

# Tendenzen der Westwahrnehmung bei iranischen Intellektuellen

Autor(en): **Gösken, Urs**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen  
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société  
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **62 (2008)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147776>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# TENDENZEN DER WESTWAHRNEHMUNG BEI IRANISCHEN INTELLEKTUELLEN

Urs Gösken, Zürich

## *Abstract*

The historic situation of the challenge posed to Muslims by Western power and culture was more or less the same for Iran as for many Muslim territories outside it. All the more striking is it to find that important trends among Iranian intellectuals to perceive Western culture differ markedly from important trends to view the West outside Iran. Significant tendencies to perceive the West among Iranian intellectuals appear grounded in philosophy, while the perception of the West among large strands of the so-called salafiyyah movement seems to be based on theology. This may come as a surprise at first sight since the most systematic effort in Iran to question the epistemological foundations of Western civilization was undertaken by religious scholars on the basis of Mulla Sadra's philosophy of the primacy of Being, rejecting many fundamentals of Western intellectual history as idealistic. This is why they see in their own intellectual tradition, culminating in Mulla Sadra's philosophy, a superior intellectual alternative to Western teachings. This critique of the West by religious scholars influenced the perception of the West among the intellectual community in Iran at large. It may help explain the remarkable impact of Heidegger's philosophy and his critique of modern civilization on the critique of Western civilization by many important Iranian intellectuals.

Die historische Situation, in deren Zusammenhang sich die Muslime durch nicht-islamische, abendländische Macht und Kultur in ihren eigenen Gebieten herausgefordert sahen und die ihnen die Auseinandersetzung mit dem Westen im praktischen und theoretischen Bereich unabdingbar erscheinen liess, war im Iran mehr oder weniger dieselbe wie in vielen anderen betroffenen islamischen Gebieten auch. Um so mehr fällt auf, dass viele der bedeutenden Richtungen der Auseinandersetzung mit dem Westen im Iran Grundzüge aufweisen, die sich von denen vieler bedeutender Tendenzen der Auseinandersetzung mit dem Westen in vielen islamischen Gebieten ausserhalb des Iran erheblich unterscheiden.

So stellen etwa die Denker einiger der bedeutendsten Strömungen der sogenannten Salafiyyah<sup>1</sup> oder islamischen Reformbewegung im Umkreis und in der Nachfolge von Afghânî<sup>2</sup> und 'Abduh<sup>3</sup> die Kriterien des Westens für seinen

1 Über Geschichte des Ausdrucks und der mit ihm bezeichneten Bewegung vgl. ausser dem Artikel in EI ESPOSITO, 1995, vol. 3:463a)ff.

2 Über Leben und Werk Afghânîs vgl. ausser Artikel in EI ESPOSITO, 1995, vol. 1:23b)ff.

3 Über Leben und Werk 'Abduhs vgl. ausser Artikel in EI ESPOSITO, 1995, vol. 1:11a)ff.

Anspruch, dass seine Kultur ein unbestreitbares und universales Vorbild für zivilisatorische Entwicklung sei, zum Teil gar nicht grundsätzlich in Frage.<sup>4</sup> Was diese Denker eher in Frage stellen, ist nur die mit diesem Anspruch gewöhnlich einhergehende Behauptung, dass nur die westliche Kultur ihrem Wesen nach fähig sei, eine in ihrem Sinne unbestreitbar vorbildliche zivilisatorische Entwicklung zu verwirklichen:<sup>5</sup> Ein richtig verstandener und praktizierter Islam, wie er zur Zeit der frommen Altvorderen (al-salaf al-sâlih<sup>6</sup>) historische Wirklichkeit gewesen sei,<sup>7</sup> sei seinem Wesen nach genauso wie die westliche Kultur, ja, noch viel besser, in der Lage, die Kriterien für eine vorbildliche Zivilisation zu erfüllen, wenn die muslimische Gemeinde sich nur wieder auf dessen wahre Prinzipien besinne.<sup>8</sup> Die Tatsache, dass Macht und Kultur des Abendlandes die muslimische Gemeinde in ihren eigenen Gebieten herausfordern, gilt für die Reformdenker denn auch weder als ein Beweis für die westlicherseits unterstellte theoretische und praktische Unzulänglichkeit des Islam an sich, sondern vielmehr als Zeichen dafür, dass sich die Muslime von dem Vorbild der islamischen Urgemeinde abgekehrt hätten,<sup>9</sup> noch als Beweis für die Überlegenheit nicht-religiöser theoretischer und praktischer Systeme wie etwa des westlichen Säkularismus gegenüber religiösen Systemen, sondern vielmehr als Zeichen für die Unvollkommenheit des Christentums als einer nicht-islamischen Religion gegenüber der Religion des Islam: Eben weil sich die christliche Religion in ihrer Unvollkommenheit schliesslich auch als untaugliches zivilisatorisches Modell erwiesen habe, sei den Menschen des Abendlandes gar nichts mehr anderes übrig geblieben, als ihre Religion aus dem zivilisatorischen Prozess auszuscheiden.<sup>10</sup>

4 Vgl. etwa die Anerkennung der Leistungen des Westens durch 'Abduh, erwähnt bei NAGEL, 1991:34, 35: "Die ideologischen Bestandteile des Denkens 'Abduhs [...] wurden eigentlich nie in Frage gestellt." Ausserdem ESPOSITO, 1995, vol. 3:403b)f., vol. 4:467b): "[Modern Islamic movements], while accepting modernity, [...] believed in the self-sufficiency of Islam [...]".

5 NAGEL, 1991:13, 17 sowie überhaupt seine Darstellung von 'Abduhs Auseinandersetzung mit Hanotaux und Afghânîs Gegenrede gegen Renan.

6 Daher der Name "salafiyyah".

7 Über das historisch verstandene Vorbild der frommen Altvorderen bei den Salafisten vgl. NAGEL, 1991: passim.

8 Vgl. NAGEL, 1991:13, 17, 19, sowie die Auslegung der westlichen Fortschrittsidee im Lichte des Islam durch 'Abduh DERS.:20f., 29, 45.

9 NAGEL, 1991:14, über 'Abduhs Motive.

10 NAGEL, 1991:23.

Mit dem Islam – “richtig” verstanden freilich – sind dagegen für viele Reformdenker solche Kriterien im praktischen Bereich wie Rechtstaatlichkeit, Demokratie und teilweise auch die Gleichberechtigung der Frau, auf die der zivilisatorische Vorbildlichkeitsanspruch des Westens gründet, problemlos vereinbar, indem sie etwa Begriffe aus den islamischen Quellen wie Gerechtigkeit mit Rechtsstaat und Gleichstellung der Frau<sup>11</sup> sowie Beratung und Konsens mit Demokratie<sup>12</sup> gleichsetzen. Und auch theoretische und praktische Leistungen der Einzelwissenschaften wie Atomphysik, Genetik oder “moderne” Medizin, auf die sich der Westen ebenfalls als Kriterien bei der Begründung seines zivilisatorischen Überlegenheitsanspruchs beruft, fänden sich im Koran bereits vorweggenommen, wenn man ihn nur richtig deute.<sup>13</sup>

Auch dort, wo salafistische Reformdenker Erscheinungen des Westens kritisieren, geht es ihnen darum, deren Unvereinbarkeit mit den wesentlichen Prinzipien des “wahren” Islam nachzuweisen. Dies bedeutet jedoch kein Zugeständnis ihrerseits an die westliche Islamkritik, der Islam sei seinem Wesen nach nicht zur Verwirklichung einer vorbildlichen Zivilisation fähig. Vielmehr betrachten solche Salafisten ihrerseits die kritisierten Erscheinungen als nicht wesentlich für die Verwirklichung einer vorbildlichen zivilisatorischen Entwicklung oder sehen im “wahren” Islam Alternativen angelegt, die den kritisierten Erscheinungen überlegen seien.<sup>14</sup> Auch Kritik von Salafisten an geistigen Grundlagen der westlichen Kultur und ihrer Einzelwissenschaften, zu denen für sie etwa materialistische Philosophie zählt<sup>15</sup>, läuft auf den Nachweis der Unvereinbarkeit der betreffenden Lehren mit dem Islam hinaus.<sup>16</sup> Zwar mögen die Salafisten in ihrer Widerlegung solcher philosophischer Lehren selbst philosophische Argumentationsweisen zu Hilfe nehmen, Wahrheitskriterium in ihrem Urteil über philosophische Lehren aber ist für sie letztlich nicht deren Stichhaltigkeit bzw. Haltlosigkeit nach philosophischen Massstäben, sondern einzig die Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung ihrer Aussagen mit der religiösen

11 Vgl. etwa die Schriften des Reformers Qâsim Amîn, z.B. “Tahrîr al-mar’ah”.

12 NAGEL, 1991:13, über das Denken Khayr al-Dîns; 42, über Kawâkibî sowie DERS.:43; ausserdem ESPOSITO, 1995, vol. 1:197b); vol. 3:403, 411a); vol. 4:466b).

13 Vgl. NAGEL, 1991:46, über Bannâ’s “wissenschaftliche” KoranAuslegung; ESPOSITO, 1995, vol. 3:120a), 404a), 411a); siehe auch die Kritik von ABÛ ZAYD, 1997:114ff.

14 NAGEL, 1991:19, über ‘Abduhs Gegenrede gegen Hanotaux, 37, über die Ideen Tu’aymahs.

15 Z.B. AFGHÂNÎ, 1968.

16 Über die theologische Grundlegung von ‘Abduhs Denken vgl. NAGEL, 1991:17ff.; über die theologische Ausrichtung von Afghânîs “Widerlegung der Materialisten” siehe DERS.:29.

Offenbarung.<sup>17</sup> Damit ist die Kritik der Salafiyyah an den philosophischen Grundlagen des Westens selbst nicht philosophisch, sondern theologisch, und ebenso die geistige Grundlage ihrer Westwahrnehmung.

Dass die Salafiyyah den philosophischen Grundlagen der westlichen Kultur nicht ihrerseits auf der Grundlage der Philosophie begegnet, mag wiederum damit zusammenhängen, dass die Philosophie selbst aus den geistigen Traditionen, auf die sich die Salafiyyah hauptsächlich beruft, ausgeschieden wurde: Diese sind massgeblich geprägt durch das Wirken und Denken des Theologen und Rechtsgelehrten Ibn Taymiyyah<sup>18</sup>, der in seiner Kritik an der Logik, der Grundlage der Philosophie<sup>19</sup>, nachzuweisen suchte, dass die Philosophie mit ihren eigenen Lehren keinen Beweis dafür erbringen kann, dass diese sich auf die Wirklichkeit beziehen und damit erkenntnishaltige Aussagen machen können.<sup>20</sup> Somit erklärt Ibn Taymiyyah die Philosophie als solche gewissermassen zu einer erkenntnistheoretisch bloss idealistischen<sup>21</sup> Disziplin. In dieser Hinsicht steht dieser Gelehrte Ghazâlî nahe, der in seiner Kritik an den Philosophen<sup>22</sup> – Ghazâlî hatte wie Ibn Taymiyyah vor allem die islamischen Peripatetiker im Blick – ebenfalls aufzuzeigen suchte, dass diese, wo sie sich mit ihren Aussagen nicht überhaupt ausserhalb des Islam stellten,<sup>23</sup> mit den Mitteln ihrer eigenen Disziplin nicht in der Lage seien, die Richtigkeit ihrer Lehren zu beweisen:<sup>24</sup> Philosophie kann daher auch für Ghazâlî keinen erkenntnistheoretisch realistischen Erkenntnisanspruch für sich geltend machen – dies kann für Ghazâlî wie für Ibn Taymiyyah einzig die Offenbarung bzw. die Theologie.

Gegenüber den erwähnten Richtungen der Westwahrnehmung unter der islamischen Gemeinde ausserhalb des Iran lassen sich unter iranischen Intellektuellen<sup>25</sup> wichtige Tendenzen der Westwahrnehmung ausmachen, die sowohl im Grunde genommen philosophisch, und nicht theologisch, hinterlegt sind als auch

17 Über diese Unterscheidung siehe NAGEL, 1991:3f., insbesondere sein Zitat aus Ibn Khaldûn.

18 Über dessen Person und Werk vgl. ausser Artikel in EI ESPOSITO, 1995, vol. 2:165a)ff.; NAGEL, 1991:9ff.

19 “Al-radd ‘alâ al-mantiqiyyîn”, vgl. WATT, 1962:80,159ff.

20 DERS.

21 Über die Bedeutung des Begriffs siehe HÜGLI/LÜBCKE, 2005:183a)ff., sowie TABÂTABÂ’î, 1381, Bd. I:58ff. Kommentar MOTAHHARÎ.

22 Vgl. NAGEL, 1991:3.

23 Diese Punkte sind erwähnt NAGEL, 1991:3.

24 Ebda.

25 Über die Definition des Begriffs “Intellektueller” im Zusammenhang mit der jüngeren iranischen Geistesgeschichte siehe BOROUJERDI, 1996:20ff.

den zivilisatorischen Vorbildlichkeitsanspruch des Westens grundsätzlich hinterfragen.

Besonders der letztere Teil dieser Aussage scheint nun freilich aufs erste in krassem Widerspruch mit der Tatsache zu stehen, dass die offizielle Wahrnehmung des Westens während der Pahlavi-Zeit, die auch der am Beispiel Atatürks orientierten Reformpolitik der Pahlavi-Herrscher zugrunde lag, den Westen sehr wohl als ein unbestreitbares Vorbild für zivilisatorische Entwicklung anerkannte. Auch die staatliche bzw. staatskonforme Westwahrnehmung unter den Pahlavis bestritt einzig den Anspruch des Westens, nur seine Kultur sei ihrem Wesen nach zur Verwirklichung einer unbestreitbar vorbildlichen zivilisatorischen Entwicklung fähig: Eine Rückbesinnung auf das Persertum im Sinne des iranischen Nationalismus, der Staatsgrundlage der Pahlavi-Monarchie,<sup>26</sup> wie es zur Zeit der vorislamischen Perserreiche, besonders des achämenidischen, historische Wirklichkeit gewesen sei, sei seinem Wesen nach genauso wie die westliche Kultur in der Lage, die Kriterien für eine vorbildliche Zivilisation zu erfüllen. Dass sie bisher nicht erfüllt worden waren, wurde in der offiziellen Geschichtsdeutung der Pahlavi-Zeit mit historischen Rückschlägen wie der Islamisierung oder jedenfalls gewissen Folgen derselben oder den Zerstörungen durch die Mongoleneinfälle im 13. Jahrhundert erklärt.<sup>27</sup>

Dieser offiziellen Westwahrnehmung der Pahlavi-Ära gelang es aber nicht, wichtige Personen und Gruppen im Iran zu überzeugen.<sup>28</sup> Ja, unter anderem eben deshalb, weil sie zu wenig überzeugte, kamen im Iran Tendenzen in der Westwahrnehmung auf, die im Unterschied zur damals offiziellen den zivilisatorischen Vorbildlichkeitsanspruch des Westens in Frage stellen.

Eine dieser alternativen Tendenzen der Westwahrnehmung stellt der dialektische Materialismus<sup>29</sup> dar. Für die dialektischen Materialisten ist der Kapitalismus und Imperialismus des Westens der Grund, weshalb sie ihn weder als Vorbild für zivilisatorische Entwicklung schlechthin noch für die zivilisatorische Entwicklung, die sie für ihr eigenes Land vorsehen, anerkennen. Andererseits: wenn auch die praktischen Folgen aus der Philosophie der dialektischen Materialisten nicht im Westen, sondern im damaligen Ostblock gezogen worden waren – jedenfalls nach Darstellung der Ostblockstaaten –, so gehörte ihre

26 DERS.:30.

27 Vgl. etwa PÂZŪKĪ, in: LAMBTON, Ann K.S., 1967:95.

28 Vgl. BOROUEJDI, 1996:30.

29 Über den Einfluss des dialektischen Materialismus vgl. TABÂTABÂ'Ī, 1381, Bd. I:28ff.; BOROUEJDI, 1996:34ff.,118f. Kurzfassungen seiner Lehre bei TABÂTABÂ'Ī, 1381, Bd. I:51f., Bd. IV:71ff.

Philosophie selbst doch zur westlichen Geistesgeschichte.<sup>30</sup> Im theoretischen Bereich, so liesse sich argumentieren, gestehen daher auch die dialektischen Materialisten – jedenfalls implizit – dem Westen Vorbildlichkeit zu.

Im Gegensatz zur offiziellen Westwahrnehmung der Pahlavi-Ära, die den Vorbildlichkeitsanspruch des Westens sowohl im theoretischen als auch im praktischen Bereich anerkannte, wie auch derjenigen der dialektischen Materialisten, die diesen im theoretischen Bereich zugestehen, stellten nun religiöse Gelehrte unter den iranischen Intellektuellen<sup>31</sup> wie Muhammad Husayn Tabâtabâ'î<sup>32</sup> und Murtazâ Mutahharî<sup>33</sup> in ihrer Westwahrnehmung die Grundlagen des Vorbildlichkeitsanspruches des Westens im theoretischen wie im praktischen Bereich selbst in ihrer Gültigkeit prinzipiell in Frage. Für diese Intellektuellen lagen sowohl die Kriterien für Vorbildlichkeit im theoretischen und praktischen Bereich selbst als auch die Voraussetzungen, diese zu erfüllen, in den Grundlagen der eigenen geistesgeschichtlichen Tradition. Und als eigene geistesgeschichtliche Tradition – oder genauer vielleicht: als deren Vollendung – galt ihnen die philosophische Lehre des Mullâ Sadrâ<sup>34</sup> von der Eigentlichkeit des Seins<sup>35</sup>. Diese Philosophie vertritt einen ontologischen Monismus<sup>36</sup>, nach dem das Sein die Wirklichkeit des Seienden im Sinne seiner Ursache und zugleich seines Zieles ist,<sup>37</sup> auf das jedes Seiende bei der Vervollkommnung seines Seins in substantieller Bewegung<sup>38</sup> gerichtet ist – insofern ist die Philosophie der Eigentlichkeit des Seins finalistisch –, sowie einen in Ontologie gegründeten er-

30 TABÂTABÂ'Î, 1381:ebda.

31 Über die Bezeichnung von Religionsgelehrten als Intellektuelle vgl. BOROUJERDI, 1996:20ff., 85ff.

32 Zu Leben und Werk siehe ESPOSITO, 1995, vol. 4: 161a)ff.; TÂLEBZÂDEH, 1385: 112ff.

33 Zu Leben und Werk siehe ESPOSITO, 1995, vol. 3:213a)ff.; TÂLEBZÂDEH, 1385:128.

34 Dies eine der im Iran geläufigen Ehrenbezeichnungen für Muhammad Ibrâhîm al-Qawâmî al-Shîrâzî (1571–1640), ausserdem bekannt unter Sadr al-Dîn al-Shîrâzî oder kürzer Âkhûnd oder Sadr al-Muta'allihîn; biographische Darstellungen bei NASR, 1996:271ff.; TÂLEBZÂDEH, 1385:93ff.

35 Dies die Übersetzung von “asâlat al-wujûd”, andernorts auch in der Übersetzung “reality of being”, “principality of being” oder “primordiality of being” zu finden; Darstellungen dieser Lehre bei KAMAL, 2006; NASR, 1996:271ff.; RUDOLPH, 2004:101ff.; TABÂTABÂ'Î, 1381, Bd. III; TÂLEBZÂDEH, 1385:100ff.

36 KAMÂL, 2006:57.

37 Vgl. etwa KAMAL, 2006:58: “This [...] ground of all beings [...] at the same time [...] determines their destination.” oder auch ders.:75: “[...] evolution [according to Mulla Sadra] fulfills a predetermined plan of Being.”

38 Übersetzung von “harakah jawhariyyah”; Darstellungen derselben bei KAMAL, 2006:64 ff.; NASR, 1996:283ff.; RUDOLPH, 2004:103f.; TÂLEBZÂDEH, 1385:106ff.

kenntnistheoretischen Realismus im Sinne der Vereinigung des Erkennenden und des Erkannten.<sup>39</sup> Die Lehre von der Eigentlichkeit des Seins hatte sich seit dem 19. Jahrhundert unter den iranischen Religionsgelehrten als philosophische Richtung durchgesetzt,<sup>40</sup> und sie ist nun auch für Tabâtabâ'î und Mutahharî der philosophische Massstab, an dem sie in dem Werk "Die Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus"<sup>41</sup> die geistigen Grundlagen der westlichen Kultur auf ihre intellektuelle – und das heisst in diesem Fall: philosophische – Qualität hin untersuchen. Allgemein bekannt als eine Widerlegung des dialektischen Materialismus,<sup>42</sup> geht "Die Prinzipien der Philosophie und die Methode des Realismus" besonders in dem mitlaufenden Kommentar, den Mutahharî dem Werk auf Ersuchen Tabâtabâ'îs beigab,<sup>43</sup> auch alle anderen philosophischen Systeme des Westens kritisch durch, die in der Betrachtung der Autoren diese seine geistigen Grundlagen ausmachen oder jedenfalls massgeblich geprägt haben.<sup>44</sup>

Was den dialektischen Materialismus betrifft, so bedarf es wenig philosophischer und religionswissenschaftlicher Kenntnis, um einzusehen, dass diese Philosophie angesichts ihres Atheismus mit Glauben und Lehre des Islam unvereinbar ist. In ihrer Widerlegung des dialektischen Materialismus geht es Tabâtabâ'î und Mutahharî – anders als etwa dem Salafisten Afghânî in seiner Widerlegung der Materialisten – nun aber eben nicht darum, die Unvereinbarkeit dieser Lehre mit der des Islam nachzuweisen. Vielmehr versuchen sie aufzuzeigen, dass der dialektische Materialismus entgegen seiner eigenen Behauptung keinen realistischen Erkenntnisanspruch für sich geltend machen kann:<sup>45</sup> Denn wenn Erkenntnis, wie die Materialisten behaupten, ein bloss materieller Vorgang sei, so kommen ihr auch nur die Eigenschaften der Materie und folglich weder Allgemeinheit, Konsequenz noch Gültigkeit zu.<sup>46</sup> Damit erweist sich der Materialismus für Tabâtabâ'î und Mutahharî als eine in Wahrheit idealistische Lehre.

39 Vgl. KAMAL, 2006:94: "[...] the possibility of epistemology is grounded on ontology [...]"; NASR, 1996:286ff., 286, Anm. 51.

40 KAMAL, 2006:39ff.; NASR, 1996:292ff.

41 Übersetzung von "Osûl-e falsafeh va ravesh-e re'âlsim" (Text von TABÂTABÂ'î, Kommentar von MOTAHHARÎ). Im folgenden wird auf den Text von TABÂTABÂ'î mit dem Kürzel "T", auf den Kommentar von MOTAHHARÎ mit "M" verwiesen.

42 Als solche auch erwähnt bei BOROUEJDI, 1996:88.

43 Die Entstehungsgeschichte des Werks ist erwähnt M, I:20ff., sowie TÂLEBZÂDEH, 1385:115.

44 Dass es in dem Werk nicht nur um die Auseinandersetzung mit dem dialektischen Materialismus geht, bemerkt auch TÂLEBZÂDEH, 1385:115ff.

45 So z.B. M, 1381, I:69, 85.

46 Vgl. T, 1381, I:76ff.

Zwar – so liesse sich aus philosophischer Sicht einwenden – vertreten beide, der Materialismus genau wie die Lehre von der Eigentlichkeit des Seins einen ontologischen Monismus, wobei im Falle der Philosophie der Eigentlichkeit des Seins das Sein die Wirklichkeit des Seienden ausmacht und im Falle des Materialismus die Materie; jedoch handelt es sich bei der Lehre von der Eigentlichkeit des Seins um einen ontologischen Monismus mit einem erkenntnistheoretischen Realismus und beim Materialismus um einen ontologischen Monismus mit erkenntnistheoretischem Idealismus. Idealismus wird nun aber von Tabâtabâ'î und Mutahharî mit Sophismus<sup>47</sup> gleichgesetzt.<sup>48</sup> Sophismus wiederum setzen sie mit Skeptizismus<sup>49</sup> gleich. Dies nicht etwa, weil sie hinsichtlich der Philosophiegeschichte zwischen diesen beiden Richtungen nicht unterscheiden würden – im Gegenteil beschreibt Mutahharî ausführlich die geschichtliche Situation, in der die beiden auftraten –<sup>50</sup>, sondern weil, wie Tabâtabâ'î nachzuweisen sucht,<sup>51</sup> die Aussage der Sophisten “Es gibt keine Wirklichkeit” im Grunde auf diejenige der Skeptiker “Ich habe kein Wissen von der Wirklichkeit” hinausläuft: Denn wenn ich sage “Es gibt keine Wirklichkeit”, meine ich dies als wahre Aussage. Massstab für die Wahrheit einer Aussage ist aber die Wirklichkeit. Zu sagen “Es gibt keine Wirklichkeit” ist also gleichbedeutend wie zu sagen “Es gibt keinen Massstab für die Wahrheit meiner Aussage ‘Es gibt keine Wirklichkeit’” – ich weiss also nicht, ob sie wahr ist oder nicht, d.h. ob es die Wirklichkeit gibt oder nicht. Dies läuft auf die Aussage der Skeptiker “Ich habe kein Wissen von der Wirklichkeit” hinaus.

Sophismus und Skeptizismus werden als Idealismus von Tabâtabâ'î und Mutahharî sowohl mit Blick auf die Philosophiegeschichte wie auch auf den Inhalt ihrer Lehre als Gegenströmungen zur Philosophie bezeichnet und daher nicht eigentlich als Philosophie anerkannt.<sup>52</sup>

Als Idealismus bzw. Sophismus gilt Tabâtabâ'î und Mutahharî nun aber nicht nur der dialektische Materialismus unter den philosophischen Richtungen des Abendlandes – “philosophisch” nach den abendländischen Definitionen von Philosophie, wohlgemerkt. Auch beim Empirismus<sup>53</sup> bzw. Sensualismus<sup>54</sup>, als

47 Bei T/M, 1381: “sûfîsm”, “safstateh/safsatah”, “sûfestâ'îgarî”.

48 So etwa T, 1381, I:50.

49 Vgl. T, 1381, I:159.

50 M, 1381, I:56f., 157f., 57, 158f.

51 T, 1381, I:66.

52 So etwa M, 1381, I:57; T, 1381, I:50.

53 Bei T/M, 1381: “ampîrîsm” oder “falsafeh-ye hessî/hissî (va tajrebi/tajribî)”.

54 Bei T/M, 1381: “falsafeh-ye hessî/hissî”, ihre Anhänger meist “hessiyyûn/hissiyyûn”.

deren Begründer die beiden Gelehrten Locke<sup>55</sup> und Berkeley<sup>56</sup> ausführlicher besprechen, handelt es sich für sie um idealistische Lehren: im Falle von Locke deshalb, weil dessen Lehre, dass sich all unsere Erkenntnisse über die Aussenwelt auf Sinneserfahrung stützen,<sup>57</sup> keinen Beweis erbringt und auch nicht erbringen kann, dass es eine Aussenwelt “jenseits” unserer Sinneserfahrung und unabhängig von dieser gibt,<sup>58</sup> im Falle von Berkeley, weil für ihn Sein schlechthin nichts anderes als Wahrgenommensein bedeutet, er die Existenz einer erfahrungsunabhängigen Aussenwelt also überhaupt bestreitet.<sup>59</sup>

Ebenso wie Sensualismus bzw. Empirismus selbst wird von Tabâtabâ’î und Mutahharî auch deren Weiterentwicklung im Positivismus<sup>60</sup> mit dessen Überzeugung, dass nur Erkenntnis, die aus dem Beschreiben und Ordnen erfahrungsgegebener Tatsachen hervorgehe, Gültigkeit beanspruchen könne,<sup>61</sup> als idealistisch aufgefasst – und damit gilt für sie auch der Positivismus selbst, einschliesslich Neopositivismus, als idealistisch bzw. sophistisch genauso wie der von ihm entwickelte Gedanke des zivilisatorischen Fortschritts.

Auch den Kritizismus Kants, der sich als Versuch auffassen lässt, zwischen Rationalismus<sup>62</sup> und Empirismus zu vermitteln, betrachten Tabâtabâ’î und Mutahharî als idealistisch,<sup>63</sup> weil Kant dem Menschen die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung abspricht.<sup>64</sup> Daher sind für Kant auch alle Aussagen, die sich auf Metaphysisches beziehen, ohne Erkenntniswert.<sup>65</sup> Kant erkennt zwar, dass die Erfahrung nur durch nicht erfahrbare Funktionen des Geistes möglich ist, beschränkt aber mangels einer letzten Analyse dieser Funktionen deren objektive Geltung wieder im Sinne des Empirismus auf das Feld der Erfahrung.<sup>66</sup> Ausserdem steht die Wirklichkeitsbezogenheit von Erfahrung ausgehend von Kants Erkenntniskritik deshalb in Frage, weil Kant die Kausalbeziehung als eine innergeistige Kategorie und nicht als eine Beziehung in der aussergeistigen

55 M, 1381, I:164ff.

56 M, 1381, I:62ff.

57 M, 1381, I:164f.

58 M, 1381, I:165.

59 M, 1381, I:63.

60 Vgl. BRUGGER, 1963:287 (“Sensismus/Sensualismus”); M, 1381, I:41, 42.

61 Vgl. HÜGLI/LÜBCKE, 2005:124b).

62 Dessen Anhänger heissen bei M/T, 1381, gewöhnlich “‘aqliyyûn”, als ihr Hauptvertreter gilt Descartes: vgl. M, 1381, I:164.

63 Vgl. M, 1381, I:80.

64 Vgl. M, 1381, I:167ff.; HÜGLI/LÜBCKE, 2005:338a).

65 M, 1381, I:168.

66 Vgl. BRUGGER, 1963:71.

Wirklichkeit auffasst. Dann ist aber auch nicht mehr schlüssig – hier greift Mutahharî Schopenhauers Einwand auf<sup>67</sup> –, wie Kant dennoch behaupten kann, dass es Dinge in der Aussenwelt gebe, welche Ursache unserer Erfahrung derselben seien. Kant ist für Mutahharî daher unter die Skeptiker zu zählen.<sup>68</sup> Auch dass Kant mathematische Erkenntnis für sichere Erkenntnis hält, bedeutet nicht, dass er ihr Erkenntniswert hinsichtlich der aussergeistigen Wirklichkeit zuschreibt. Denn gewiss ist für Kant mathematische Erkenntnis nur deshalb, weil in der Mathematik sowohl die Gegenstände als auch das Wahrheitskriterium allein vom menschlichen Verstand gegeben sind.<sup>69</sup> Mutahharî nun weist sowohl die Kantsche Bestimmung des Erkenntniswertes der Mathematik zurück als auch Kants Argument für die Gewissheit der mathematischen Erkenntnis.<sup>70</sup>

Dass Schopenhauer von Tabâtabâ'î und Mutahharî ebenfalls den Idealisten zugerechnet wird,<sup>71</sup> liesse sich schon damit erklären, dass Schopenhauer sich selbst gewissermassen als Erben Kants verstand<sup>72</sup> und noch entschiedener als Kant die Möglichkeit bestritt, auf dem Weg der Vernunft zu einer begründeten Metaphysik zu gelangen.<sup>73</sup> In dieser Hinsicht und auch angesichts dessen, dass Schopenhauer Individuation nur in Bezug auf das Objekt der subjektiven Wahrnehmung, nicht in Bezug auf das Ding an sich anerkennt,<sup>74</sup> ist Schopenhauer nach Mutahharî noch idealistischer als Kant. Er ist für Mutahharî ausserdem noch idealistischer als Berkeley insofern, als Schopenhauer, indem er Individuation nur hinsichtlich des Dinges als Objektes der subjektiven Wahrnehmung gelten lässt, nicht einmal der Existenz der Wahrnehmung und der Wahrnehmungsfähigkeit Wirklichkeit zuschreibt wie Berkeley.<sup>75</sup> Das einzige Prinzip der Wirklichkeit und Erkenntnis, das Schopenhauer anerkennt, ist der Wille<sup>76</sup> und nicht wie für Mullâ Sadrâ und seine Anhänger das Sein. Der Wille in Schopenhauers Verständnis im Sinne von "Trieb"<sup>77</sup> gehört aber nach der philosophischen Tradition, in der sowohl Mullâ Sadrâ als auch Mutahharî stehen, zur Triebseele

67 M, 1381, I:171.

68 DERS., I:171f.

69 DERS., I:168.

70 DERS., I:168.

71 Vgl. T, 1381, I:62; M, 1381, I:64ff.

72 Vgl. HÜGLI/LÜBCKE, 2005:564a).

73 DERS.:564b).

74 Ebda.

75 M, 1381, I:64f.

76 Vgl. HÜGLI/LÜBCKE, 2005:565a)ff.; M, 1381, I:65.

77 HÜGLI/LÜBCKE, 2005:565b).

und nicht zur Vernunftseele. Da nun für Schopenhauer die Welt an sich nicht geistig und rational ist, kann auch nicht der Geist oder Verstand Mittel der Erkenntnis sein.<sup>78</sup> Da sie ihrem Wesen nach also – jedenfalls vor dem Hintergrund der philosophischen Tradition, von der Mutahharî ausgeht – gewissermassen triebseelisch, d.h. sinnlich, ist, ist das Mittel der Wahrheitserkenntnis für den Menschen die Triebseele, d.h. letztlich die Sinne,<sup>79</sup> was wieder auf eine Art Sensualismus hinausläuft und mit der Erkenntnislehre Mullâ Sadrâs, nach der die Wirklichkeit nur geistig zu erfassen ist, unvereinbar ist.

Ebenfalls unter den idealistischen Strömungen des Westens erwähnt Mutahharî den Pragmatismus,<sup>80</sup> unter dessen Vertretern er William James nennt.<sup>81</sup> Tatsächlich wird nach dem Pragmatismus als einer Art des Relativismus die Wahrheit nicht am Gegenstand selbst, sondern am Ziel gemessen, das durch die Erkenntnis erreicht werden soll. Ist eine Erkenntnis dem Ziel förderlich, ist sie fruchtbar für das Tun (“pragma”: Pragmatismus), so ist sie “wahr”, mag sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen oder nicht.<sup>82</sup> Aber auch jede andere Lehre, die einen relativen Wahrheitsanspruch vertritt, läuft für Mutahharî in gleicher Weise wie etwa der Materialismus auf Skeptizismus und damit auf Sophismus, d.h. Idealismus, hinaus: Denn was die Relativisten dazu bringe, die bloss relative Gültigkeit von Erkenntnis zu behaupten, sei schliesslich wie bei den Skeptikern die Abweichung zwischen den Wahrnehmungen der einzelnen Individuen.<sup>83</sup>

Vielleicht lässt sich aus Mutahharîs Beurteilung des Relativismus auch, wenn nicht zwingend, so doch mit guten Gründen erschliessen, wie sein Urteil über Nietzsches Philosophie ausfallen müsste. Denn auch Nietzsches Philosophie lässt sich genau wie der Pragmatismus als Relativismus verstehen. Für Nietzsche besteht das Ziel, das durch die Erkenntnis erreicht werden soll, in der Lebensförderung: Die Erkenntnis hat dem Leben zu dienen. Die Frage nach dem Wahr oder Falsch ist gegenüber der Frage, ob lebensfördernd oder nicht, unerheblich.<sup>84</sup> Nietzsche stellt in seiner Kulturkritik auch Leben und Erleben dem Sein und Erkennen schroff gegenüber.<sup>85</sup> Das Ziel, für das die Erkenntnis, soll sie “wahr” sein, nach Nietzsche fruchtbar zu sein hat, ist das Leben, und daher ist

78 Vgl. DERS.:564b)ff.

79 M, 1381, I:64.

80 M, 1381, I:80.

81 Ebda.

82 Vgl. BRUGGER, 1963:243f. (“Pragmatismus”).

83 M, 1381, I:82f.

84 Vgl. BRUGGER, 1963:176 (“Lebensphilosophie”).

85 Ebda.

seine Philosophie Relativismus im Sinne der Lebensphilosophie<sup>86</sup>, und weil sie Relativismus ist, müsste sie von Mutahharî ebenfalls als idealistisch beurteilt werden.

Viele philosophische Systeme des Westens, die dessen geistige Grundlagen ausmachen oder massgeblich geprägt haben, erweisen sich in der Kritik Tabâtabâ'îs und Mutahharîs also als erkenntnistheoretisch idealistisch und sind im Urteil der beiden Denker daher eigentlich nicht Philosophie, sondern Sophismus.<sup>87</sup> Dass der Idealismus in den geistigen Grundlagen der aktuellen abendländischen Kultur schliesslich eine solch massgebliche Bedeutung erlangen konnte, sieht Mutahharî bereits im Universalienstreit der mittelalterlichen europäischen Scholastik angelegt, der selbst überhaupt nur deshalb entstanden sei, weil die Scholastiker nicht zwischen dem Problem der Allgemeinbegriffe und dem der platonischen Ideen unterschieden hätten.<sup>88</sup>

Freilich ist Tabâtabâ'î und Mutahharî bekannt, und Mutahharî geht auch eigens darauf ein, dass im Abendland seit dem 17. Jahrhundert eine nachscholastische, "moderne" Philosophie entstanden ist, als deren Begründer Descartes gilt,<sup>89</sup> der mit der Methode des systematischen Zweifels die Erkenntnis von der Gewissheit "Ich denke, also bin ich" her neu zu entwickeln sucht. Tabâtabâ'î und Mutahharî betrachten Descartes zwar ausdrücklich nicht als Idealisten,<sup>90</sup> jedoch ist für Mutahharî das kartesianische Prinzip "Ich denke, also bin ich" als Grundlage für Erkenntnis philosophisch unzulänglich: Zum einen habe Descartes auf dem Wege des systematischen Zweifels, der ihn schliesslich zur Aufstellung des Satzes "Ich denke, also bin ich" geführt habe, unter allen alternativen Erkenntnisprinzipien auch den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch in Zweifel gezogen.<sup>91</sup> Die Gültigkeit des Satzes "Ich denke, also bin ich" setzt aber ihrerseits notwendig die Anerkennung des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch voraus. Denn sonst wäre es ja beispielsweise möglich, dass ich sowohl denke als auch nicht bin oder sowohl denke als auch nicht denke und bin.<sup>92</sup> Der letztere Satz, und nicht der kartesianische, stellt damit das unhintergehbare Erkenntnisprinzip dar.<sup>93</sup> Zum anderen, logisch unabhängig vom vorigen

86 Zum Begriff siehe ebda.

87 Vgl. auch M, 1381, I:31.

88 M, 1381, I:61.

89 M, 1381, I:16f.

90 Vgl. M, 1381, I:80.

91 M, 1381, I:67.

92 Ebda.

93 Ebda.

Einwand, setzt nach Mutahharî die Tatsache, dass ich in der Aussage “ich denke” die Handlung “denken” mit “ich” verbinde, bereits ihrerseits mein Bewusstsein, dass ich bin, voraus. Daher kann Descartes’ epistemologischer Grundsatz “Ich denke, also bin ich”, in dem ja mein Bewusstsein, dass ich bin, eben nicht die Voraussetzung, sondern die Folge der Aussage “ich denke” ist, für Mutahharî nicht gelten.<sup>94</sup> Vielmehr müsste der Satz bei ihm genau umgekehrt lauten, nämlich “Ich bin, also denke ich”. Die Erkenntnis gründet nach Mutahharî im Sein, und dies entspricht genau der Erkenntnislehre Mullâ Sadrâs, in dessen Nachfolge Mutahharî steht, der zufolge Epistemologie in Ontologie gründet.<sup>95</sup> Für Mutahharî besteht also kein philosophischer Grund, die “moderne” Philosophie dort, wo sie auf Descartes zurückgeht, als eine intellektuell überlegene Alternative gegenüber der abendländischen Scholastik, von ihm ebenfalls als philosophisch unzulänglich kritisiert, anzuerkennen – und erst recht nicht gegenüber der Lehre von der Eigentlichkeit des Seins, die er selber vertritt. Somit ist in seinem Urteil auch die Qualität aller sich auf Descartes berufenden theoretischen und praktischen Systeme in Frage gestellt, in denen der Mensch als das Subjekt von Erkenntnis, ethischer Verantwortung und Entwicklung aufgefasst wird.<sup>96</sup>

Tabâtabâ’î und besonders Mutahharî gehen auch auf die Philosophie Hegels ein.<sup>97</sup> Dies zu tun, liegt aus ihrer Sicht auch nahe. Denn, wie Mutahhari darlegt,<sup>98</sup> hätten die Begründer des dialektischen Materialismus nichts anderes getan, als die materialistische Philosophie des 18. Jahrhunderts mit der dialektischen Methode Hegels zu verbinden.<sup>99</sup> An letzterer hätten die dialektischen Materialisten entgegen ihrem Anspruch “Hegels System stand auf dem Kopf, da haben wir es auf die Füße gestellt”<sup>100</sup> in Wirklichkeit nichts geändert.<sup>101</sup> Auch sei es weder vom Inhalt einer materialistischen Lehre her philosophisch zwingend, diese mit der Dialektik Hegels zu verbinden, noch sei es vom Inhalt von Hegels Dialektik her philosophisch zwingend, diese mit Materialismus zu verbinden.<sup>102</sup> Tabâtabâ’î und Mutahharî bezeichnen Hegels Philosophie denn auch

94 M, 1381, I:122.

95 Vgl. KAMAL, 2006:94.

96 Vgl. BOROJERDI, 1996:1.

97 Vor allem T/M, 1381, IV:67ff.

98 M, 1381, I:52, IV:71ff.

99 Ebda.

100 M, 1381, IV:72.

101 Ebda.

102 M, 1381, IV:73.

nicht als materialistisch und auch nicht als epistemologisch idealistisch.<sup>103</sup> Ihre Kritik an Hegels Philosophie bezieht sich im Grundsatz vielmehr darauf, dass für Hegel die “Synthese”<sup>104</sup> oder “Vermittlung”<sup>105</sup>, die “Vereinigung”<sup>106</sup>, der Gegensätze Sein (“These”) und Nichtsein (“Antithese”) im Werden (“Synthese”) die Wirklichkeit begründe.<sup>107</sup> Eine solche Vereinigung – “Synthese” – von Gegensätzen würde gegen das Prinzip vom ausgeschlossenen Widerspruch verstossen,<sup>108</sup> und damit würden sich Hegel und seine Anhänger auch der Begründung für die Gültigkeit ihrer eigenen Lehre berauben.<sup>109</sup> In Wahrheit, so Mutahharî, handelt es sich bei dem, was Hegel und die “modernen Dialektiker”<sup>110</sup> “Synthese” nennen, aber im Widerspruch zu ihrer eigenen Behauptung gar nicht um eine Vereinigung von Gegensätzen. Allerdings hätten die modernen Dialektiker diesen Widerspruch selbst nicht durchschaut oder gar aus unlauteren Motiven unterschlagen.<sup>111</sup> Wie dem auch sei, jedenfalls kann es sich für Mutahharî bei Sein und Nichtsein nicht um Gegensätze handeln. Hierbei stützt er sich auf ein Verständnis von “Nichtsein” bzw. “Nichts”<sup>112</sup>, wie es unter anderem Mullâ Sadrâ vertritt und das er als “Nichtsein im eigentlichen Sinne” bezeichnet.<sup>113</sup> Nichtsein bedeutet nach diesem eigentlichen Verständnis aber nichts anderes als die Verneinung des Urteils, dass einem Etwas aussergeistige, d.h. objektive<sup>114</sup>, Wirklichkeit zukomme,<sup>115</sup> und besagt eben nicht, dass in der aussergeistigen, objektiven, Wirklichkeit (neben allem Seiendem) auch etwas Nichtseiendes bestehe.<sup>116</sup> Dem Nichtsein kommt nach diesem Verständnis also keine objektive

103 Vgl. M, 1381, I:52.

104 Bei T/M, 1381, gewöhnlich entweder “santez” oder “ejtemâ’/ijtimâ”.

105 Dies einer der gebräuchlichen Ausdrücke bei Hegel selbst: vgl. HÜGLI/LÜBCKE, 2005:649b) (“Vermittlung”).

106 Bei T/M, 1381, gewöhnlich “ejtemâ’/ijtimâ” oder “ettehâd/ittihâd”.

107 M, 1381, IV:77 (Zitat aus Paul Foulquier)f.

108 Über die Unhintergebarkeit dieses Prinzips vgl. M, 1381, I:142f., II:120ff.

109 Vgl. M, 1381, I:143.

110 Übersetzung von “diyâlektisiyan-hâ-ye jadîd”, Anhänger der “diyâlektik-e jadîd”, als deren erster Hegel gilt: vgl. M, 1381, IV:68ff.

111 M, 1381, IV:77.

112 Übersetzung von “‘adam” oder “nîstî”.

113 Vgl. M, 1381, IV:78f.; Übersetzung von “‘adam be e’tebâr (i’tibâr)-e aslî/haqîqî”.

114 Die geläufigen Ausdrücke dafür in den Originaltexten lauten “‘aynî/‘eynî”, “nafs al-amrî/nafs ol-amrî”, “khârijî/khârejî”, “wâqî’î/vâqe’î”; etwa M, 1381, IV:78ff.

115 M, 1381, IV:78f.

116 Ebda.

Wirklichkeit – und dies bedeutet nach Mullâ Sadrâs Lehre: objektive Existenz<sup>117</sup> – zu: Es handelt sich um ein blosses Gedankending<sup>118</sup>, ein Konzept, dem nach der Erkenntnislehre Mullâ Sadrâs nur subjektive Wirklichkeit bzw. subjektive Existenz<sup>119</sup> zukommt.<sup>120</sup> Weil Nichtsein im Unterschied zum Sein also keinen objektiven Wirklichkeits- bzw. Seinsstatus hat, d.h. nicht objektiv existiert, kann es nach Mutahharî auch nicht als Gegensatz – “Antithese” – zum Sein – der “These” – existieren, mit welcher letzterem es sich dann zum Werden – der “Synthese” – im Sinne der modernen Dialektiker als Begründung der Wirklichkeit vereinigen könnte.<sup>121</sup> Die Begründung der Philosophie Hegels und seiner Anhänger ist aus der Sicht Mutahharîs daher philosophisch ungültig. Der Fehler der modernen Dialektiker besteht aus dieser Sicht darin, dass sie das, was Mutahharî als Nichtsein im eigentlichen Sinne bezeichnet, und Nichtsein im uneigentlichen Sinne<sup>122</sup> miteinander gleichgesetzt hätten. Bei Nichtsein im uneigentlichen Sinne handelt es sich nach Mutahharî um die Übertragung des subjektiven Konzepts “Nichtsein” auf die objektive Wirklichkeit.<sup>123</sup> Indem wir etwas Subjektives für genau gleich und im gleichen Sinne wirklich halten wie das Objektive, vertreten wir aber, so liesse sich vom Standpunkt der Philosophiebetrachtung bemerken, eine Entgegensetzung, einen Dualismus, von Subjekt und Objekt. Dasselbe tun wir gemäss der Philosophie von der Eigentlichkeit des Seins ja auch, wenn wir Essenz, die nach dieser Lehre in Wahrheit ein blosses Konzept und damit subjektiv ist, wie Existenz für objektiv halten.<sup>124</sup> In der Philosophie, die Tabâtabâ’î und Mutahharî vertreten, geht es nun aber eben darum, eine solche Entgegensetzung als nichtig zu erweisen. Dies ist freilich auch der Anspruch Hegels, besonders in Auseinandersetzung mit Kants Kritizismus, an dem er eben diese Entgegensetzung bemängelt.<sup>125</sup> Ausgehend von der bei Tabâtabâ’î und Mutahharî vertretenen Lehre, wird die Philosophie Hegels im Unterschied zu derjenigen Mullâ Sadrâs diesem Anspruch aber nicht gerecht – im Gegenteil: Anstatt die

117 Übersetzung von “wujûd ‘aynî” (“(objekt-)identische Existenz”): vgl. NASR, 1996:287.

118 Über den Begriff siehe auch BRUGGER, 1963:99.

119 Übersetzung von “wujûd dhihnî” (“(inner-)geistige Existenz”): vgl. NASR, 1996:287. Neben “dhihnî/zehnî” findet sich auch der Ausdruck “i’tibârî/e’tebârî” (“betrachtungsabhängig”).

120 M, 1381, IV:80.

121 M, 1381, IV:81.

122 Übersetzung von “‘adam-e majâzî”, wobei “majâzî” den Gegensatz zu “haqîqî” darstellt.

123 M, 1381, IV:80.

124 Vgl. KAMAL, 2006:8; TÂLEBZÂDEH, 1385:100ff.

125 Vgl. HÜGLI/LÜBCKE, 2005:260b)f.

Entgegensetzung von Subjekt und Objekt aufzuheben, begründet sie vielmehr eine solche.

Auch die von Bergson vertretene Richtung der Lebensphilosophie wird von Mutahharî nicht unter den idealistischen Strömungen der westlichen Geistesgeschichte erwähnt.<sup>126</sup> Jedenfalls stellt er sie bei seiner Kritik an der Auffassung von Erinnerung und Gedächtnis im dialektischen Materialismus, der für Tabâtabâ'î und Mutahharî ja idealistisch ist, diesem als eine intellektuell überlegene Lehre gegenüber.<sup>127</sup> So unterscheidet auch Bergson wie Mullâ Sadrâ und dessen Anhänger Tabâtabâ'î und Mutahharî zwischen materiellen Bewusstseinsorganen – darunter auch das Gehirn – und immateriellen Bewusstseinsinhalten.<sup>128</sup> Hingegen berechtigt uns dieser Verweis auf Bergsons Lehre als Argument gegen die Materialisten wiederum nicht zu der Annahme, dass für Tabâtabâ'î und Mutahharî Bergsons Lebensphilosophie auch eine inhaltlich gleiche oder intellektuell gleichwertige, ja, gar überlegene Alternative zu der von ihnen selbst vertretenen Lehre von der Eigentlichkeit des Seins darstelle. Denn anders als bei Bergson stehen in Mullâ Sadrâs Philosophie nicht die immateriellen Bewusstseinsinhalte im Dienste der materiellen Bewusstseinsorgane und werden von diesen auch nicht der Praxis dienstbar gemacht,<sup>129</sup> sondern umgekehrt stehen bei Mullâ Sadrâ die materiellen Bewusstseinsorgane im Dienste der immateriellen Bewusstseinsinhalte.<sup>130</sup> Auch werden bei Mullâ Sadrâ die immateriellen Bewusstseinsinhalte nicht auf die Praxis hingewendet, sondern auf das Ziel<sup>131</sup> der Vereinigung von Erkennendem und Erkanntem<sup>132</sup>. Das Bewusstsein hat nach Bergson zwar einen Verlauf, in gewissem Sinne auch eine Richtung, jedenfalls insofern, als nicht der bloße Zufall bestimmt,<sup>133</sup> aber kein Ziel<sup>134</sup>. Die letztere Aussage gilt bei Bergson aber nicht nur für das Bewusstsein, sondern auch für die Wirklichkeit.<sup>135</sup> Daraus wieder lässt sich, wenn nicht zwingend folgern, so doch vielleicht plausibel machen, weshalb es für Anhänger von Mullâ Sadrâs Lehre wie Tabâtabâ'î und Mutahharî keinen Grund gibt, in der Lebensphilosophie Bergsons, aber

126 Vgl. M, 1381, I:172f.

127 M, 1381, I:115f.

128 Ebda.

129 Vgl. ASTER, 1998:407.

130 Vgl. KAMAL, 2006:93f.; M, 1381, I:101f.

131 Im Sinne von "têlos/ghâyah".

132 Vgl. NASR, 1996:286, Anm. 51.

133 Vgl. ASTER, 1998:406.

134 Im Sinne von "têlos/ghâyah".

135 Vgl. KAMAL, 2006:75; ASTER, 1998:406f.

nicht nur in dieser, sondern in jeder Richtung der um die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert auftretenden Lebensphilosophie, die den Lebensbegriff auch auf theoretischem Gebiet zur Herrschaft bringen wollte,<sup>136</sup> eine inhaltlich und intellektuell gleichwertige oder überlegene Lehre gegenüber der von ihnen selbst vertretenen zu sehen. So hat bei Bergson auch die Wirklichkeit zwar einen Verlauf, wohl auch Richtung, aber weder handelt es sich dabei wie in der Lehre Mullâ Sadrâs von der substantiellen Bewegung um eine einzige Richtung noch ist der Verlauf auf ein Ziel gerichtet.<sup>137</sup> Zudem ist das Prinzip, das nach Bergson den Verlauf antreibt, nicht der Intellekt im Sinne eines kosmischen Prinzips wie in den im Islam vorherrschenden philosophischen Lehren, sondern eine sogenannte Lebensschwungkraft<sup>138</sup>, ein Entwicklungsdrang<sup>139</sup>, Begriffe, die aus Sicht der im Islam vorherrschenden philosophischen Tradition am ehesten mit der dem Intellekt beigeordneten Seele vergleichbar wären. Viel allgemeiner aber noch sieht die seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert auftretende Lebensphilosophie in all ihren Richtungen – nicht nur der von Bergson eingeschlagenen – den eigentlichen Grund und Gehalt der Wirklichkeit im Leben als dem Werdehaften –<sup>140</sup> im Werden also und eben nicht im Sein wie die Philosophie Mullâ Sadrâs.

Tabâtabâ'î und Mutahharî beurteilen also die in der westlichen Geistesgeschichte massgeblichen philosophischen Systeme entweder als sophistisch und anerkennen sie daher eigentlich schon gar nicht als Philosophie, oder sie anerkennen sie zwar als Philosophie, beurteilen sie aber als philosophisch unzulänglich – jedenfalls gegenüber der Lehre, die sie selber vertreten.<sup>141</sup> So oder so ergibt sich für sie das Urteil, dass massgebliche philosophische Systeme des Westens für die Begründung einer Zivilisation, die mit Recht einen Vorbildlichkeitsanspruch geltend machen könnte, unzulänglich sind. Damit beurteilen Tabâtabâ'î und Mutahharî sowie die Vertreter der von ihnen beeinflussten Tendenzen der Westwahrnehmung im Iran die westliche Zivilisation zwar noch nicht unbedingt und in jedem Fall als an sich schlecht, sie stellen aber den Vorbildlichkeitsanspruch des Westen in seinen Grundlagen selbst philosophisch in Frage.

So beruhen für sie auch die Einzelwissenschaften des Westens mit all ihren theoretischen und praktischen Leistungen, auf die sich der Westen bei der Begründung seines zivilisatorischen Vorbildlichkeitsanspruches zu berufen pflegt,

136 Über diese Richtungen der Lebensphilosophie vgl. BRUGGER, 1963:176f.

137 Vgl. KAMAL, 2006:75; ASTER, 1998:406f.

138 Vgl. ASTER, 1998:406; BRUGGER, 1963:177.

139 BRUGGER, 1963:ebda.

140 Ebda.

141 Vgl. auch M, 1381, I:16ff.

auf einer unzulänglichen Epistemologie. Theoretische und praktische Erfolge der Einzelwissenschaften wiederum sind für Tabâtabâ'î und Mutahharî kein Beweis für die Gültigkeit oder gar die intellektuelle Überlegenheit der epistemologischen Grundlagen, auf welchen diese beruhen.<sup>142</sup> Im Unterschied zu gewissen Anhängern der Salafiyyah geht es ihnen auch nicht darum, Leistungen der Einzelwissenschaften im Koran als bereits vorweggenommen nachzuweisen; vielmehr betrachten sie Offenbarung und Wissenschaft genauso wie Einzelwissenschaften und Philosophie als unterschiedliche Diskurse.<sup>143</sup> An den dialektischen Materialisten etwa kritisieren sie denn auch, dass sie die Unterschiede zwischen den Diskursen nicht beachtetten.<sup>144</sup> Aber nicht nur die Einzelwissenschaften des Westens sind im Urteil der beiden Denker epistemologisch unzulänglich begründet: Weil die westliche Zivilisation im Bereich ihrer theoretischen Grundlagen keine Überlegenheit beanspruchen kann, steht für sie auch der Vorbildlichkeitsanspruch ihrer auf diesen gegründeten praktischen Systeme wie Staats-, Rechts-, Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung in Frage. Dieser Schluss ist für Tabâtabâ'î und Mutahharî um so naheliegender, als die auf Aristoteles zurückgehende Unterscheidung zwischen theoretischem und praktischem Bereich in der Philosophie bei Tabâtabâ'î – in diesem Punkt führt er Mullâ Sadrâs Lehre, aus seiner Sicht wohl im Sinne des Meisters, fort –<sup>145</sup> in epistemologischer Hinsicht aufgehoben wird.<sup>146</sup> Die Erkenntnisfähigkeit des Menschen, mit deren Hilfe der Mensch dem Ziel<sup>147</sup> seiner substantiellen Bewegung zustrebt, betätigt sich im Urteilen. Beim Urteilen handelt es sich aber, strukturell betrachtet, jeweils um ein und denselben geistigen Vorgang, ganz gleich, ob der Gegenstand des Urteils theoretisch oder praktisch ist.<sup>148</sup> Die Aufhebung der epistemologischen Unterscheidung zwischen “theoretisch” und “praktisch” steht bei Tabâtabâ'î aber ihrerseits wieder im Zusammenhang mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen den beiden Bereichen, die in der westlichen Geistesgeschichte mit den Begriffen “normativ”<sup>149</sup> und “faktisch”<sup>150</sup> bezeichnet zu werden pflegen. Denn zum Bereich des Praktischen gehören nach der herkömmlichen

142 Ebda.; T, 1381, I:37ff.; M, 1381, I:39, 45f., 150ff.; TÂLEBZÂDEH, 1385:39ff.

143 T, 1381, I:39ff.; M, 1381, I:39ff.

144 M, 1381, I:27f., 43.

145 TÂLEBZÂDEH, 1385:115f.; vgl. ausserdem T/M, 1381, II:141ff.

146 TÂLEBZÂDEH, 1385:120f.

147 Im Sinne von “têlos/ghâyah”.

148 TÂLEBZÂDEH, 1385:119ff.

149 Vgl. TÂLEBZÂDEH, 1385:118 (ff.): “bâyad-hâ”.

150 Ebda. “hast-hâ”.

Unterteilung der Wissenszweige in der Philosophie auch die Ethik und damit die Wertfrage.<sup>151</sup> Massgeblich für das Beurteilen des Wertes eines Seienden ist für Tabâtabâ'î getreu der Auffassung des Menschen nach der Lehre von der Eigentlichkeit des Seins aber die Frage, ob das betreffende Seiende mit der ontologischen Wirklichkeit, die der Mensch ist,<sup>152</sup> übereinstimmt oder nicht – mit anderen Worten: ob es die substantielle Bewegung des Menschen auf sein Seinsziel hin fördert – dann ist es seinem Wert nach gut – oder nicht – dann ist es seinem Wert nach schlecht.<sup>153</sup> Da nun Werturteile ebenso wie Seinsurteile Betätigungen ein und derselben Erkenntnisfähigkeit sind,<sup>154</sup> Erkenntnis aber wiederum nach der von Tabâtabâ'î und Mutahharî vertretenen Lehre in Sein gründet,<sup>155</sup> so ist der Grund der Werte ebenso wie des Seienden die Wirklichkeit des Seins. Tabâtabâ'î und Mutahharî vertreten auf der Grundlage der Philosophie von der Eigentlichkeit des Seins also einen Wertrealismus bzw. eine metaphysische Wertlehre, indem sie die Trennung der Werte vom Sein aufheben,<sup>156</sup> und somit eine Gegenposition zur Wertlehre des Positivismus.<sup>157</sup> Dieser wäre für diese beiden Denker, genauso wie er für sie in der Erkenntnislehre einen epistemologischen Idealismus bedeutet, in der Wertlehre ein Wertidealismus<sup>158</sup>. In diesem Sinne sind Werte für Tabâtabâ'î nichts Subjektives, Relatives, Konventionelles oder gar Willkürliches,<sup>159</sup> und die in der jüngeren Geistesgeschichte des Westens üblich gewordene Unterscheidung zwischen “normativ” bzw. Wert und “faktisch” bzw. Sein ist auf die Systeme, die auf Tabâtabâ'î bzw. Mullâ Sadrâ zurückgehen, nicht anwendbar. Die Begründung des Werteverständnisses bei den beiden Denkern und ihre Kritik am vorherrschenden Werteverständnis im Westen erweist sich damit nicht als theologisch, sondern als rein philosophisch. Sie beruft sich denn auch nicht auf religiöse Quellen, etwa die göttliche Offenbarung, indem sie etwa geltend machen würde, dass Gott in dieser sowohl Tatsachen – “Faktisches” – als auch Gebote und Werte – “Normatives” – verkünde und, da die Offenbarung als Gottes Wort wahr sei, auch jede Aussage in ihr, ob

151 DERS.:116.

152 DERS.:120.

153 DERS.:118, 120.

154 DERS.:120.

155 KAMAL, 2006:94.

156 Über den Begriff “Wertrealismus” und “metaphysische Wertlehre” vgl. auch BRUGGER, 1963:378f.

157 Ebda.

158 Ebda.

159 TÂLEBZÂDEH, 1385:120.

sie sich nun als “normativ” oder “faktisch” auffassen lasse, im gleichen Sinne und im gleichen Range wahr sei.

Überhaupt zeigt sich, dass im Unterschied zu den weiter oben erwähnten Richtungen der Salafiyyah die Kritik der philosophischen Grundlagen des Westens durch Tabâtabâ’î und Mutahharî sowie der von ihnen beeinflussten Denker nicht theologisch, sondern philosophisch ist, und ebenso die geistige Grundlage ihrer Westwahrnehmung.

Allerdings wird Philosophie von ihnen auch nicht als eine Parallel- oder gar Gegenbewegung zur Theologie aufgefasst. Vielmehr wird die geistesgeschichtliche Bedeutung der Philosophie Mullâ Sadrâs von iranischen Betrachtern der Philosophiegeschichte<sup>160</sup> unter anderem eben darin gesehen, dass seine Lehre von der Eigentlichkeit des Seins Theologie und Philosophie, und innerhalb letzterer wiederum peripatetische und Erleuchtungsphilosophie, sowie Mystik in einem einzigen intellektuellen System vereint habe.<sup>161</sup> Im selben Zug führen diese Betrachter das Ausscheiden der Philosophie aus der geistigen Tradition bedeutender sunnitischen Richtungen auf den Einfluss von Gelehrten wie Ghazâlî und Ibn Taymiyyah zurück und betrachten dies als eines der Defizite des sunnitischen gegenüber dem schiitischen Islam.<sup>162</sup> Im Unterschied zu den Belegen aus den religiösen Quellen, welche diese Autoritäten der Salafiyyah gegen den Wahrheitsanspruch der Philosophie und die Beschäftigung mit derselben anführen,<sup>163</sup> zitieren zeitgenössische iranische Gelehrte Stellen aus denselben Quellen, welche die religiöse Unbedenklichkeit, ja Gebotenheit des Philosophierens belegen.<sup>164</sup> Jedoch machen sie ihre Argumentation zugunsten des Philosophierens nicht von Belegen aus theologisch relevanten Quellen abhängig. Ihr Hauptargument – logisch unabhängig von dieser religiös gestützten Begründung – ist vielmehr, dass es dafür, ob eine Aussage Gegenstand von Philosophie sein könne oder nicht, nicht darauf ankomme, zu welcher Art von Text sie gehöre.<sup>165</sup>

Dieser Abriss der Auffassung grundlegender philosophischer Lehren des Abendlandes durch Tabâtabâ’î und Mutahharî ist nicht nur für die Betrachtung der Westwahrnehmung dieser beiden Gelehrten von Belang. Zum einen kommt der Tendenz der Westwahrnehmung von Gelehrten wie Tabâtabâ’î und Mutahharî Bedeutung im theoretischen und praktischen Bereich weit über die Kreise

160 So etwa TÂLEBZÂDEH, 1385.

161 Vgl. M, 1381, I:12; TÂLEBZÂDEH, 1385:92.

162 TÂLEBZÂDEH, 1385:11f., 68ff.

163 Vgl. NÂGEL, 1991:4.

164 So etwa TÂLEBZÂDEH, 1385:8ff.

165 Vgl. DERS.:13.

hinaus zu, denen diese beiden Denker ihrem Bildungshintergrund nach zugehören, und dies aus mehreren Gründen: Im Zuge der zunehmenden Verschmelzung zwischen den Kreisen iranischer Intellektueller mit religiösem und solcher mit akademischem Ausbildungshintergrund seit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts<sup>166</sup> beeinflusste ihr Denken mehr und mehr die geistige Grundlage und Ausrichtung der Intellektuellenszene im Iran als ganzer und damit auch deren Wahrnehmung des Westens.<sup>167</sup> So verkehrten auch einige massgebliche iranische Intellektuelle seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die ihre formale Ausbildung nicht an einer religiösen Institution absolviert hatten, nachweislich in den Kreisen von Gelehrten mit formal-religiöser Ausbildung wie Tabâtabâ'î und Mutahharî, wenn sie nicht überhaupt selbst schon religiösen Gelehrtenfamilien entstammten.<sup>168</sup> Deren Denken trug damit auch Wesentliches zur Schaffung des intellektuellen Klimas der iranischen Revolution von 1979 bei<sup>169</sup> und hatte alleine schon dadurch auch Auswirkungen im praktischen Bereich. Zudem war Mutahharî selbst revolutionärer Aktivist im engsten Umfeld Khomeynis,<sup>170</sup> und beide, Tabâtabâ'î und Mutahharî, gelten in der Islamischen Republik Iran als Autoritäten,<sup>171</sup> auf deren Denken der Staat sich bei der Grundlegung und Gestaltung seiner Kultur- und Bildungspolitik massgeblich bezieht. So bildet etwa die Sicht Tabâtabâ'îs auf die islamische und die westliche Geistes- und Philosophiegeschichte und die in beiden Traditionen relevanten Lehren die Grundlage für den Text der Schulbücher im Pflichtfach Philosophie an den Gymnasien der Islamischen Republik.<sup>172</sup>

Zum anderen mag der Einfluss von Tabâtabâ'îs und Mutahharîs Verständnis westlicher und islamischer Philosophie erklären helfen, warum die Westwahrnehmung auffallend vieler und bedeutender iranischer Intellektueller mit einer intensiven Rezeption Heideggers und seines Schülers Sartre einhergeht.

Wie bereits bemerkt, betrachten Tabâtabâ'î und Mutahharî die geistigen Grundlagen der westlichen Zivilisation und damit diese selbst im Lichte von Mullâ Sadrâs Philosophie von der Eigentlichkeit des Seins. Zwischen Mullâ Sadrâs und Heideggers Ontologie machen nun aber auch zeitgenössische ver-

166 Über diesen Vorgang siehe BOROUJERDI, 1996:80ff., 94ff., 131ff.; HALM, 2005:94ff.

167 Vgl. ESPOSITO, 1995, vol. 3:213a)ff., vol. 4:161a)ff.

168 Ebda.; BOROUJERDI, 1996:65, 100ff., 105, 120, 136, 140.

169 ESPOSITO, 1995, vol. 3:213a)ff.

170 Ebda.

171 DERS., vol. 4:161a)ff.

172 Z.B. TÂLEBZÂDEH, 1385.

gleichende Philosophiehistoriker ausserhalb des Iran<sup>173</sup> bei allen gewichtigen Unterschieden unübersehbare – natürlich nicht entstehungsgeschichtlich begründete –<sup>174</sup> Gemeinsamkeiten geltend.<sup>175</sup> Beide, Mullâ Sadrâ und Heidegger, kritisieren an der von ihnen vorgefundenen traditionellen Philosophie, dass sie einerseits Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt einander entgegengesetzt, jedoch, damit zusammenhängend, Seiendes und Sein wiederum miteinander in eins setzt.<sup>176</sup> Beiden Denkern geht es also um die Seinsfrage – bezeichnenderweise anerkennen auch sowohl Heidegger als auch die Anhänger Mullâ Sadrâs nur Ontologie als “eigentliche” Philosophie –<sup>177</sup> und um die Aufhebung der Entgegensetzung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt. Heidegger kritisiert namentlich die Interpretation Descartes’ und der modernen Metaphysik des Menschen oder “Ich” als selbstbewusste Substanz bzw. “denkendes Ding”.<sup>178</sup> Diese Interpretation leidet nach ihm an zwei Fehlern: Erstens geht man davon aus, dass ich zu mir und meinem eigenen Bewusstsein einen direkten Zugang – dies würde in Mullâ Sadrâs Philosophie am ehesten dem ‘ilm hudûrî<sup>179</sup>, dem “unmittelbaren Wissen”, entsprechen – habe, während die physische Umwelt und meine Mitmenschen nur etwas – d.h. ein Seiendes – sind, wovon ich ein indirektes Wissen – bei Mullâ Sadrâ entspräche dies am ehesten dem ‘ilm husûlî<sup>180</sup>, dem “mittelbaren Wissen” – habe.<sup>181</sup> Zweitens werde ich trotz diesem Unterschied zwischen mir selbst und der physischen Welt dennoch als eine Art “Ding” (eine sogenannte Seelensubstanz) interpretiert.<sup>182</sup> Nach Heidegger hat man mich damit irrtümlich von der Welt, in der ich lebe, und dem Seienden, das mich umgibt, getrennt sowie irrtümlich zu einer Art Ding – nach Heideggers Begriffswahl: etwas “Ontischem” – unter anderen Dingen – “Ontischem” – gemacht.<sup>183</sup> Demgegenüber beschreibt Heidegger in Zurückweisung der kartesianischen Analyse der menschlichen Existenz als einer denkenden Substanz den Menschen als “Dasein”, weil ein “denkendes Ding” – “res cogitans” – seine

173 Z.B. KAMAL, 2006.

174 DERS.:49.

175 DERS.:2ff., 43ff., 53ff., 63ff., 78, 106f.

176 So etwa DERS.:4, 43f.; ausserdem HÜGLI/LÜBCKE, 2005:268b)f.

177 Vgl. M, 1381, I:12; M/T, 1381, I:39ff.; TÂLEBZÂDEH, 1385:2; HÜGLI/LÜBCKE, 2005:268b).

178 HÜGLI/LÜBCKE, 2005:ebda.

179 Erklärt u.a. bei TÂLEBZÂDEH, 1385:82ff.

180 Ebda.

181 HÜGLI/LÜBCKE, 2005:268b).

182 DERS.:269a).

183 Ebda.

eigene ontologische Grundlage bereits voraussetzt und es kein Denken ohne Sein geben kann.<sup>184</sup> Auch für Heidegger müsste der epistemologische Grundsatz Descartes' "ich denke, also bin ich" wie für Mullâ Sadrâ bzw. Mutahharî<sup>185</sup> also lauten "ich bin, also denke ich." Heideggers Einwand gegen Descartes, dass man mich irrtümlich von dem Seienden getrennt sowie irrtümlich zu einem Pseudo-Ding unter anderen Dingen gemacht habe, könnte auf der Grundlage von Mullâ Sadrâs realistischer Lehre, von der Mutahharî bei seiner Kritik an der vorherrschenden abendländischen Philosophie ausgeht, genauso gut als Ablehnung des erkenntnistheoretischen Idealismus – so in der Tat bei Tabâtabâ'î und Mutahharî – und des Materialismus verstanden werden – so insbesondere bei Tabâtabâ'î – wie als Ablehnung des Nihilismus – so bei Heidegger. Indem es für Heidegger kein Denken ohne Sein geben kann,<sup>186</sup> würde also auch für Heidegger wie für Mullâ Sadrâ gelten, dass Epistemologie auf Ontologie gründet.<sup>187</sup> Auch Heidegger vertritt also wie Mullâ Sadrâ einen auf Ontologie gegründeten epistemologischen Realismus, zumal nach Heidegger Dasein eine Entität ist, die auf sich selbst gerichtet ist und ihr eigenes Sein versteht.<sup>188</sup> Diese Haltung des Daseins wiederum ist nach Heidegger zugleich die Verwirklichung seiner eigenen Möglichkeiten, und seine Existenz ist stets auf diese Möglichkeiten gerichtet.<sup>189</sup> Dies gilt aus der Sicht der substantiellen Bewegung für den Menschen auch bei Mullâ Sadrâ, für den Menschen allerdings genauso wie für jedes andere Seiende, denn jedes Seiende ist in substantieller Bewegung begriffen. Ausserdem ist bei Mullâ Sadrâ die Hinordnung der (menschlichen und anderer) Existenz auf die Möglichkeiten, die im Laufe der substantiellen Bewegung verwirklicht werden, zielgerichtet, und dieses Ziel<sup>190</sup> ist Gott, der selber wieder als das blosse Sein<sup>191</sup> die ontologische Grundlage des Seienden ist: Ontologische Grundlage und Ziel<sup>192</sup> sind bei Mullâ Sadrâ eins. Die Verwirklichung der Möglichkeiten von Dasein bei Heidegger, auf die seine Existenz gerichtet ist, ist jedoch nicht auf ein Ziel hin gerichtet, im selben Sinne wie in Heideggers Seinslehre das blosse Sein nicht

184 KAMAL, 2006:56.

185 M, 1381, I:122.

186 KAMAL, 2006:56.

187 DERS.:94.

188 DERS.:56.

189 Ebda.

190 Im Sinne von "têlos/ghâyah".

191 Über die Gleichsetzung von Gott und blossem Sein vgl. KAMAL, 2006:45, Zitat aus: MULLÂ SADRÂ, 1992:43.

192 Im Sinne von "têlos/ghâyah".

mit Gott gleichgesetzt wird wie bei Mullâ Sadrâ und auch nicht die ontologische Ursache im Sinne des Zieles ist.<sup>193</sup> Mullâ Sadrâs Seinslehre ist denn auch – um mit Heideggers Begriffen zu sprechen – eine Ontotheologie,<sup>194</sup> während in Heideggers Ontologie die Gottesfrage nicht vorkommt<sup>195</sup> (und sein Schüler Sartre im Sinne des Atheismus die Existenz Gottes überhaupt leugnet).<sup>196</sup>

Sowohl Heidegger als auch Mullâ Sadrâ halten der traditionellen Philosophie in gewissem Sinne die Verkennung der Eigentlichkeit des Seins im Zusammenhang mit der Entgegensetzung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt vor: Heidegger namentlich Descartes und der modernen Metaphysik, Mullâ Sadrâ den muslimischen Peripatetikern<sup>197</sup> sowie der von Suhrawardî begründeten Erleuchtungsphilosophie<sup>198</sup> – wobei die Erleuchtungsphilosophen die Eigentlichkeit des Seins freilich nicht aufgrund der Entgegensetzung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt verkennen, sondern weil Existenz schlechthin für sie nur konzeptuell ist.<sup>199</sup> Was Mullâ Sadrâs Kritik an der traditionellen Philosophie, namentlich der peripatetischen, betrifft, so lässt sich diese auch am Beispiel seiner Verteidigung der Lehre von der substantiellen Bewegung gegenüber der herkömmlichen Lehre verdeutlichen. Die Substanz von Veränderung und von allen akzidentellen Eigenschaften auszunehmen – zu welcher letzteren nach der peripatetischen Lehre auch die Existenz gehört – und daher Substanz, in letzter Instanz die Substanz “Gott”, und nicht die Existenz im Sinne der Lehre von der Eigentlichkeit des Seins als ontologische Grundlage zu betrachten, beruht für Mullâ Sadrâ ebenfalls auf der irrtümlichen Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, die er zurückweist.<sup>200</sup> Diese Entgegensetzung ist für Mullâ Sadrâ ein mentaler, d.h. subjektiver bzw. konzeptueller, Vorgang im Sinne der mentalen Unterscheidung zwischen Existenz und Essenz.<sup>201</sup> Denn indem wir Essenz, bei der es sich für Mullâ Sadrâ um ein bloss im Subjekt be-

193 KAMAL, 2006:58.

194 Ebda.

195 Vgl. BRUGGER, 1963:87.

196 Ebda.

197 Vgl. KAMAL, 2006:4 (wo mit “rationalist” der Rationalismus der Peripatetiker gemeint ist), 8, 43.

198 DERS.:34, 45.

199 Darstellungen der Erleuchtungsphilosophie und ihrer Betonung der Eigentlichkeit der Essenz bei KAMAL, 2006:12ff.; NASR, 1996:125ff.; RUDOLPH, 2004:77ff.; TÄLEBZÂDEH, 1385:71ff.

200 KAMAL, 2006:8.

201 Ebda.

stehendes und in diesem Sinne mentales<sup>202</sup> Konzept handelt,<sup>203</sup> ebenso der Wirklichkeit zuschreiben wie Existenz, die nach Mullâ Sadrâ im Objekt besteht<sup>204</sup> und in diesem Sinn objektiv<sup>205</sup> ist, halten wir das Subjektive für ebenso wirklich wie das Objektive. Damit vertreten wir aber eine Entgegensetzung von Subjekt und Objekt, denn wenn wir sowohl das Subjektive als auch das Objektive für wirklich halten, halten wir auch die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt für wirklich.<sup>206</sup> Diese Entgegensetzung von Subjekt und Objekt wird nach Mullâ Sadrâ in seiner Philosophie von der Eigentlichkeit des Seins mit der dazugehörenden Lehre von der substantiellen Bewegung sowie von der Vereinigung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt aufgehoben.<sup>207</sup> Der Lehre von der Eigentlichkeit des Seins in der Ontologie entspricht in der Epistemologie bei Mullâ Sadrâ also die Lehre von der Vereinigung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt.

Für Heidegger erweist sich die herkömmliche Entgegensetzung von Subjekt – dem “Dasein” – und Objekt deshalb als irrtümlich, weil das Dasein – das “Subjekt” – nur deswegen in einer Beziehung zu sich selbst (und seinen eigenen Bewusstseinszuständen) sein kann, weil das Dasein “immer schon” “draussen” beim es umgebenden Seienden – dem “Objekt” – ist.<sup>208</sup> Mein “unmittelbares” Verhältnis zu mir selbst ist immer schon durch mein Sein-bei einem Seienden – “Objekt” –, das sich von mir unterscheidet, mit dem ich verkehre und das ich bearbeite, vermittelt, weil ich es mir begegnen lasse und mich zu ihm verhalte.<sup>209</sup> Für Heidegger gilt es daher einzusehen, dass das angeblich unmittelbare Verhältnis des Subjekts – des “Daseins” – zu sich selbst durch das Objekt – das “umgebende Seiende” – vermittelt ist.<sup>210</sup> Für Heidegger ist also das Verhältnis, einschliesslich des Erkenntnisverhältnisses, des Subjekts zum Objekt Voraussetzung für das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst und, damit verbunden, die

202 Gängige Ausdrücke dafür in den Originalsprachen sind “dhihnî/zehnî” oder “i’tibârî/e’tebârî”.

203 Vgl. LEAMAN, 1999:96; NASR, 1996:279ff.; TÂLEBZÂDEH, 1385:101ff.

204 Vgl. DERS.:ebda.

205 Gängige Ausdrücke dafür in den Originalsprachen sind “‘aynî/‘eynî”, “khârijî/khârejî”, “wâqi’î/vâqe’î”, “nafs al-amrî/nafs ol-amrî”.

206 KAMAL, 2006:4, 8; TÂLEBZÂDEH, 1385:100f.

207 NASR, 1996:286, Anm. 51.

208 HÜGLI/LÜBCKE, 2005:269a).

209 DERS.:269b).

210 DERS.:269a).

Entgegensetzung von Subjekt und Objekt deshalb aufgehoben, weil das Subjekt “immer schon” “draussen” beim Objekt ist.

Für Mullâ Sadrâ erweist sich die herkömmliche Entgegensetzung von Subjekt und Objekt deshalb als irrtümlich, weil das Erkenntnisverhältnis des Subjekts zum Objekt im Sinne des mittelbaren Wissens, des *‘ilm husûlî*, nicht eine Spiegelung der Form des Objekts in der Seele als dem Subjekt ist und die Seele – das Subjekt – keine passive Rolle im Erkenntnisakt hat.<sup>211</sup> Da der Mensch eine Welt im Kleinen, ein Mikrokosmos, bestehend aus allen Stufen des Seins, ist, stammt seine Erkenntnis des Objekts vielmehr aus der Betrachtung der entsprechenden Form im Spiegel seines eigenen Seins.<sup>212</sup> Die Erkenntnis des Menschen vom Objekt entspricht hinsichtlich der Struktur dem Wissen Gottes vom Objekt, unterscheidet sich von diesem aber hinsichtlich des Ergebnisses: Während Gottes Wissen zur objektiven Existenz<sup>213</sup> von Objekten führt, führt die Erkenntnis des Menschen zu ihrer subjektiven – mentalen – Existenz<sup>214, 215</sup>. Nach Mullâ Sadrâ ist subjektive Existenz oder die innergeistige Anwesenheit der Formen, die Erkenntnis ergeben, letztendlich identisch mit Sein, Existenz, selbst.<sup>216</sup> Denn die ontologische Grundlage von beidem, innergeistiger, mentaler, Existenz eines Objekts im Sinne seiner Erkenntnis genau wie aussergeistiger Existenz eines Objekts, ist allemal Existenz.<sup>217</sup> Mehr an Heideggers Begriffswahl angelehnt, erweist sich für Mullâ Sadrâ die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt deshalb als irrtümlich, weil das Subjekt – das “Dasein” – nur deswegen in einer Beziehung zum umgebenden Objekt – dem “es umgebenden Seienden” – ausserhalb seines Geistes – “draussen” – sein kann, weil es “immer schon” in einer unmittelbaren Beziehung zu sich selbst (und seinen eigenen Bewusstseinszuständen) steht. Mein “mittelbares” Verhältnis zum Objekt – dem “umgebenden Seienden” – ist deshalb immer schon durch mein unmittelbares Verhältnis zu mir selbst vermittelt, indem letzteres nach der Lehre vom Verhältnis zwischen *‘ilm hudûrî* und *‘ilm husûlî*, wie sie sich auch bei Suhrawardî findet, Voraussetzung für das erstere ist.<sup>218</sup> Nicht das Verhältnis, einschliesslich des Erkenntnisverhältnisses, des Subjekts zum Objekt ist also bei Mullâ Sadrâ Voraussetzung

211 NASR, 1996:287.

212 Ebd.

213 “Wujûd ‘aynî”.

214 “Wujûd dhihnî”.

215 NASR, 1996:287.

216 DERS.:288.

217 KAMAL, 2006:94.

218 TÂLEBZÂDEH, 1385:85.

für das Verhältnis des Subjekts zu sich selbst, sondern umgekehrt das Verhältnis, einschliesslich des Erkenntnisverhältnisses, des Subjekts zu sich selbst ist Voraussetzung für das Verhältnis, einschliesslich des Erkenntnisverhältnisses, des Subjekts zum Objekt.<sup>219</sup> Das Erkenntnisverhältnis des Subjekts zum Objekt bedeutet nach Mullâ Sadrâ aber nichts anderes als die mentale Existenz des Objekts im Subjekt,<sup>220</sup> indem das Subjekt als ein Mikrokosmos in der Fülle seines Seins die Existenz des Objekts gewissermassen mit-ist.<sup>221</sup> In diesem Sinne ist für Mullâ Sadrâ die Entgegensetzung von Subjekt und Objekt im Sinne seiner Lehre von der Vereinigung von Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt nicht wie bei Heidegger deshalb aufgehoben, weil das Subjekt “immer schon” “draussen” beim Objekt wäre, sondern weil umgekehrt das Objekt gewissermassen “immer schon” “drinnen” beim Subjekt ist.

Aus der Sicht der vergleichenden Philosophiebetrachtung weist daher nicht nur der Inhalt der philosophischen Lehren Mullâ Sadrâs und Heideggers bei allen Unterschieden auffallende und gewichtige Ähnlichkeiten auf. Legt man die Kritik der beiden Denker an der herkömmlichen Philosophie zugrunde: bei Mullâ Sadrâ an den muslimischen Peripatetikern und den Erleuchtungsphilosophen, bei Heidegger namentlich an der modernen Metaphysik, so erweist sich aus philosophievergleichender Sicht auch die von jedem der beiden vorgefundene Geistesgeschichte in ihren intellektuellen Unzulänglichkeiten als ähnlich.<sup>222</sup> Deshalb lassen sich die westliche Geistesgeschichte und die darauf gründende Zivilisation auch mit ähnlichen Überlegungen, ähnlicher Gründlichkeit und ähnlichen Ergebnissen kritisieren, ganz gleich ob man dabei von Mullâ Sadrâs oder von Heideggers Philosophie ausgeht. Tabâtabâ'î und Mutahharî gehen dabei, wie beschrieben, von Mullâ Sadrâ aus. Massgebliche iranische Intellektuelle mit einem anderen Ausbildungshintergrund als diese beiden Gelehrten zeigen sich in ihrer Westwahrnehmung und ihrer Kulturkritik am Westen entscheidend von Heideggers Philosophie und der darauf gründenden Kulturkritik sowie seinem Schüler Sartre beeinflusst. Sehr deutlich nachweisen lässt sich dieser Einfluss etwa bei Ahmad Fardîd<sup>223</sup>, in dem kulturkritischen Werk des Literaten Jalâl Âl-e Ahmad<sup>224</sup> “Gharbzadegi”<sup>225</sup>, das Wesentliche dazu beitrug, eine geistige und

219 Ebda.

220 NASR, 1996:287.

221 Ebda.

222 Vgl. KAMAL, 2006:45.

223 Behandelt bei BOROUJERDI, 1996:63ff.

224 Zu Person und Werk siehe DERS.:65ff.

225 Über den Hintergrund und die Wirkung dieses Werks siehe DERS.:66ff.; HALM, 2005:96.

kulturelle Neuausrichtung wichtiger Intellektuellenkreise im Iran auszulösen,<sup>226</sup> sowie des Philosophen Rezâ Dâvarî,<sup>227</sup> dessen Denken im westkritischen Diskurs der Islamischen Republik Iran eine wichtige Rolle spielt.<sup>228</sup> An Tendenzen der Heideggerschen Kulturkritik erinnert ausserdem das Verständnis des Nihilismusbegriffs in der kulturkritischen Abhandlung von Dâryûsh Shâyegân<sup>229</sup> “Âsiyâ dar barâbar-e gharb”<sup>230</sup> trotz den darin vorkommenden Verweisen auf Nietzsche. Für das Werk des Kulturbetrachters und -kritikers ‘Alî Sharî‘atî<sup>231</sup> wiederum erweist sich das Denken des Heidegger-Schülers Sartre als einer der wohl entscheidenden Einflüsse.<sup>232</sup> Gerade an der Beeinflussung dieses Denkers durch den erklärten Atheisten Sartre zeigt sich einmal mehr, wie grundsätzlich wichtige Tendenzen der Westwahrnehmung bei iranischen Intellektuellen philosophisch geprägt sind: Genau so wenig, wie Tabâtabâ‘î und Mutahharî den dialektischen Materialismus mit der theologischen Begründung zurückweisen, dass er atheistisch sei, ist der erklärte Atheismus Sartres für Sharî‘atî ein Grund, dessen Überlegungen bei seinem Versuch, eine neue Kultur, welche die Religion durchaus einbeziehen würde, zu begründen, unberücksichtigt zu lassen.<sup>233</sup>

Eine Untersuchung über Tendenzen der Westwahrnehmung bei iranischen Intellektuellen – diese Bemerkung nur als Ausblick – könnte sich über den Rahmen des Themas hinaus als lohnend erweisen beim Versuch, die entscheidenden Tendenzen der Westwahrnehmung in der iranischen Gesellschaft als ganzer kennenzulernen. Dies allein schon deshalb, weil im Zuge der nachrevolutionären Kultur- und Bildungspolitik, die höhere Bildung breiten Bevölkerungsschichten zugänglich gemacht hat, Intellektuelle keine elitäre Gruppe mehr darstellen<sup>234</sup> und – jedenfalls die Studierenden unter ihnen – hohes Sozialprestige geniessen.<sup>235</sup> Ihre Stimme hat auch in der öffentlichen Meinungsbildung –

226 Ebda.; über den Einfluss Heideggers und Sartres BOROUJERDI, 1996:69f.; ausserdem HALM, 2005:95f.

227 Behandelt bei BOROUJERDI, 1996:158ff.

228 Ebda.; dort auch seine Auseinandersetzung mit Abdolkarim Soroush.

229 DERS.:147ff.

230 DERS.:148f., 152, 153f.

231 DERS.:105ff.; HALM, 2005:95ff.

232 Vorige Quellen.

233 Ebda.; den Versuch einer Deutung Sharî‘atîs und einer Bestimmung der entscheidenden Einflüsse auf ihn macht u.a. QÂNE‘Î-RÂD, 1381.

234 Vgl. BUCHTA, 2000:14, 184ff.

235 Ebda.

sowenig die öffentliche Meinung auch mit der veröffentlichten Meinung im Iran übereinstimmen mag – erhebliches Gewicht.<sup>236</sup>

Als ein weiterer Ausblick mag sich die Erkenntnis ergeben oder bestätigen, dass es für eine angemessene Beurteilung, wie sich die Herausforderung der Muslime durch den Westen im theoretischen und praktischen Bereich auf sie ausgewirkt hat und auswirkt, nicht genügt, die historische Situation, mit der diese Herausforderung zusammenhängt, zu betrachten und daraus Schlüsse zu ziehen. Es gilt ausserdem, die – je nach Gebiet möglicherweise durchaus unterschiedlichen –<sup>237</sup> geistesgeschichtlichen Grundlagen, aus deren Perspektive die Muslime sich mit dieser Herausforderung auseinandersetzen, in die Betrachtung einzubeziehen.

Zudem ist diese Untersuchung vielleicht geeignet, Bedeutung und Anwendung der Begriffe “Verwestlichung” sowie “antiwestlich” zu hinterfragen. Was den Begriff “Verwestlichung” betrifft, so ist zu sagen, dass er für sich allein genommen offen lässt, ob damit gemeint ist, dass “die anderen” so werden wie “wir” oder dass “die anderen” etwas werden, das sich sowohl von dem unterscheidet, was “wir” sind, als auch von dem, was “sie” bis anhin waren. Was den Begriff “antiwestlich” angeht, besonders in seiner Anwendung als Beschreibung von Äusserungen und Haltungen seitens iranischer Gruppen und Personen, so gälte es im Einzelfall zu klären, ob in den so bezeichneten Äusserungen und Haltungen der Westen an sich als schlecht verurteilt oder nur der Anspruch des Westens auf unbestreitbare zivilisatorische Vorbildlichkeit in Frage gestellt wird.

Dieser Anspruch wird, wie erwähnt, unter anderem mit dem Argument in Frage gestellt, dass Erfolge der Einzelwissenschaften sowie praktischer Einrichtungen wie Staat, Recht und Gesellschaft der westlichen Zivilisation noch keine Überlegenheit der epistemologischen Grundlagen derselben begründen könnten. Ob umgekehrt Überlegenheit der epistemologischen Grundlagen einer Zivilisation, wie sie etwa Tabâtabâ’î und Mutahharî für ihre eigene Tradition geltend machen, schon Vorbildlichkeit oder gar Überlegenheit der praktischen Einrichtungen derselben wie Staat, Recht und Gesellschaft begründen können, ist eine Frage, die von iranischen Intellektuellen ebenfalls diskutiert wird,<sup>238</sup> aber nicht Gegenstand der vorliegenden Arbeit.

236 Ebd.

237 Oben wurde auf die Unterschiede zwischen Richtungen der Salafîyyah und iranischer Intellektueller eingegangen.

238 Hinsichtlich Staats- und Gesellschaftsordnung etwa von HAJATPOUR, 2002.

## Literaturverzeichnis

ABÛ ZAYD, Nasr Hâmid

1997 *Al-nass, al-sultah, al-haqîqah. Al-fikr al-dîni bayn irâdat al-ma'rifah wa-irâdat al-haymanah*. Zweite Auflage. Casablanca.

AFGHÂNÎ, Jamâl al-Dîn

1968 "Al-radd 'alâ al-dahriyyîn" ("Die Widerlegung der Materialisten"). In: *al-A'mâl al-kâmilah*. Kairo.

ASTER, Ernst von

1998 *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart.

BOROUEJDI, Mehrzad

1996 *Iranian Intellectuals and the West. The Tormented Triumph of Nativism*. New York: Syracuse University Press.

BRUGGER, Walter

1963 *Philosophisches Wörterbuch*. Zehnte Auflage. Freiburg/Basel/Wien.

BUCHTA, Wilfried

2000 *Who Rules Iran? The Structure of Power in the Islamic Republic*. Washington: The Washington Institute for Near East Policy and the Konrad Adenauer Stiftung.

ESPOSITO, John L. [ed.]

1995 *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*. 4 vols. New York / Oxford.

HAJATPOUR, Reza

2002 *Iranische Geistlichkeit zwischen Utopie und Realismus. Zum Diskurs über Herrschafts- und Staatsdenken im 20. Jh.* Wiesbaden: Reichert Verlag.

HALM, Heinz

2005 *Die Schiiten*. München.

HEIDEGGER, Martin

1984 *Sein und Zeit*. 15. Auflage. Tübingen: Niemeyer.

HÜGLI, Anton / LÜBCKE, Poul [Hg.]

2005 *Philosophielexikon*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag.

JAHRAUS, Oliver

2004 *Martin Heidegger. Eine Einführung*. Stuttgart.

KAMAL, Muhammad

2006 *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

LEAMAN, Oliver

1999 *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: Polity Press.

MULLÂ SADRÂ, Muhammad b. Ibrâhîm (Sadr al-Dîn) Shîrâzî

1992 *Al-Mashâ'ir*. Tr. Parviz Morewedge. New York.

NAGEL, Tilman

1991 "Theologie und Ideologie im modernen Islam". In: ANTES, Peter u.a.: *Der Islam. Religion – Ethik – Politik*. Stuttgart/Berlin/Köln: 1–57.

NASR, Seyyed Hossein Nasr

1996 *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. Edited by Mehdi Amin Razavi. Richmond: Curzon Press.

PÂZÛKÎ, Rezâ (Ridâ)

1967 "Târikh-e îrân az moghûl tâ afshâriyyeh". In: LAMBTON, Ann K.S.: *Persian Grammar*. Cambridge: 95.

QÂNE'Î-RÂD (QÂNI'Î-RÂD), Mohammad (Muhammad) Amîn

1381HS *Tabârshenâsî-ye 'aqlâniyyat-e modern. Qerâ'at-e post-modern az andîsheh-ye Sharî'atî*. Teheran.

RUDOLPH, Ulrich

2004 *Islamische Philosophie. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München.

SHÂYEGÂN, Dâryûsh

1977 *Âsiyâ dar barâbar-e gharb*. Teheran.

TABÂTABÂ'Î, 'Allâmeh ('Allâmah) Mohammad (Muhammad)-Hoseyn (Husayn)

1381HS *Osûl-e falsafeh va ravesh-e re'âlîsm*. Introduction and annotations by Morteza (Murtadâ) Motahhari (Mutahharî). 5 Bde. Teheran.

TÂLEBZÂDEH (TÂLIBZÂDAH), Hamîd

1385HS *Falsafeh (Falsafah). Âshnâ'î bâ falsafeh-ye eslâmî. Dowreh-ye pîsh-dâneshgâhî-ye reshte-hâ-ye 'olûm-e ensânî – 'olûm o ma'âref-e eslâmî*. Teheran.

WATT, W. Montgomery

1962 *Islamic Philosophy and Theology*. Edinburgh: University Press.

