ottoman Empire (19th–20th centuries)?" in: *Middle Eastern Literatures* 6,1 (2003), S. 39–76; Strauss, Johann: "Romanlar, Ah! O Romanlar! Les débuts de la lecture moderne dans l'Empire Ottoman (1850–1900)", in: *Turcica, Revue des études turques* 26 (1994), S. 125–163. <http://www.kalima.ae/ar/Default.aspx> (letzter Zugriff 7.2.2016); http://www.poliglotti4.eu/docs/Publis/A_Mapping_of_Translation_in_the_Euro-Mediterranean_Region.pdf (letzter Zugriff 7.2.2016).

Die Rezeption westlicher philosophischer Ideen und Schriften der Neuzeit und Moderne begann im 19. Jahrhundert während staatlich organisierter Studienexpeditionen nach Paris und durch Auslandsaufenthalte von Diplomaten oder Exilanten. Häufig in direktem Zusammenhang oder auf derlei Auslandsaufenthalten aufbauend, wurden bereits in den 1830er Jahren in Istanbul, Kairo und Teheran technische und medizinische Institute eingerichtet.³⁵ Hinzu kamen literarische Salons als Foren des intellektuellen Austauschs³⁶ und seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Kulturzeitschriften wie *al-Muqtaṭaf* (Das Ausgewählte). In dieser 1876 gegründeten Zeitschrift wurden beispielsweise höchst kontrovers darwinistische Ideen diskutiert und, nach Umzug der Zeitschrift von Beirut nach Kairo 1884, dezidiert die Ideen Herbert Spencers einem arabischen Publikum unterbreitet.³⁷ Später kamen philosophische Fachzeitschriften auf – die ersten osmanisch-türkischsprachigen (Istanbul und Thessaloniki) bereits um 1913, die erste arabischsprachige allerdings erst 1967 (Casablanca, Rabat).³⁸ Die reguläre Lehre neuzeitlicher und moderner Philosophie Seite an Seite mit islamischer Philosophie und Philosophiegeschichtsschreibung setzte im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts mit der Etablierung von Universitäten nach westlichen Vorbildern ein.³⁹ Sie ist in Kon-

-
- 35 Mardin, Şerif: *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Syracuse: Syracuse University Press, 2000; Jeddi, Farideh: *Politische und kulturelle Auswirkungen des Auslandsstudiums auf die iranische Gesellschaft im 19. Jahrhundert. Unter Berücksichtigung der iranischen Stipendiaten in Westeuropa (1812–1857)*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 1992; Heyworth-Dunne, James: *An Introduction to the History of Education in Modern Egypt*, London: Luzac & Co., 1938.
- 36 Watenpugh, Keith David: *Being Modern in the Middle East: Revolution, Nationalism, Colonialism, and the Arab Middle Class*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2006, S. 52–54 (der Salon von Maryānā al-Marrāsh); Haroun, Georges: *Šiblī Šumayyil: une pensée évolutionniste arabe à l'époque d'an-nahda*. Beirut: Librairie Orientale, 1985, S. 61–65 (philosophische Diskussionen mit der hochgebildeten Saloninhaberin Mayy Ziyāda).
- 37 Sie erschien 1876–1884 in Beirut, 1884–1952 in Kairo (Glaß, Dagmar: *Der Muqtaṭaf und seine Öffentlichkeit – Aufklärung, Raisonement und Meinungsstreit in der frühen arabischen Zeitungskommunikation*, 2 Bde., Würzburg: Ergon, 2004).
- 38 Alkan, Mehmet Ö.: "Türkiye'nin İlk Felsefe Dergisi: Felsefe Mecmuası", in: *Tarih ve Toplum* 66 (1989), S. 49–56; siehe den Beitrag von Enur Imeri "Baha Tevfiks Vision einer religionsfreien Gesellschaft" in diesem Band, S. 269. Arabischsprachige philosophische Fachzeitschriften mit teilweise sehr kurzer Erscheinungsdauer gab es mindestens 15, von denen heute lediglich zwei noch bestehen, siehe dazu Kata Moser: *Akademische Philosophie in der arabischen Welt. Infrastruktur – Periodika – Inhalte (Philosophie in der nahöstlichen Moderne Bd. 2)*, Berlin: Klaus Schwarz, zu erscheinen 2017.
- 39 Moser, *Akademische Philosophie in der arabischen Welt* (Fn. 38). Zum Philosophieunterricht in arabischen Ländern seit etwa 1990 bis heute siehe den von 'Afif 'Uthmān herausgegebenen Sammelband *Ḥāl tadrīs al-falsafa fī l-'ālam al-'arabī (madjmū'a min al-bāḥithin)*, Byblos: Centre International des Sciences de l'Homme (CISH-UNESCO),

kurrenz zu den islamischen Hochschulen, den Medresen getreten, an denen Philosophie (arab. *ḥikma*) traditionellerweise in den «rationalen Wissenschaften», wozu auch Logik und Theologie (arab. *ʿilm al-kalām*) zählten, unterrichtet wurde. Viele Medresen wurden allerdings im Verlaufe des 20. Jahrhunderts in Universitäten umgestaltet.⁴⁰ In einigen Lehrstätten, insbesondere im muslimischen Südasien, wird Philosophieunterricht jedoch bis heute in weitgehend traditioneller Weise fortgeführt.⁴¹ Weitere Orte, an denen Philosophie erörtert wird, sind formelle philosophische Gesellschaften und informelle Zusammenschlüsse von Philosophen. Diese kamen zuerst in Indien auf, inzwischen existieren sie in einer Reihe von Ländern mit eigenen Publikationsorganen und zahlreichen Veranstaltungen.⁴² Seit einigen Jahren bemühen sie sich besonders intensiv um die Pflege und Sichtbarmachung der zeitgenössischen nahöstlichen Philosophie. So erschienen seit 2010 mehrere Überblickswerke zur zeitgenössischen Philosophie in der Türkei und in arabischen Ländern.⁴³

2015. Einige Grundtendenzen der Entwicklung der Philosophie an iranischen Universitäten benennt Meyssam Sefidkosh: "The Current State and Possible Future of Philosophy in Iran", in: Moser/Seidel, *SGMOIK/SSMOCI Bulletin* 42, S. 25-27.

- 40 Die al-Azhar in Kairo beispielsweise, die größte und berühmteste zunächst ismailitische und seit 1171 sunnitische Medrese, wurde 1961 zu einer staatlichen Universität ausgebaut und um zahlreiche weltliche Fächer erweitert (Lemke, Wolf-Dieter: *Maḥmūd Ṣāltūt (1893-1963) und die Reform der Azhar – Untersuchungen zu Erneuerungsbestrebungen im ägyptisch-islamischen Erziehungssystem*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 1980). Das Repertoire des Philosophieunterrichts wurde dabei erheblich erweitert. In den klassischen Hallen (arab. *arwiqa*) sind inzwischen auch lange Zeit als Häretiker oder Heuchler verpönte Philosophen wie al-Fārābī und Ibn Rushd zugelassen und an der Fakultät für Humanwissenschaften wird ein breites Spektrum griechischer und moderner Philosophie, unter anderem Utilitarismus, Phänomenologie, Existentialismus, analytische Philosophie und Religionsphilosophie unterrichtet (Rashīd, Ṣalāḥ Ḥasan: "Tadris al-falsafa fi Miṣr", in: 'Uthmān, *Ḥāl tadris al-falsafa* (Fn. 39), S. 485-507, hier, S. 492-494).
- 41 Hartung, Jan-Peter: *Viele Wege und ein Ziel – Leben und Wirken von Sayyid Abū l-Ḥasan 'Alī al-Ḥasanī Nadwī (1914–1999)*, Würzburg: Ergon, 2004, S. 51-68; Ders.: "Muslimisches Südasien", in: Kugelgen, Anke von / Rudolph, Ulrich (Hg.) / Frey, Michael (Redaktor): *Philosophie in der islamischen Welt*, Bd. 4: 19.–20. Jahrhundert, Basel: Schwabe, zu erscheinen 2018. (Grundriss der Geschichte der Philosophie).
- 42 Eine der ersten Initiativen dieser Art war der Indian Philosophical Congress (IPC), der 1925 auf Betreiben des nachmaligen Staatspräsidenten Indiens Sarvapalli Rādhākṛṣṇan (gest. 1975) in Kalkutta ins Leben gerufen wurde (Hartung, *Muslimisches Südasien* (Fn. 41)). Zahlreiche Staaten haben inzwischen eigene philosophische Gesellschaften. Zu jenen in arabischen Ländern siehe Moser, *Akademische Philosophie in der arabischen Welt* (Fn. 39).
- 43 Alpyağıl, Recep (Hg.): *Türkiye'de Bir Felsefe Gelenek-i Kurmaya Çalışmak*, 2 Bde., Istanbul: İz Yayıncılık, 2010; *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/17 (2011) – *Türk Felsefe Tarihi*; al-Miskinī, Faṭḥī (Hg.): *al-Falsafa al-'arabiyya al-mu'āṣira*, Rabat [u.a.]: Editions El-Ikhtilaf / Dār al-Amān / Manshūrāt Dīfāf, 1435/2014 (Mausū'at al-'Abḥāth al-Falsafiyya lir-Rābiṭa al-'Arabiyya al-Akādemiyya lil-Falsafa); al-'Atīyya, 'Abdallāḥim (Hg.):

Die Vermittlung philosophischer, nicht in den eigenen Landessprachen verfasster Texte erfolgte über Zusammenfassungen in Lehrbüchern und durch Zugrundelegung der Originale bzw. französischer oder englischer Übersetzungen. Übersetzungen in die Landessprachen gab es zwar vereinzelt schon im 19. Jahrhundert, in großer Zahl werden die Werke europäischer und US-amerikanischer Philosophen jedoch erst im Verlaufe des 20. Jahrhunderts und insbesondere in den letzten Jahrzehnten übersetzt⁴⁴ Viele der bei uns als klassisch geltenden Schriften liegen inzwischen in mehrfachen Übersetzungen vor. Kants «Kritik der reinen Vernunft» erschien 1941 auf Urdu, auf Arabisch 1965, auf Persisch 1983, neue Übersetzungen folgten 1988 und 2013 ins Arabische und 2011 ins Persische.⁴⁵ Ein ähnliches Bild ergibt sich für Kants übrige Werke. Auch zahlreiche weitere, nicht zuletzt zeitgenössische westliche Philosophen wurden umfassend in nahöstliche Sprachen übersetzt, etwa Michel Foucault,⁴⁶ Jacques Derrida – auf Türkisch erschienen bereits fast alle seine Schriften –⁴⁷ oder Jürgen Habermas, dessen Hauptschriften auf Arabisch,

Mausūʿat al-Falāsifa al-ʿArab al-Muʿāṣirīn, 2 Bde., Kairo: Iṣḍārāt Multaqā l-Falāsifa al-ʿArab, 2016; El-Bizri, Nader (Hg.): *Practicing Philosophy in Lebanon: Authors, Texts, Trends, Traditions*, Beirut: Orient-Institut Beirut – Dar al-Farabi, 2017; u.a.

- 44 In Südasien allerdings sind Übersetzungen noch selten, da Englisch dort weiterhin die offizielle Verwaltungs- und Unterrichtssprache ist. Zu Übersetzungen ins Persische im 19. Jahrhundert siehe Seidel, Roman: "Early Translations of Modern European Philosophy. On the Significance of an under-researched Phenomenon for the Study of Modern Iranian Intellectual History", in: Ali Ansari (ed.): *Iran's Constitutional Revolution and Narratives of the Enlightenment*, London: Gingko Library, 2016, S. 207-229.
- 45 Frey, Michael / Aly, Aysun: "Kant auf Arabisch: Übersetzungsprobleme und deren Lösungen durch die Übersetzer der Schriften: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* und *Kritik der reinen Vernunft*", in: *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 64 (2010), S. 535-579 (es folgte 2013 eine Übersetzung von Ğānim Hanā: *Naqd al-ʿaql al-mahḍ*, Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya); Seidel, Roman: *Kant in Teheran – Anfänge, Ansätze und Kontexte der Kantrezeption in Iran*, Berlin/München/Boston: De Gruyter, 2014.
- 46 Foucault unterrichtete zwei Jahre, 1966 bis 1968, an der Universität Tunis und hinterließ dort bis heute wirksame Spuren (Boubaker-Triki, Rachida: "Notes sur Michel Foucault à l'université de Tunis", in: *Rue Descartes* 61 (Fn.1), S.111-113).
- 47 Zu seinen Übersetzern zählt die international bekannte Derrida-Spezialistin Zeynep Direk. Sie übertrug unter anderem *La Pharmacie de Platon* (Platon'un Eczanesi), *Les fins de l'homme* (İnsanın Sonları / Erekleri) und *Violence et Métaphysique* (Şiddet ve Metafizik) ins Türkische. Direk denkt auch seine praktische Philosophie, Europa und seine heutige Politik kritisierend im Sinne eines «neuen kosmopolitischen Universalismus» (S.146) weiter (Direk, Zeynep: "The European Ideal in the Face of the Muslim Other", in: Isyar, Bora (ed.): *Europe After Derrida*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013, S.134-48; in dem Aufsatz finden sich auch einige Hinweise auf die Derrida-Rezeption in der Türkei).

Persisch und Türkisch vorliegen.⁴⁸ Einige Schriften sind sogar mehrfach übersetzt worden, so beispielsweise Heideggers «Sein und Zeit»,⁴⁹ «Was ist das – die Philosophie?» und «Was ist Metaphysik?»,⁵⁰ und auf die erste türkische Übersetzung von Nietzsches «Also sprach Zarathustra» 1934 folgten zehn weitere, 2008 die bisher jüngste.⁵¹ Die Ursachen für diese exponentiell angewachsene Zahl von Übersetzungen sind vielfältig. Neben einem gestiegenen Interesse an westlicher Philosophie zählen dazu größere Absolventenzahlen sowie bessere Informationsmöglichkeiten, das Bedürfnis nach präziseren Begriffen und – im Maghreb – die Arabisierung der Philosophie, d.h. vor allem der Philosophieurse und -lehrbücher, die bis in die 1970er Jahre auf Französisch abgehalten bzw. verfasst worden waren.⁵² Ein weiterer wesentlicher Faktor ist die Förderung philosophischer Übersetzungen vor allem durch private bzw. zivilgesellschaftliche Initiativen.⁵³

Das rege Übersetzen geht insgesamt mit einer verstärkten Arbeit am Begriff, der Schaffung neuer Begriffe und dem Experimentieren mit Begriffen einher. Es führt zu einer nun auch begrifflich fassbaren, deutlichen Distanznahme zu der philosophischen Terminologie eines Aristote-

- 48 Zu seiner persischsprachigen Rezeption siehe Paya, Ali / Ghaneirad, Mohammad Amin: "Habermas and Iranian Intellectuals", in: *Iranian Studies* 40 (2007), S. 305-334. Habermas' Philosophie gewinnt in Iran mit Beginn des 21. Jahrhunderts deutlich an Gewicht; allein die Zahl der Zeitschriftenartikel über sie stieg von drei im Jahre 1994 auf 75 im Jahre 2002 (ebd., S. 310, 312).
- 49 Es wurde drei Mal ins Persische übersetzt: von Djamādi, Sīyāvash: *Hastī va zamān*, Teheran: Qoqnūs 1383 h.sh./2004; von Navālī, Mahmūd: *Wodjūd va zamān*, Tabriz: Dānes-hgāh-e Tabriz, 1391 h.sh./2012 und von Rashīdīyān, 'Abdolkarīm: *Hastī va zamān*, Teheran: Nashr-e ney, 1398 h.sh./2010. Auf Arabisch erschien es erst 2013: al-Maskīnī, Faṭḥī (Übersetzung, Einleitung und Glossare): *al-Kainūna waz-zamān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Djadīd al-Muttaḥida.
- 50 Beide Texte wurden seit dem Beginn der arabischen Heideggerübersetzung 1963 bis heute gleich fünf Mal ins Arabische übertragen. Es liegen auch zahlreiche andere von Heideggers Schriften und Heidegger-Studien auf Arabisch vor (Moser, Kata: "La Réception Arabe de Heidegger", in: *Bulletin Heideggérien* V (2015), S. 4-16). Zu weiteren ins Persische übertragenen Schriften Heideggers siehe 'Abdolkarīmī, Bizhan: *Hāidegger dar Irān*, Teheran, 1392 h.sh./2013-14].
- 51 Gülperi, Sert: "Ein Einblick in Nietzsches *Also sprach Zarathustra* Übersetzungen in der Türkei", in: *TRANS. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 17 (2008), http://www.inst.at/trans/17Nr/3-1/3-1_sert.htm (letzter Zugriff, 7.1.2015).
- 52 Ben Guiza, Tahar: "Pratiques de la Philosophie en Tunisie", in: Triki/Boubaker-Triki, *Philosopher en Tunisie* (Fn. 1), S. 33-41, hier: S. 37; Ders.: "Entretien avec Abdelwahab Bouhdiba: L'Arabisation de la Philosophie", in: ebd., S. 78-81.
- 53 Dazu zählen die philosophischen Fachzeitschriften (siehe Fn. 39) sowie Wissenschafts- und Kulturzeitschriften (beispielsweise *al-'Arab wal-Fikr al-'Ālamī*), einzelne Verlage (etwa Çizgi Kitabevi und seine Reihe *Osmanlı Felsefe Çalışmaları*) und Organisationen wie die Arab Organization for Translation, deren Übersetzungen vom Center for Arab Unity Studies (arab. *Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya*) herausgegeben werden.

les (gest. 322 v. Chr.), Avicenna (Ibn Sīnā, gest. 1037), Averroes (Ibn Rushd, gest. 1198) oder Mollā Sadrā (gest. 1640). Ein Bedeutungswandel ‚klassischer‘ Begriffe lässt sich bereits im 19. Jahrhundert erkennen,⁵⁴ um die Wende zum 20. Jahrhundert erreicht er dann aber ein Maß, das trotz bislang fehlender Begriffsgeschichten die Vermutung einer ‚nahöstlichen Sattelzeit‘ nahelegt – Sattelzeit verstanden im Sinne von Reinhart Koselleck als ein tiefgreifender Bedeutungswandel klassischer topoi, wodurch «alte Worte neue Sinngehalte gewonnen haben, die mit Annäherung an unsere Gegenwart keiner Übersetzung mehr bedürftig sind».⁵⁵ Auf Gegenwart und Zukunft bezogen bezeichnen beispielsweise *daula* nun *Staat* und nicht *Dynastie*, *‘ilm* (ohne weitere Attribute) primär *weltliche Wissenschaft*⁵⁶ und *hurr* jetzt *frei* im weiten, liberal geprägten und nicht im engen Sinne von «Freier», das heißt «kein Sklave».⁵⁷

In dieser ‚nahöstlichen Sattelzeit‘ bildeten sich verschiedene Haltungen gegenüber der westlichen modernen Philosophie und Wissenschaft und der eigenen Geistesgeschichte heraus. Unserem jetzigen Kenntnisstand zufolge lassen sich seit dem 19. Jahrhundert drei Grundhaltungen unterscheiden, die sich inzwischen weiter ausdifferenziert haben. Ihre Anliegen sind dabei zunehmend kritisch *nichtdoktrinär* und seltener *dok-*

54 Ein zaghafter Wandel zeigt sich auch in staatlichen Dokumenten: Reinkowski, Maurus: *Die Dinge der Ordnung – Eine vergleichende Untersuchung über die osmanische Reformpolitik im 19. Jahrhundert*, München: Oldenbourg, 2005, S. 233-263.

55 Koselleck, Reinhart: „Einleitung“, in: Brunner, Otto / Conze, Werner / Koselleck, Reinhart (Hg.): *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd.1, Stuttgart: Klett, 1972, S. XIII-XXVII, hier S. XV. Die Zeit zwischen 1860 und 1940 gilt in der Forschung für ganz Asien als eine ‚Sattelzeit‘; für die arabische Sprache wird diese mit den 1880er Jahren angesetzt, siehe Schulz-Vorberg, Hagen: „Introduction: Global Conceptual History: Promises and Pitfalls of a New Research Agenda“, in: Ders. (ed.): *A Global Conceptual History of Asia, 1860–1940*, London: Pickering & Chatto, 2014, S.1-24, hier S. 5.

56 Siehe Enur Imeri „Baha Tevfiks Vision einer religionsfreien Gesellschaft“, S. 269.

57 *Ḥurriyya* (Freiheit) ist einer der wenigen arabischen Begriffe, dessen Geschichte untersucht wurde. Die von Franz Rosenthal (*The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*, Leiden: Brill, 1960) aufgestellte und oft wiederholte These einer völligen Absenz des liberalen Freiheitsbegriffs hat Abdallah Laroui in seinen Studien *Islam et modernité* (Paris: La Découverte, 1986) und *Mafhūm al-ḥurriyya* (Der Begriff der Freiheit), (Casablanca: al-Markaz ath-Thaqāfi al-‘Arabi, 1981) relativieren können. Er unterscheidet dabei Erfahrung von Idee und weist nach, dass, nicht zuletzt aufgrund der geringen Reichweite des vormodernen Staates, Nomaden, Stämme und Sufis durchaus Freiheitserfahrungen kannten, auch wenn sie keinen einheitlichen Begriff dafür schufen (*Islam et modernité*, S. 54-63; *Mafhūm al-ḥurriyya*, S.13-32). Zu Laroui siehe Riecken, Nils: *Abdallah Laroui and the Location of History. An Intellectual Biography*, unveröff. Diss. phil., Freie Universität Berlin, 2013 (zu erscheinen in London [u.a.]: Routledge, voraussichtlich 2017); siehe auch Fn. 71.

trinär, im Sinne der Behauptung und Konzeptualisierung von Lehrsätzen und Theorien.⁵⁸

Die erste Grundhaltung kommt in einer Abschottung oder Abgrenzung von der modernen westlichen Philosophie und Wissenschaft zum Ausdruck und perpetuiert oder generiert Doktrinen. Sie dominierte im 19. und frühen 20. Jahrhundert die Kreise der Religionsgelehrten aller Konfessionen. Diese tradierten allerdings auch vormoderne Philosophien der eigenen Traditionen in nur sehr geringem Umfang.⁵⁹ Seit der zweiten Hälfte und insbesondere seit dem letzten Drittel des 20. Jahrhunderts treten zwei davon verschiedene Arten von Abschottung hinzu. Sie gründen nicht mehr in einem unbesesehenen und völligen Sich-Verschließen, sondern in einer reflektierten und mit rationalen Argumenten untermauerten Abgrenzung. Eine Art dieser Abgrenzung ist die modernekritische *philosophia perennis*, eine überzeitliche, religionsumspannende Weisheitslehre, die der iranische Philosoph Seyyed Hossein Nasr (geb. 1933) an Lehren muslimischer Denker wie Ibn Sīnā, Ibn ‘Arabī, as-Suhrawardī und Mollā Sadrā anbindet.⁶⁰ Die zweite Art der reflektierten Abgrenzung geht

58 Diese begriffliche Unterscheidung zwischen *doktrinärer* und *nichtdoktrinärer* Philosophie, die beide von einem kritischen Impetus getragen sein können, übernehme ich von Michael Hampe (*Die Lehren der Philosophie – Eine Kritik*, Berlin: Suhrkamp 2014). Er erachtet sie als ein Kennzeichen der gesamten «abendländischen Philosophie» und setzt den Beginn der nichtdoktrinären Philosophie bei Sokrates an (S.13, 30, 43, 46-49). Diese kann allerdings schwerlich als alleiniges Proprium des ‚Abendlandes‘ gelten, was Hampe zwar nicht behauptet, aber suggeriert (S. 64-65). Vielmehr hat das nichtdoktrinäre Philosophieren mit Blick auf die MENA-Region bereits in der Vormoderne Pendant, beispielsweise in Gestalt der Ethik und Religionskritik eines Abū Bakr ar-Rāzī (gest. 925; siehe dazu den Beitrag von Hans Daiber in: Rudolph, *Philosophie* (Fn. 23), S. 274-281) oder Ibn ar-Rāwandī (9. Jh.) (Stroumsa, Sarah: *Freethinkers in Medieval Islam, Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and their Impact on Islamic Thought*, Leiden: Brill, 1999). Die von Hampe für die europäische Tradition konstatierte Pendelbewegung von Behaupten, Infragestellen und Prüfen von Behauptungen (S. 50) ist ebenfalls zu beobachten – so beispielsweise mit Averroes’ aristotelisch geprägter Kritik an Ibn Sīnā oder Suhrawardīs (gest. 1191) gegen ihrer beider Rationalismus gerichtete Illuminationsphilosophie und die sich wiederum von dieser absetzende Ontologie des Mollā Sadrā (Rudolph, *Islamische Philosophie* (Fn. 26), S. 75). In der nahöstlichen Moderne wird die *nichtdoktrinäre* Philosophie zwar fraglos stark von westeuropäischen und US-amerikanischen Philosophen inspiriert, ein entscheidender Impuls der «destruktiven Prüfung von Doktrinen» (Hampe, *Die Lehren*, S. 64) rührt aber aus der eigenen Erfahrung.

59 Siehe oben, Fn. 41, Heyworth-Dunne, *An Introduction* (Fn. 35).

60 Nasr, Seyyed Hossein: *Knowledge and the Sacred*, New York: Crossroad, 1981. Nasr sucht mit seiner Philosophie Umweltzerstörung Einhalt zu gebieten und Nachhaltigkeit zu lehren (Beringer, Almut: “Reclaiming a Sacred Cosmology: Seyyed Hossein Nasr, the Perennial Philosophy, and Sustainability Education”, in: *Canadian Journal of Environmental Education* 11 (2006), S. 26-42; Vimercati Sanseverino, Ruggero: “Seyyed Hossein Nasr”, in: Kugelgen/Rudolph, *Philosophie* (Fn. 41)). Für eine kritische Würdi-

in eine ganz andere Richtung. Sie ist kulturelrelativistisch begründet und postuliert eine spezifisch islamische, iranische oder arabische Philosophie. Diese Position vertreten in Iran einige Heideggerianer, wie Ahmad-e Fardīd (gest. 1994) und Rezā-ye Dāvarī Ardakānī (geb. 1933)⁶¹ sowie die Protagonisten einer an Mollā Sadrā (gest. 1640) anknüpfenden Seinslehre Mohammad-e Husain-e Tabātabā'ī (gest. 1981) und Morteżā-ye Motahharī (gest. 1979), die darüber hinaus für ihre grundlegende Kritik der gesamten westlichen Philosophie bekannt wurden.⁶² In der arabischen Welt hat sich mit dieser Kritik der marokkanische Philosoph Ṭāhā 'Abdarrahmān (geb. 1944) einen Namen gemacht. In seinem Buch «Das arabische Recht auf philosophische Differenz» spricht er in einer unverblümt judenfeindlichen Manier von einer «Judaisierung» (*tahwīd*) der deutschen Philosophie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und der anschließenden «Judaisierung» der «internationalen Philosophie» und ihrer politischen Instrumentalisierung und ruft zum Dschihad gegen Juden und Zionisten auf.⁶³

Die zweite Grundhaltung äußert sich in der Adaption moderner westlicher philosophischer Positionen ohne oder mit nur loser Rückbindung an ‚authentische‘, ‚eigene‘ Traditionen. Im vorliegenden Band kommt diese Grundhaltung in den Texten von Ākhūndzāde und Baha Tevfik zum Ausdruck. Bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts ist diese Haltung durch einen starken Eklektizismus und häufig auch ungenaue Kenntnisse sowohl der modernen Philosophie wie auch der vormodernen eigenen Philosophietraditionen gekennzeichnet. In den folgenden Jahrzehnten jedoch, und nicht zuletzt aufgrund der Etablierung philosophi-

gung siehe Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West – The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse: Syracuse University Press, 1996, S.120-130.

- 61 Boroujerdi: *Iranian Intellectuals*, S. 63-65, 161, 164-165; Mirsepassi, *Political Islam* (Fn. 4), S. 85-86, 116-128. Mirsepassi sieht die Vorliebe einiger einflussreicher iranischer Intellektueller für Martin Heideggers und auch Ernst Jüngers Authentizitätsbestrebungen und ihrer Revolte gegen den Universalismus der Moderne insbesondere in strukturellen Ähnlichkeiten zwischen dem Deutschland der 1920er Jahre und dem Iran der 1960er und 1970er Jahre begründet (*Intellectual Discourse and the Politics of Modernization – Negotiating Modernity in Iran*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, S.129-158).
- 62 Gösen, Urs: *Kritik der westlichen Philosophie in Iran – Zum geisteswissenschaftlichen Selbstverständnis von Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī und Murtaẓa Muṭaḥhari*, Berlin/München/Boston: DeGruyter, 2014.
- 63 'Abdarrahmān, Ṭāhā: *al-Ḥaqq al-'arabī fī l-ikhtilāf al-falsafī*, Casablanca: al-Markaz ath-Thaqāfī al-'Arabī, 2002, S.178-185. Heidegger nimmt er bezeichnenderweise explizit von dem Vorwurf aus und bescheinigt ihm, mit seiner Ontologie das «philosophische jüdische Projekt» zerstört haben zu wollen (ebd., S. 64).

scher Lehrstühle, wurden westliche philosophische Positionen systematischer und zugleich kritischer adaptiert, etwa die Existenzphilosophie Heideggers durch den ägyptischen Philosophen ‘Abdarrahmān Badawī (gest. 2002).⁶⁴ Besonders ausgeprägt ist seit den 1970er Jahren das kritische Hinterfragen von Ideologien und Doktrinen.⁶⁵ Zu den Protagonisten dieser Kritik zählen im arabischsprachigen Raum die Philosophen Sadik Jalal al-Azm (gest. 2016) aus Syrien,⁶⁶ Fouad Zakariyya (gest. 2010) aus Ägypten⁶⁷ und Nāṣif Naṣṣār (geb. 1940) aus dem Libanon – ein entschiedener und expliziter Kontrahent von Ṭāhā ‘Abdarrahmān.⁶⁸ Daneben gewinnen Richtungen an Kontur und Gewicht, welche universelle, die Menschheit verbindende Werte und Normen, Seins- und Erkenntnisbestimmungen ermitteln wollen und dabei entweder den kleinsten gemeinsamen philosophischen Nenner von Kulturen suchen – häufig «interkultureller» Ansatz genannt – oder kulturkritisch nach neuen universalisierbaren Konzepten streben, was tendenziell eher unter «Transkulturalität» figuriert.⁶⁹ Die aus Algerien bzw. Marokko stammenden Professoren Mo-

64 Badawī, ‘Abdarrahmān: *az-Zamān al-wudjūdī*, Kairo: Maktabat an-Nahḍa al-Miṣriyya, 1945 (Nachdruck Beirut: Dār ath-Thaqāfa 1973). Seine Philosophie ist bislang nur rudimentär erforscht; Di-Capua, *Arab Existentialism* (Fn. 30), S. 1065-1069. Sevinç Yasargil (Basel/Bern) arbeitet derzeit an einer Dissertation zu Badawī.

65 Kassab, Elizabeth Suzanne: *Contemporary Arab Thought. Cultural Critique in Comparative Perspective*, New York: Columbia University Press, 2010.

66 Al-Azm, Sadik J.: *Critique of Religious Thought*, ins Englische übersetzt von George Stergios / Mansour Ajami, Berlin: Gerlach Press, 2015. Zu al-‘Azm und weiteren Schriften von ihm siehe Nakhlé, Jean-Pierre: *Le Criticisme dans la pensée arabe: Essai sur le rationalisme dans l'oeuvre de Sadiq Jalal al-Azm*, Paris: L’Harmattan 2015.

67 Fu‘ād Zakariyyā: *at-Taḥkīm al-‘ilmī* [Das wissenschaftliche Denken], Kuwait: al-Madjlis al-Waṭanī lith-Thaqāfa wal-Funūn wal-Ādāb, 1978; Zakariya, Fuad: “Die Prinzipien der Menschenrechte in der zeitgenössischen islamischen Welt”, übers. von Julia Förster, in: *Concordia*, Gastherausgeber: Sarhan Dhouib 59 (2011), S. 71-82. Zu Zakariyyas Einsatz für eine Säkularisierung siehe Flores, Alexander: *Säkularismus und Islam in Ägypten. Die Debatte der 80er Jahre*, Berlin: LIT, 2012.

68 Naṣṣār, Nāṣif: *Ṭarīq al-istiqlāl al-falsafī – Sabīl al-fikr al-‘arabī ilā l-ḥurriyya wal-ibdā’*, Beirut: Dār at-Tali’a, 1975, mit neuem Vorwort 2009; Ders.: *Manṭiq as-sulṭa*, Beirut: Dār amwādj, 1995. Im Westen wurde er bisher kaum rezipiert; ich beziehe mich auf die bereits weit fortgeschrittene Dissertation von Michael Frey, Naṣṣārs Kritik an Ṭ. ‘Abdarrahmān findet sich in: Naṣṣār, Nāṣif: *al-Ishārāt wal-masālik – Min iwān Ibn Rushd ilā riḥāb al-‘almāniyya*, Beirut: Dār at-Tali’a, 2011, S. 127-146.

69 Zu diesen beiden Konzepten, die allerdings keineswegs einheitlich als interkulturell bzw. transkulturell bezeichnet werden, siehe Dhouib, Sarhan: “Unrechtserfahrungen und die kritische Funktion der Menschenrechte” in: Ders. (Hg.): *Demokratie, Pluralismus und Menschenrechte – Transkulturelle Perspektiven*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2014, S. 177-190, hier S. 187-189; Ders.: “Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte”, in: Sandkühler, Hans Jörg (Hg.): *Recht und Kultur – Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*, Frankfurt a.M. [u.a.]: Peter Lang, 2011, S. 153-176; Mall, Ram Adhar: *Intercultural Philosophy*, Lan-

ammed Arkoun (gest. 2010)⁷⁰ und Abdallah Laroui (geb. 1933)⁷¹ können als Pioniere der in diesem Sinne transkulturell orientierten Philosophie gelten. Neuen Impetus gewonnen hat sie durch den aus Tunesien stammenden Inhaber des UNESCO-Lehrstuhls für Philosophie Fathi Triki (geb. 1947).⁷²

Kennzeichnend für die dritte Grundhaltung ist eine Rezeption moderner westlicher philosophischer Positionen verbunden mit einer starken Rückbindung an ‚authentische‘, ‚eigene‘ Traditionen. Sie kann, wenn ihre jeweiligen Fundamente als unvereinbar angesehen werden, als eine Gratwanderung verstanden werden, die bald der einen, bald der anderen Seite zuneigt und philosophisch unhaltbare Harmonisierungen vornimmt. Im sogenannt postkolonialen Diskurs wird sie hingegen als ein Denken jenseits von Dichotomien begriffen.⁷³ Paradigmatisch für diese Grundhaltung ist die Behauptung, der Islam sei eine »Vernunftreligion«. Diese Behauptung wird im vorliegenden Band für die »nahöstliche Sattelzeit« an dem osmanisch-türkischen Autor Ahmed Midhat Efendi (gest. 1912) exemplifiziert. Sie zählt zu den wohl erfolgreichsten Konzepten des soge-

ham [u.a.]: Rowman & Littlefield, 2000; Shusterman, Richard: "Internationalism in Philosophy: Models, Motives and Problems", in: *Metaphilosophy* 28,4 (Okt. 1997), S. 289-301; Schelkshorn, Hans / Ben Abdeljelil, Jameleddine (Hg.): *Die Moderne im interkulturellen Diskurs*, Weilerswist: Velbrück Verlag, 2012.

70 Eine transkulturelle Ausrichtung zeigt sich unter anderem in Arkouns Reflexionen über die Philosophie des Mittelmeerraums, den Humanismus und eine neue Rationalität – siehe Arkoun, Mohammed: "Westliche Vernunft kontra 'islamische' Vernunft? Versuch einer kritischen Annäherung", in: Lüders, Michael (Hg.): *Der Islam im Aufbruch? Perspektiven der arabischen Welt*, München/Zürich: Piper, 1992, S. 261-274; Ders.: *Min Faiṣal at-tafrīqa ilā Faṣl al-maqāl: Aīna huwa al-fikr al-islāmī al-mu'āṣir*, übersetzt und kommentiert von Ḥāshim Ṣāliḥ, London/Beirut: as-Ṣāqī, 1993. Weiterführend zu Arkoun siehe Turki, Einführung, S. 212-216; Günther, Ursula: *Mohammed Arkoun – Ein moderner Kritiker der islamischen Vernunft*, Würzburg: Ergon, 2004.

71 Aus einer dialektischen Verhältnisbestimmung von »lokal« und »global« entwickelt Laroui neue Horizonte für ein universalistisches Denken (Riecken, Nils: "History, Time, and Temporality in a Global Frame: Abdallah Laroui's Historical Epistemology of History", in: *History and Theory* 54 (2015), S. 5-26). Ebenso zielt Laroui mit seinem »objektiven Marxismus« (Laroui, Abdallah: *L'idéologie arabe contemporaine*, Paris: François Maspero, 1967), auf die Bildung eines universalistischen begrifflichen Rahmens, der die bisherigen Referenzrahmen übersteigt (Riecken, Nils: "Abdallah Laroui", in: Kügelgen/Rudolph (Hg.): *Philosophie*, Bd. 4), siehe auch oben, Fn. 57.

72 Triki, Fathi: *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens*, aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2011. Besonders fruchtbar aufgegriffen werden seine Ansätze in der Menschenrechtsrechtsphilosophie, etwa von Sarhan Dhoubi: *Unrechtserfahrungen* (Fn. 69) und *Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte* (Fn. 69).

73 Poya, Abbas: *Denken jenseits von Dichotomien – Iranisch-religiöse Diskurse im postkolonialen Kontext*, Bielefeld: transcript, 2014.

nannten Reformislam, dessen Protagonisten sie in einen doktrinären theologischen Rahmen einbetteten.

Im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts erfuhr die Behauptung, der Islam sei eine Vernunftreligion, eine erkenntniskritische Vertiefung durch Mohammed al-Jabris (gest. 2010) breit rezipierte vierbändige «Kritik der arabischen Vernunft». Al-Jabri entledigt sich des theologischen Rahmens und sucht nach einer philosophischen Verankerung des auf die Vernunft verweisenden Charakters des Islam, nicht zuletzt im rationalen Impetus des Averroes (Ibn Rushd, gest. 1198) und dessen Unterscheidung von philosophisch-wissenschaftlicher und bildhafter, mit rhetorischen Mitteln bewiesener Erkenntnis.⁷⁴ Wie kaum ein anderer arabischer Philosoph des 20. Jahrhunderts hat er mit seinen Ideen weit über den akademischen Rahmen und bis nach Indonesien positiven Widerhall gefunden, aber auch schärfste Kritik ausgelöst.⁷⁵ In Iran kritisiert ‘Abdolkarīm Sorūsh (geb. 1945) den apodiktischen Wahrheitsanspruch theologischer Doktrinen als fehlbares menschliches Wissen. Er setzt eine von dem Sufidichter Djalāloddīn Rūmī (gest. 1273) inspirierte Religiosität dagegen, wobei er Religion und religiöses Wissen mit Hilfe von Karl Poppers Erkenntnis- und Wissenschaftskritik zu verstehen sucht. Ausgehend von Poppers Konzept einer offenen Gesellschaft hat er das Konzept einer «religiös-demokratischen Regierungsform» entwickelt.⁷⁶ In seinem reformerischen,

74 Auf Deutsch sind al-Jabris Vorüberlegungen zu diesem, esoterisches, fundamentalistisches und instrumentelles Denken der islamischen Geistesgeschichte erkenntniskritisch beleuchtenden Werk erschienen. Al-Jabris Konzept von der Vernünftigkeit der islamischen Religion tritt darin allerdings noch nicht deutlich zutage: *Kritik der arabischen Vernunft – Einführung*, übersetzt v. Vincent von Wroblewsky / Sarah Dornhof, mit einem Vorwort von Reginald Grüenberg / Sonja Hegasy und einer Einleitung von Ahmed Mahfoud / Marc Geoffroy, Berlin: Perlen, 2009. Die gesamten vier Bände sind bisher nur ins Türkische übersetzt worden. Auf Englisch erschien der erste Band: *The Formation of Arab Reason*, London/New York: I.B. Tauris, 2011. Eine umfassende Studie bietet Abdelkader Al Ghouz: *Vernunft und Kanon in der zeitgenössischen arabisch-islamischen Philosophie – Zu Muḥammad ‘Ābed al-Ġābirīs (1936–2010) rationalistischer Lesart des Kulturerbes in seinem Werk “Kritik der arabischen Vernunft”*, Würzburg 2015.

75 Vgl. z.B. Filali-Ansary, Abdou: *Réformer l’islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris: La Découverte, 2003 und das fünfteilige Werk *Naqd al-‘aql al-‘arabi* (Kritik der Kritik der arabischen Vernunft) von Djurdj aṭ-Ṭarābishi (Georges Tarabichi), Beirut [u.a.]: Dār as-Sāqī, 1996–2010.

76 Hajatpour, Reza: *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus – Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jahrhundert*, Wiesbaden: Reichert, 2002, S. 320–339; Vahdat, Farzin: *God and Juggernaut – Iran’s Intellectual Encounter with Modernity*, Syracuse: Syracuse University Press, 2002, S.198–211; Paya, Ali / Ghaneirad, Mohammad Amin: “The Philosopher and the Revolutionary State: How Karl Popper’s Ideas Shaped the Views of Iranian Intellectuals”, in: *International Studies in the Philosophy of Science* 20 (2006), S.185–213.

Ost und West verbindenden Ansinnen ist Sorūsh wie zahlreiche zeitgenössische Philosophen des Nahen und Mittleren Ostens von Muhammad Iqbal inspiriert. Insgesamt ist der philosophische Austausch innerhalb dieser Regionen groß und kennzeichnet neben dem kritischen Bezug auf westliches Denken die *Philosophie in der nahöstlichen Moderne*.

Die neue Buchreihe will der Präsenz und dem Geltungsanspruch der modernen nahöstlichen Philosophie Rechnung tragen. Sie wendet sich an ein über die Fachgrenzen hinausgehendes Publikum und ist daher um gute Lesbarkeit und leichtere Fußnotenfracht bemüht.

Konflikt, Harmonie oder Autonomie?

Das Verhältnis von Wissenschaft, Philosophie und Religion

Anke von Kügelgen

Im Andenken an meinen Vater Klaus Kropfner und sein philosophisches Ohr.

Er starb am 29. Juni 2016.

Sind technisches Wissen und naturwissenschaftliche Erkenntnis mit Philosophie, Geistes- und Sozialwissenschaften verknüpft oder sollten sie es zum Wohle der Menschheit sein? Haben Religion und Theologie dabei etwas mitzureden oder gehören sie gar an die Stelle eines oder mehrerer dieser Wissensgebiete? Spätestens seit den 1960er Jahren sind diese Fragen wieder hochaktuell und führen in lokalen und internationalen Kontexten zu Grundsatzdiskussionen und heftigen Disputen.¹ Während sie einige Jahrzehnte aber vorwiegend in Fachkreisen thematisiert wurden, sind sie seit 9/11 Thema öffentlicher Stellungnahmen und Debatten. So erinnerte jüngst der Volkswirtschaftler Mathias Binswanger an die bisweilen vergessene Glaubenskomponente der Wissenschaft und exemplifizierte sie an dem in der Ökonomie gelehrtens «Wissen» von der Neutralität des Geldes, das sich *de facto* aber als ein «Glaube» erwiesen habe und in zahllosen empirischen Studien bald eher bestätigt und bald eher widerlegt werde.² Der Philosoph Michael Hampe plädiert nicht zuletzt angesichts der modernen Totalitarismen, die technisches und naturwissenschaftliches Wissen von freier Forschung, Argument und Kritik abkoppeln, für die «Untrennbarkeit von Natur- und Geisteswissenschaften» und kritisiert den von Horkheimer und Adorno «gegen <die moderne Vernunft> erhobenen Generalverdacht, sie sei vor allem ein Herrschafts- und die Individuen zerstörendes Instrument».³ Der Sozialphilosoph Jürgen Habermas setzt sich seit Anfang des Jahrtausends für ein konstruktives Miteinander von Glauben und Wissen ein und erhofft von den Religionen Impulse, die «der schleichenden Entropie der knappen Ressource Sinn» und einem «säkularistisch verhärteten» und «exklusiven Selbstverständ-

1 Russel, Robert John / Wegter-McNelly, Kirk: "Science and Religion", in: Wentzel Vrede van Huyssteen, J. (Ed. in Chief): *Encyclopedia of Science and Religion*, Bd. 2, New York: Macmillan Reference USA, S. 746-748.

2 Binswanger, Mathias: "Was die Wissenschaft zu wissen glaubt", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 15.09.2016, S. 41.

3 Hampe, Michael: "Die Untrennbarkeit von Natur- und Geisteswissenschaften – Gemeinsam für eine Kultur der Aufklärung", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 30.09.2016, S.12.

nis der Moderne» entgegenwirken.⁴ Er möchte die Gläubigen von der bisher an sie gestellten Forderung entlasten, ihre Anliegen in einer allgemein zugänglichen Sprache zum Ausdruck zu bringen, und will die nichtgläubigen Bürger für diese Übersetzungsleistung mit in die Pflicht nehmen. Paolo Flores d'Arcais, ebenfalls Philosoph, betrachtet diesen Vorstoß als eine «Quadratur des Kreises», denn in der auch von Habermas befürworteten liberalen Demokratie müssten alle Bürger auf ihre ureigenen Wertsetzungen verzichten, schließe doch der öffentliche Gebrauch der Vernunft «das ‹Gott will es› genauso aus wie jede andere ideologische – agnostische, heidnische, atheistische – Prämisse».⁵

Dergleichen Dispute und Überlegungen fanden und finden sich auch unter nahöstlichen, muslimischen wie nicht-muslimischen Intellektuellen, wie dieser Beitrag zeigen wird.⁶ Sie sind Teil einer ‚west-östlichen‘ Verflechtungsgeschichte, in der die Kompetenzbereiche von Religion, Philosophie, Natur-, Geistes- und Sozialwissenschaften schon einmal, wenn auch unter anderen Rahmenbedingungen, grundlegend neu verhandelt worden waren. Damals waren die Beziehungen zutiefst asymmetrisch, stand doch ein Großteil des Nahen Ostens unter direkter Kolonialherrschaft, während Iran und das verbleibende Osmanische Reich vertraglich in starke Abhängigkeit von Europa geraten waren. Die Erkenntnisfortschritte, die sich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in einer bis dahin ungekannten Schnelligkeit Bahn brachen, fassten aber vielerorts Fuß, nicht zuletzt in den direkt oder indirekt von den europäischen Imperialmächten abhängigen Gebieten. Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Forschung wurden in technischen Produkten fassbar und praktisch nutzbar gemacht, in Gestalt etwa von Telegrafen, elektrischem Licht oder des sich ausweitenden Eisenbahnnetzes. Die Wissenschaften lösten sich von metaphysischen Vorgaben, erschlossen neue Bereiche und verselbständigten sich, wie etwa Soziologie, Psychologie und Genetik. Mit Darwins Forschungen und Thesen gewann die umstrittene Idee der Evolution

4 Habermas, Jürgen: „Glauben und Wissen – Dankesrede“, in: *Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt a.M.: Börsenverein des Deutschen Buchhandels, 2001, S. 9–15, hier S. 15; Habermas, Jürgen: „Religion in der Öffentlichkeit – Kognitive Voraussetzungen für den ‹öffentlichen Vernunftgebrauch› religiöser und säkularer Bürger“, in: Ders.: *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2005, S.145.

5 d'Arcais, Flores: „Elf Thesen zu Habermas – Die Weltreligionen sind mächtig genug, deshalb ist es ein Fehler, wenn Philosophen sie als Sinn-Ressource der Demokratie feiern“, in: *Die Zeit* 48 (22.11.2007), S. 53.

6 Die grammatikalischen Genera werden, solange nicht eindeutig ein Geschlecht bezeichnet wird, geschlechtsneutral verwendet.

weiter an Plausibilität. Die Stellung des Menschen im Kosmos und seine Möglichkeiten wurden so fühl- und sichtbar neu definiert. Mit dem heliozentrischen Weltbild war die Menschheit zwar bereits seit Kopernikus aus dem Zentrum des Kosmos gerückt worden – verbreitet und akzeptiert wurde diese Erkenntnis jedoch nur langsam und bekanntermaßen gegen den Widerstand der christlichen Kirchen bzw. sunnitischen und schiitischer Religionsgelehrter. Mit der evolutionistischen Biologie wurde nun die Einzigartigkeit, welche die Bibel, der Koran und lange Zeit auch Medizin, Physiologie, Anthropologie und Philosophie dem Menschen verbrieft hatten, in Frage gestellt. Übersinnliches wie Wunder, himmlische Wesen und die Wirksamkeit von Gebeten verlor durch naturwissenschaftliche Erklärungen in den Augen der Menschen zunehmend seine geheimen Kräfte. Ebenso büßten metaphysische Spekulationen über die Ewigkeit der Welt oder das verborgene Wesen einer Sache an Erklärungs- und Anziehungskraft ein. Die Vorstellung, der Mensch könne die absolute Wahrheit wissenschaftlich eruieren, geriet ins Wanken; stattdessen rückten Hypothesen und nicht restlos beweisbare Annahmen in den Blickpunkt der wissenschaftsphilosophischen Reflexion. Die Überzeugung, durch die Religion Gewissheit von der Wahrheit zu erlangen, wurde ebenfalls erschüttert. Historische Studien und Textkritik entblätterten die religiösen Gründerfiguren Christus und Mohammed ihrer Legenden und machten sie antastbar. Die Unfehlbarkeit des Papstes und die der schiitischen Imame wurde in Frage gestellt und die hochrangigen christlichen und sunnitischen Geistlichen mussten ihren Autoritätsanspruch verteidigen. Die Religionshüter sahen ihre Glaubwürdigkeit und ihr Ansehen nun in grundlegender Weise herausgefordert.

Die mit wissenschaftlichen Mitteln erreichte Beherrschung der Natur und die materiellen wie geistigen Horizonterweiterungen, die mit der zunehmenden Loslösung der Wissenschaften von der Philosophie und der Religion einhergingen, führten allerorts zur Neubestimmung dieser drei Wissens- und Glaubensfelder und ihres Verhältnisses zueinander. Ein konstitutives Element bei dieser Neubestimmung war die Religionskritik, die bald partiell, etwa gegen religiöse Sachwalter und bestimmte Kulte, bald prinzipiell gegen Religionsstifter und Heilige Schriften gerichtet war.

Im Verlaufe der zweiten Hälfte des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts kristallisierten sich unter nahöstlichen Intellektuellen verschiedene Verhältnisbestimmungen von Wissenschaft und Religion heraus.

Idealtypisch fasse ich sie als drei Grundthesen: die Konfliktthese, die Harmoniethese und die Autonomiethese. Die Konfliktthese besagt, dass Wissenschaft und Religion in einem unlösbaren Konflikt zueinander stehen, in dem eine Seite von der anderen entwertet wird. Die Harmoniethese richtet sich in erster Linie gegen die Konfliktthese und besagt, dass Wissenschaft und Religion miteinander übereinstimmen. Sie setzt die Autonomiethese in dem Sinne voraus, dass auch sie zwischen Wissenschaft und Religion unterscheidet. Die Autonomiethese postuliert aber im Gegensatz zur Harmoniethese eine völlige Andersartigkeit und Unabhängigkeit beider Bereiche. Diese idealtypisch gefassten Thesen über das Verhältnis von Wissenschaft und Religion waren in der europäischen und nahöstlichen Geschichte durchaus bereits durchdacht worden, aber sie konnten im 19. Jahrhundert neu fundiert werden. Dabei wurde und wird «Wissenschaft» von wenigen Ausnahmen abgesehen nicht auf die Naturwissenschaften beschränkt, sondern schließt die Geistes- und Sozialwissenschaften sowie philosophische Welterklärungen und Ethik ein. Es ging und geht bei der Verhältnisbestimmung sowohl um theoretische Fragen als auch um die praktischen Auswirkungen dieser Stellungnahmen mit Blick auf die zahlreichen gesellschaftlichen Bereiche, in denen Religion Geltung zugesprochen wurde und wird.⁷

Ziel dieses Beitrags ist es zum einen, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter nahöstlichen Intellektuellen ausgetragenen Debatten um die zeitgenössische und zukünftige Rolle von Religion, Philosophie und Wissenschaft am Beispiel der Religionskritik als Teil einer Verflechtungsgeschichte migrierender Ideen in Wert zu setzen. Die Neubestimmung des Verhältnisses von Wissenschaft, Philosophie und Religion beschäftigte Intellektuelle in Alexandria, Beirut, Istanbul, Kairo, Teheran und Tiflis ebenso wie in Paris, London, Delhi, New York, Tokio und anderen Metropolen. Sie befassten sich mit der gleichen Problematik und fühlten sich dem Fortschritt verpflichtet. So soll auch deutlich gemacht werden, dass die nahöstlichen Intellektuellen zur Avantgarde ihrer Epoche gehörten. Zum anderen will dieser Beitrag aufzeigen, dass die drei von ihnen diskutierten Grundthesen – die Konfliktthese, die Harmonie-

7 Einen Einblick in die Grundtendenzen der Neubestimmung von Religion unter muslimischen Reformern seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bieten die von Katajun Amirpur und Ludwig Ammann herausgegebenen Kurzporträts (*Der Islam am Wendepunkt*, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006) und die Studie von Abdulkader Tayob (*Religion in Modern Islamic Discourse*, London: Hurst & Company, 2009).