



Einführung in die arabisch-islamische Philosophie
Mohamed Turki

Freiburg/München 2015: Karl Alber Verlag
232 Seiten, 24,99 €
ISBN 978-3-495-48750-1

„Eine längst fällige Auseinandersetzung mit der außereuropäischen Philosophie erleichtert nämlich nicht nur das Begreifen ihrer spezifischen Fragestellungen und die Pluralität ihrer Positionen, sondern auch einen kritischen Rekurs auf die Selbstwahrnehmung der westlichen Philosophie und Gesellschaft.“¹

„Wie meine vorher genannten Kollegen [Heinz Hülsmann und Ram Adhar Mall, F.O.W.] (...) sind die logoi spermatikoi verstreut über alle Kulturen und Gesellschaften. Erst zusammen weisen sie auf das namenlose Eine der ewigen Wahrheit hin.“ (Turki, S. 9)

Reale Pluralität versus behaupteter Einheit – mit diesen Stichworten ist eine Differenz angedeutet, die die 2015 erschienene Darstellung

¹ Geert Hendrich: Arabisch-islamische Philosophie. Geschichte und Gegenwart. Frankfurt am Main 2005, S. 11f.

Mohamed Turkis von einer hier zum Zwecke des Vergleichs miteinzubeziehenden älteren von Geert Hendrich ziemlich grundlegend unterscheiden sollte (trotz einiger unmittelbar durch den behandelten Stoff und seiner europäischen Geschichte, die vor allem eine Verdrängungsgeschichte gewesen ist, bedingter Gemeinsamkeiten). Hendrich bietet eine klare und gut informierte, aber auch ziemlich nüchterne Zusammenfassung des – vor allem fachspezifischen und internationalen – Standes der Forschung. Turki bettet seine Darstellung stärker in eine selber philosophierende Erschließung der behandelten Gegenstände ein, um dadurch eine „interkulturelle Verbindung zwischen dem antiken Denken und der arabisch-islamischen Kultur einerseits sowie zwischen diesem Kulturerbe (...) und der abendländischen Philosophie der Gegenwart andererseits herzustellen.“ (S.12)

Insgesamt ist Hendrichs Darstellung als eine historische Erzählung angelegt: Sie beginnt – nach einer kurzen Einleitung, in der auf die „längst fällige Auseinandersetzung mit der außereuropäischen Philosophie“ hingewiesen wird – mit den „Anfängen“ (S. 13-21) und behandelt dann in zwei Schritten die „systematische Philosophie im Islam“ (S. 34): zunächst ihren „Beginn“ in al-Kindis Fortsetzung des Neoplatonismus (S. 35-47) und in ar-Razis Aufnahme des philosophischen Skeptizismus (S. 48-57), sowie dann al-Farabi und Ibn Sina (Avicenna) als „die großen Neoplatoniker des Ostens“ (S. 58-85); aber eben auch die selber philosophische, aber konservative „Kritik der Philosophie“ durch al-Ghazali und seine Nachfolger (S.86-96), welche geradezu in eine *Warnung vor der Philosophie* einmündet: „Weil die Mehrheit der Menschen von der Einbildung beherrscht ist, (...) [und weit davon entfernt ist,] Vollkommenheit der Vernunft sowie des Vermögens der Unterscheidung der Wahrheit von der Falschheit und des rechten Glaubens vom Irrtum zu besitzen, muss man die Allgemeinheit möglichst entschieden davor warnen, die Bücher der Irreführten zu lesen“, womit er die von ihm kritisierten Philosophen meinte (S. 94).

Diese Kerndarstellung wird dann durch vier Kapitel ergänzt, in denen zunächst die Sonderentwicklung im „arabischen Spanien (al-Andalus)“

vorgestellt wird, für die die Namen von Ibn Badjja und Ibn Tufayl sowie von Ibn Ruschd (Averroes) stehen (S. 97-118), dann *zweitens* die gewandelten Kontexte der Philosophie in der islamischen Welt – zwischen „Religionsgelehrten und Mystikern“ (S. 119-129) – und *drittens* die Entwicklung des Verhältnisses von Wissenschaften und Philosophie in den arabisch-islamischen Reichen und „ihr Einfluss auf das europäische Mittelalter“ (S. 130-139). Zwei abschließende Kapitel lösen sich dann von dieser klassischen Phase der islamischen Philosophie und behandeln zunächst – im Kontext des „Übergangs vom Mittelalter zur Neuzeit“ – Ibn Khalduns „Geschichtsphilosophie“ und in dieser Zeit wirksame neuplatonische und „illuministische“ Traditionslinien, um dann abschließend in einem Kapitel über „Philosophie in der Moderne“ (S. 153-168) zunächst diese überhaupt als „Krise und Aufbruch“ zu beschreiben (S. 154-156) und dann „Diskurslinien in der Gegenwart“ nachzuzeichnen (S. 157-168). Unter letzteren wird *zum einen* das „kulturelle Erbe als Aufklärung“ (S. 160-161) anhand von Arkoun, Zakariya und a-Azm skizziert sowie *zum anderen* anhand von al-Djabiri und Hannafi die „Konfliktlinie innerhalb des philosophischen Gegenwartsdiskurses“ (S. 162) vor allem in der kritischen Auseinandersetzung mit der westlichen „Orientalistik“ (S. 163) – wie sie exemplarisch schon Edward Said kritisiert hatte – und in der Debatte um das Erbe² zumindest angerissen.

Außerdem werden noch „eine Reihe anderer Traditionslinien“ zumindest angesprochen, so etwa „eine Position, die eine konservative Kulturkritik der Moderne mit der Bejahung der Moderne als technologisch-wissenschaftlichem Fortschritt verbindet“ (S. 165), vertreten durch Zaki Nadjib Mahmud (S. 165f.), Muhsin Sayyid Mahdi (geb. 1926), Fazlur Rahman (geb. 1919) und Muhammad Scharur (geb. 1938) (S. 166). Erst ganz zum Schluss wird darauf verwiesen, dass „die philosophische Debatte um die Moderne in der arabisch-islamischen Welt eine neue Qualität anzunehmen“ schien (S. 167), mit dem Fazit, „dass die Philosophie der arabisch-islamischen Welt

² „Turath“ – als „eine Verbindung der Sehnsüchte der marginalisierten Völker nach einem besseren Leben mit ihrem spezifischen spirituellen und historischen Erbe, durch das sich die kulturelle Identität wiedergewinnen lässt“. (S. 164)

auch heute lebendig und produktiv ist und als Teil eines universalen Diskurses über Moderne begriffen werden muss“ (S. 168).

Darüber hinaus bietet Hendrichs Band ein Literaturverzeichnis (S. 169-173), ein Glossar (S. 174-176) sowie eine Zeittafel (S. 177-181) und ein Personenregister (S. 182-184).

Turkis Darstellung ist philosophisch anspruchsvoller, ohne deswegen schwer verständlich zu sein. Zunächst begründet er, inwiefern „die Philosophie arabisch [spricht]“ (S. 15-35), um dann in sieben großen Schritten deren Geschichte zu umreißen. Zunächst geht er anhand der Entstehung des *Kalam* – also des argumentativen Streitens um Kernfragen der religiösen Lehren – dem Verhältnis von (in europäischen Begriffen gefasst) Theologie und Philosophie nach (S. 36-50). Sodann stellt er al-Kindi (S. 55-59), al-Farabi (S. 59-71) sowie Miskawayeh und Tawhidi (S. 71-77) als Vertreter der arabisch-islamischen Philosophie vor und präsentiert ar-Razi (S. 82-90), Ibn Sina (S. 90-102) und al-Ghazali (S. 102-110) als Vertreter einer „Blüte des philosophischen Denkens im *Mashriq*“ – also im Osten der islamischen Welt (S. 78-110). Und er geht spezifisch auf die „Fortsetzung der arabisch-islamischen Philosophie im *Maghrib*“ – also im Westen der islamischen Welt – ein (S. 111-144), wie sie von Ibn Bajja (Avempace), Ibn Tufayl (Abubacer) und Ibn Ruschd (Averroes) entfaltet worden ist. Schließlich vollzieht Turki den Weg von „der rationalen Mystik zur Theosophie“ nach (S. 145-171), wie ihn Suhrawardi (S. 153-159), Ibn Arabi (S. 159-166) und im „Fortleben der Theosophie“ dann Mullah Sadra (S. 166-171) gegangen sind.

In einem letzten Kapitel über „Geschichte und Aufklärung“ nutzt er den Rückblick auf Ibn Khaldûn und die mit ihm verknüpfte „Entstehung der Geschichtswissenschaft“ (S. 177-186) zur Vergegenwärtigung einer „Debatte um Moderne und Reform“ (S. 186-200). Hieran schließen dann Hinweise auf „zeitgenössische Kritik und Selbstkritik“ an sowie ein den gesamten Band abschließender „Ausblick“ (S. 217-220). In letzterem stellt Turki noch einmal fest, dass „die Versuche einer Auseinandersetzung mit dem arabisch-islamischen Kulturerbe sich weiterhin in zwei Richtungen bewegen“ (S. 217): in die Richtung

eines mehr oder minder selbstständigen Anschlusses an das „Paradigma der Moderne“ bzw. der damit verknüpften „Ansätze zur Universalität“ (S. 217) oder aber in die Richtung „der Erneuerung des Islams und der Identitätsfindung“ (S. 218).

Auch Turki konstatiert, dass sich „angesichts der Umwälzungen, die seit dem arabischen Frühling in vielen Ländern der arabischen Welt stattgefunden haben und die politischen wie auch die gesellschaftlichen Strukturen radikal veränderten, (...) der philosophische Diskurs in einem Umbruch [befindet]“ (S. 219). Einerseits hält er dann – schwerlich bestreitbar – fest, dass es „nun darauf an[komme], die eigentlichen Probleme, mit denen sich die Gesellschaft konfrontiert sieht, ernst zu nehmen und die notwendige Bedingung für einen herrschaftsfreien Dialog zu schaffen, mittels dessen die dringenden Fragen nach Gerechtigkeit, Verantwortung, Menschenrechten und demokratischer Partizipation diskutiert und Lösungen für die Zukunft eruiert werden“ (S. 219 f.). Und er warnt davor, „in die Identitätsfalle“ (S. 220) zu gehen. Dann zieht er sich aber wie in einer fast schon jasperschen Geste auf die Philosophie zurück, indem er emphatisch zustimmend den Philosophen Ali Benmakhlouf zitiert, der die Frage „weshalb die arabischen Philosophen lesen?“ folgendermaßen beantwortet: „[Sie] gehören zum integralen Bestandteil der intellektuellen Geschichte der Menschheit“ und bieten „einen Zugang zur Geschichte der Wahrheit, die die Menschheit miteinander teilt“ (S. 220).

Die am Ende des Bandes angebotene Bibliografie (S. 221-229) bietet einen umfangreichen Überblick über einschlägige arabische, sowie englischsprachige, französischsprachige und deutschsprachige Primär- und Sekundärliteratur.

Ohne die behandelten arabischen Quellen zu kennen, habe ich den Eindruck gewonnen, dass es Turki – dessen zwar zu kritisierende Orientierung an einer *philosophia perennis*, einer immerwährenden Philosophie mit ewigen Wahrheiten, ihn aber offenbar zumindest dazu veranlasst, die von ihm thematisierten Autoren und Texte philosophisch ernst zu nehmen – tatsächlich gelingt, immer wieder heraus-

zuarbeiten, warum philosophisch diskutierte Fragen als solche historisch wichtig gewesen sind. Während Hendrich sich darauf beschränkt, einen allerdings genauen und auch zuverlässigen „doxografischen“ Bericht über den als mehr oder minder eigenständig begriffenen Verlauf der philosophischen Entwicklung zu geben.

Beide Darstellungen gemeinsam – und man sollte sie wohl beide lesen, um einen Überblick zu gewinnen – zeigen allerdings in der Tat, dass es im Islam eine eigenständige Entwicklung der Philosophie in arabischer Sprache gegeben hat.

Damit geben sie dem kritischen Leser ein wichtiges Gegenmittel sowohl gegen „islamistische“ Dogmatisierungen an die Hand, als auch – was hierzulande noch wichtiger ist – gegen die sich immer noch ausbreitenden Formen einer anti-islamischen Propaganda, welche den historischen Beitrag der islamischen Reiche zu einer humanistischen Kultur der Menschheit nicht nur ignoriert, sondern geradezu aggressiv verleugnet. Denn gerade auf dem Felde der Philosophie hätte es ohne die Beiträge der Philosophie im Islam keine Scholastik und auch keine darauf in (oft polemischer) Abgrenzung aufbauende Philosophie der Renaissance und der Neuzeit geben können.

Wünschenswert und schön wäre es allerdings in Bezug auf beide Darstellungen, wenn auch deutlicher erörtert worden wäre, welche philosophischen Debatten in den islamischen Machtbereichen sich auch außerhalb der islamisch geprägten Öffentlichkeiten haben entwickeln können. So würde vielleicht auch noch deutlich werden, dass der Gegenstand der Untersuchung eigentlich die Philosophie im Islam und nicht die islamische Philosophie ist (wie dies ja auch in Bezug auf „das christliche Abendland“ festzustellen und festzuhalten wäre) und welche Zusammenhänge sich etwa mit der Entwicklung von Philosophie im Rahmen jüdischer Gelehrsamkeit auffinden lassen, wie sie etwa in al-Andalus von einer erheblichen Bedeutung gewesen zu sein scheint.

Frieder O. Wolf