

Schweizerische Gesellschaft Mittlerer Osten und Islamische Kulturen  
Société Suisse Moyen Orient et Civilisation Islamique  
Società Svizzera Medio Oriente e Civiltà Islamica

# *Philosophie*

# *La philosophie*

Gastherausgebende / éditeurs invités :  
Kata Moser & Roman Seidel

SGMOIK SSMOCI  
**Bulletin 42**

Frühling  
Printemps **2016**



# Inhaltsverzeichnis – Sommaire

Editorial	3
Perspektiven der Forschung	
<i>Ulrich Rudolph</i> Philosophie in der islamischen Welt. Neue Perspektiven auf die Philosophiegeschichte	7
<i>Anke von Kügelgen</i> Forschungsschwerpunkt Zeitgenössische Philosophie im Nahen und Mittleren Osten	11
<i>Roman Seidel</i> Nahöstliche Philosophie transregional. Eine ideengeschichtlich informierte Komparatistik	15
Philosophieren in der islamischen Welt heute	
<i>Interview mit Hermann Landolt</i> Philosophie als Abwehr der „Westbefallenheit“	21
<i>Meysam Sefidkosh</i> The Current State and Possible Future of Philosophy in Iran	25
<i>Ahmad Madi</i> Gibt es in der arabischen Welt Philosophie, die diesen Namen verdient?	28
<i>Interview mit Sarhan Dhouib</i> Philosophie als Befreiung von diktatorischen Verhältnissen	32
Aktuelle in der Schweiz angesiedelte Forschungsprojekte	36
Aktuelle Publikationen auf Persisch, Arabisch und Türkisch	48
Veranstaltungen zur Thematik (Herbst 2014 - Frühjahr 2016)	51
Veranstaltungsankündigung	54
Rezension	54



## Editorial

Im Rahmen des SGMOIK-Bulletins hat sich der Fokus schon das ein oder andere Mal weniger auf islamische geprägte Länder gerichtet, sondern eher die Forschungslandschaft in der Schweiz in den Blick genommen. So hat das Bulletin 2007 die Institute der einzelnen Universitäten vorgestellt und im Herbst 2011 individuellen Forschungsprojekten Raum gegeben, die sich vor allem auch interdisziplinären Fragestellungen gewidmet haben.

Dieses Mal ist es die Philosophie, die dem Bulletin das Stichwort für eine Ausgabe mit einem Schwerpunkt auf islamwissenschaftlich relevanter Forschung in der Schweiz gibt. Dieser Schwerpunkt hat zwei erfreuliche Gründe: Einerseits gibt es weltweit eine beträchtliche Vielfalt von bedeutenden Projekten zur Philosophie in islamisch geprägten Ländern, was eine Auswahl unumgänglich macht, andererseits ist das Spektrum von in der schweizerischen Forschungslandschaft verankerten Projekten selbst inzwischen so groß, dass es nicht nur gerechtfertigt sondern auch lohnenswert ist, diese gezielt in den Blick zu nehmen.

Sie mögen sich fragen: Philosophie in, von und mit der islamischen Welt – sei sie islamisch, christlich, jüdisch oder säkular geprägt –, was ist darunter zu verstehen, welche Strömungen haben sich im Laufe der Geschichte entwickelt,

Il est déjà arrivé une fois ou l'autre que le Bulletin de la SSMOCI se concentre un peu moins sur les pays majoritairement islamiques pour s'intéresser davantage au paysage suisse de la recherche. En 2007, par exemple, le Bulletin a présenté les instituts des différentes universités et l'édition d'automne 2011 faisait une large place aux projets individuels de recherche consacrés avant tout aux problématiques interdisciplinaires.

C'est aujourd'hui la philosophie qui a les honneurs du Bulletin dans une édition essentiellement consacrée à la recherche en lien avec l'islamologie en Suisse. Un choix reposant sur deux bonnes raisons, positives qui plus est. La première est l'impressionnant foisonnement de projets d'importance qui, à travers le monde, prennent forme autour de la philosophie dans les pays musulmans, imposant d'ailleurs ici une sélection. La seconde tient au spectre des projets qui trouvent leur place dans le paysage suisse de la recherche, un spectre devenu lui-même si large qu'il est non seulement justifié mais même tout à fait bénéfique de le passer à la loupe.

Vous vous demanderez sans doute ce qu'il faut entendre par philosophie du monde islamique – dans le monde islamique et avec lui – qu'elle soit d'inspiration islamique, chrétienne, juive ou séculière. Quels courants en sont nés, comment ont-ils évolués au

Di quando in quando il *Bollettino* SSMOCI rivolge l'attenzione non ai paesi a maggioranza musulmana bensì al panorama della ricerca in Svizzera. Per esempio, nel 2007 il *Bollettino* ha presentato i dipartimenti delle Università svizzere e, nell'autunno 2011, ha dato spazio a singoli progetti di ricerca dedicati in particolare a questioni interdisciplinari.

Questa volta è la filosofia a dare al *Bollettino* la parola chiave per un numero dedicato alla ricerca accademica in Svizzera. Questa parola chiave ha due ragioni positive: da un lato esiste in tutto il mondo una notevole varietà di progetti significativi sulla filosofia nei paesi a maggioranza musulmana, il che rende inevitabile una selezione; dall'altro, la stessa gamma di progetti radicati nel panorama della ricerca svizzera è diventata talmente ampia che è non solo giustificabile ma anche utile dedicarvi un'attenzione particolare.

Ci si può chiedere che cosa si debba intendere con filosofia (sia essa islamica, cristiana, ebraica o secolare) nel, dal e con il mondo islamico: quali correnti si sono sviluppate nel corso della storia, quali sono i dibattiti attuali e quale rilevanza hanno per la filosofia in generale?



welche aktuellen Diskurse finden sich in dieser Philosophie selbst und welche Relevanz haben sie für die Philosophie allgemein?

Thematisch meint Philosophie hier politisches Denken und Ethik ebenso wie Metaphysik, Erkenntnistheorie, Logik und selbst Wissenschaftsgeschichte. Historisch schliesst sie dabei zudem die mittelalterliche Rezeption griechischer Denker wie Aristoteles oder Galen durch christliche, jüdische oder muslimische Philosophen wie auch moderne Aneignungen westlicher Strömungen wie etwa den Materialismus oder Existentialismus mit ein.

Dieses Bulletin gibt aus unterschiedlichen Perspektiven Einblicke ins Philosophieren in der islamischen Welt. Der erste Teil widmet sich Perspektiven der Forschung indem zwei international renommierte Forschende zu Wort kommen. Ulrich Rudolph stellt das von ihm geleitete Publikationsprojekt ‚Ueberweg. Philosophie in der islamischen Welt‘ vor, das als Standardwerk der Philosophiegeschichte und Islamwissenschaft angesehen werden kann. Anke von Kügelgen lenkt den Blick auf den von ihr initiierten und geleiteten Forschungsschwerpunkt zur Zeitgenössischen Philosophie im Nahen und Mittleren Osten und seine vielversprechenden Perspektiven. Der erste Teil wird abgerundet von einem methodologischen Essay von Roman Seidel, der die aktuelle Relevanz einer ideengeschichtlich informierten philosophischen

fil de l'histoire, quels discours actuels s'inscrivent dans cette philosophie elle-même et quelle pertinence revêtent-ils pour la philosophie en général ?

Parmi ses thèmes, la philosophie visée ici englobe la pensée politique et l'éthique, tout comme la métaphysique, l'épistémologie, la logique et même l'histoire des sciences. Du point de vue historique, elle inclut en outre la réception, au Moyen-Âge, des penseurs grecs tels Aristote ou Galien par des philosophes chrétiens, juifs ou musulmans ainsi que l'appropriation à l'époque moderne de courants occidentaux tels que le matérialisme ou l'existentialisme.

Le présent Bulletin offre une plongée dans la philosophie du monde islamique selon diverses perspectives. La première partie est consacrée aux *Perspectives de la recherche* et donne la parole à deux spécialistes de renommée internationale. Ulrich Rudolph présente le projet de publication qu'il dirige sous le titre *Ueberweg. Philosophie in der islamischen Welt* (La philosophie dans le monde islamique), qui peut être considéré comme une œuvre de référence pour l'histoire de la philosophie et l'islamologie. Anke von Kügelgen nous invite à découvrir le pôle de recherche qu'elle a lancé et qu'elle dirige sur la *philosophie contemporaine au Proche et au Moyen-Orient* et sur les perspectives prometteuses qu'il ouvre. Cette première partie comprend également un essai méthodologique de Roman

Tematicamente, per filosofia si intende qui il pensiero politico e l'etica, così come la metafisica, l'epistemologia, la logica, e anche la storia della scienza. Storicamente, ciò include anche la ricezione medievale di pensatori greci come Aristotele o Galeno attraverso filosofi cristiani, ebrei o musulmani, oltre alle moderne appropriazioni di correnti occidentali come il materialismo o l'esistenzialismo.

Questo *Bollettino* guarda alla filosofia nel mondo islamico da punti di vista diversi. Nella prima parte, dedicata alle *Prospettive della ricerca*, prendono la parola due studiosi di fama internazionale. Ulrich Rudolph presenta il progetto di pubblicazione da lui diretto, *Ueberweg. Philosophie in der islamischen Welt* (La filosofia nel mondo islamico), che può essere considerato lo studio standard della storia della filosofia e degli studi islamici. Anke von Kügelgen illustra la linea di ricerca, da lei stessa avviata e guidata, *Zeitgenössischen Philosophie im Nahen und Mittlerem Osten* (filosofia contemporanea nel Vicino e Medio Oriente) e le sue promettenti prospettive. La prima parte è completata da un saggio metodologico di Roman Seidel, che esplora la rilevanza



Komparatistik mit Blick auf die MENA-Region auslotet. Der zweite Teil erkundet die gegenwärtige lebendige Tradition des Philosophierens. Auf diesem Streifzug nehmen uns der emeritierte Philosophieprofessor Ahmad Madi (Amman) und der junge Assistenzprofessor für Philosophie Meysam Sefidkhash (Teheran) durch ihren je persönlichen Lagebericht zur Gegenwartsphilosophie ihrer Region an die Hand. Interviews mit dem in Tunesien, Frankreich und Deutschland ausgebildeten Philosophen Sarhan Dhoub (Kassel/Bonn) sowie mit dem Islamwissenschaftler Hermann Landolt (Montreal/Basel) ergänzen diese Perspektiven vor allem durch ihre intime Kenntnis des Philosophierens in verschiedenen Kulturräumen. Der dritte Teil wendet sich einzelnen Forschungsprojekten zu. Hier zeigt sich, dass Rudolphs und von Kügelgens Arbeit bereits zahlreiche Impulse geben konnte: 6 der insgesamt 14 Projekte sind von ihnen betreute Dissertationen. Darüber hinaus wird deutlich, dass die Philosophie der MENA-Region auch in der Fachphilosophie Fuss gefasst hat. Im vierten Teil werden aktuelle und für die Forschung bedeutende Publikationen persischer, arabischer und türkischer Sprache vorgestellt. Der fünfte und letzte Teil informiert über Veranstaltungen zur Philosophie in der MENA-Region. Wir hoffen, dass wir mit diesem Heft Ihr Interesse für die Vielfalt des Philosophierens in der islamischen Welt wecken

Seidel, qui sonde la pertinence actuelle d'une philosophie comparée sous l'éclairage de l'histoire des idées pour la région MENA. Une seconde partie présente la tradition vivante contemporaine de l'exercice de la philosophie. Pour ce tour d'horizon, nous suivrons le professeur de philosophie émérite Ahmad Madi (Amman) et le jeune professeur assistant en philosophie Meysam Sefidkhash (Téhéran) qui nous donneront chacun une vision personnelle de la philosophie contemporaine dans leur région respective. Cette vue d'ensemble est complétée par des entretiens avec le philosophe Sarhan Dhoub (Kassel, Bonn) qui s'est formé en Tunisie, en France et en Allemagne et avec l'islamologue Hermann Landolt (Montréal, Bâle), qui nous font profiter avant tout de leur connaissance intime de la philosophie pratiquée dans différents espaces culturels. La troisième partie porte sur différents projets de recherche. On y constate que l'œuvre d'U. Rudolph et d'A. von Kügelgen est déjà suivie d'effets puisque sur les quatorze projets présentés, six sont des thèses de doctorat encadrées par l'un ou par l'autre. De plus, il apparaît clairement que la philosophie de la région MENA est désormais bien établie aussi en philosophie spécialisée. Dans une quatrième partie sont présentées des publications actuelles en persan, en arabe et en turc, qui ont leur importance pour la recherche. Enfin, la cinquième et dernière partie donne des informations sur

attuale di studi di filosofia comparata che guardino alla regione MENA. La seconda parte esplora la tradizione viva e corrente della filosofia. Ci guidano in questa passeggiata, con resoconti personali sulla filosofia contemporanea nelle loro regioni, il professore emerito di filosofia Ahmad Madi (Amman) e il giovane docente di filosofia Meysam Sefidkhash (Teheran). Le interviste con il filosofo Sarhan Dhoub (Kassel / Bonn), educato in Tunisia, Francia e Germania, e con lo studioso Hermann Landolt (Montreal / Basilea) completano queste prospettive, soprattutto attraverso la loro profonda conoscenza della filosofia in diversi ambiti culturali. La terza parte è dedicata a singoli progetti di ricerca. Qui si vede che il lavoro di Rudolph e von Kügelgen ha già potuto dare numerosi impulsi: dei 14 progetti presentati, sei sono tesi dottorali seguite da loro stessi. Si vede inoltre che la filosofia della regione MENA ha preso piede negli studi filosofici. Nella quarta parte si vengono presentate pubblicazioni significative per la ricerca in lingua persiana, araba e turca. La quinta e ultima parte fornisce informazioni su eventi riguardanti la filosofia della regione MENA. Con questo *Bollettino* speriamo di suscitare il vostro interesse per i diversi aspetti della filosofia nel mondo islamico, e vi invitiamo a seguire gli ulteriori sviluppi dei progetti qui presentati.



können und laden Sie ein, die Entwicklung der hier vorgestellten Projekte weiter zu verfolgen.

Für das vorliegende Bulletin haben – und diese Information soll auf keinen Fall zu kurz kommen – Kata Moser und Roman Seidel über weite Strecken die Konzeption sowie den Kontakt mit den Autorinnen und Autoren übernommen. Wir freuen uns daher, Ihnen als Leserschaft nun das Produkt von – ausnahmsweise vier – Redaktionsmitgliedern präsentieren zu dürfen.

des manifestations consacrées à la philosophie dans la région MENA. Nous espérons par ce Bulletin éveiller votre intérêt pour la diversité de la pratique philosophique dans le monde islamique et vous invitons à suivre l'évolution des projets présentés ici.

Pour sa conception comme pour les contacts avec les auteurs, le présent Bulletin doit beaucoup à Kata Moser et à Roman Seidel, dont l'apport ne saurait être trop souligné. Nous sommes enchantés de soumettre donc exceptionnellement à votre lecture la production de quatre rédacteurs et rédactrices.

Non si può trascurare di dire che per questo *Bollettino* Kata Moser und Roman Seidel si sono presi carico in larga parte della concezione e del contatto con gli autori. Siamo quindi lieti di poter presentare ai lettori il prodotto del lavoro dei redattori, eccezionalmente quattro.

*Sophie Gaby*

*Thomas Hüter*

*Kata Moser*

*Roman Seidel*



## Perspektiven der Forschung

# Philosophie in der islamischen Welt. Neue Perspektiven auf die Philosophiegeschichte

*Ulrich Rudolph* ist Professor am Asien-Orient-Institut Sektion Islamwissenschaft der Universität Zürich und verantwortlicher Herausgeber des hier vorgestellten Publikationsprojektes. Seine Forschungsschwerpunkte sind islamische Theologie und Philosophie in der islamischen Welt.

Die Studien zur Philosophie in der islamischen Welt erleben seit einiger Zeit einen beachtlichen Aufschwung. Grund dafür ist eine perspektivische Veränderung, die in den 1990er Jahren einsetzte und inzwischen so wirksam geworden ist, dass man geradezu von einem Paradigmenwechsel in der Forschung sprechen kann. Bis dahin war es üblich, sich nur mit bestimmten Autoren bzw. Perioden in der Philosophie der islamischen Welt auseinanderzusetzen. Das gilt insbesondere für die ältere Forschung (19. Jh. - Mitte des 20. Jhs.), die sich an einem in der europäischen Spätaufklärung (Kant, Hegel u.a.) entwickelten, ganz auf Europa fixierten Konzept von Philosophiegeschichte orientierte; daher befasste sie sich fast ausschliesslich mit islamischen Denkern, die im europäischen Mittelalter rezipiert wurden, was zu einer Fokussierung auf frühe Autoren (al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, Ibn Rušd) und einem prinzipiellen Desinteresse an der Zeit nach 1200 geführt hat. Ähnliches gilt, wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen, für die Forschung nach 1950. Sie öffnete sich zwar für die Epoche nach 1200, wofür insbesondere der Name Henri Corbins steht. Aber gleichzeitig verengte Corbin auch wieder den Blick auf den Gegenstand. Nach seiner Ansicht waren nämlich die frühen Autoren bis Ibn Rušd nichts weiter als „philosophes hellénisants“, also Adepten griechischen Denkens, während die eigentliche islamische Philosophie erst um 1200 in Iran aus einer Symbiose von Rationalität, überzeitlicher Weisheit, Sufismus und schiitischem Denken entstanden sei. Damit war das alte, eurozentrische Paradigma von Philosophiegeschichte zwar überwunden, aber durch ein neues kulturalistisches Paradigma, das jetzt die „islamische Philosophie“ essentialisierte und den „Orient“ als Ort der Weisheit und Spiritualität verklärte, ersetzt.

Es bedurfte deswegen eines weiteren Schritts, um die Forschung von einseitigen Vorannahmen dieser Art zu lösen. Er erfolgte, wie erwähnt, in den 1990er Jahren und basierte darauf, dass das immense (arabische, persische usw.) Quellenmaterial breiter gesichtet und völlig neu bewertet wurde. Dabei ergab sich, verkürzt gesagt, dass wir weder von einem Ende der Philosophie um 1200 noch von einem epistemischen Bruch zwischen einer hellenisierenden Frühzeit und einer „islamischen Theosophie“ späterer Perioden ausgehen sollten. Vielmehr spricht vieles dafür, dass zu allen Zeiten der islamischen Geschichte Texte entstanden, die universale philosophische Fragen (zur Logik, Metaphysik, Ethik usw.) thematisieren und dabei den Ansprüchen einer überprüfbar und selbstreflexiven Rationalität verpflichtet sind. Sie aufzufinden und zu untersuchen, ist die Aufgabe, die sich uns stellt. Dabei betritt die Forschung sowohl in der Epoche ab dem 13. Jahrhundert – die neuerdings mit dem Begriff „post-classical“ assoziiert wird – als auch bei der Gegenwart und jüngsten Vergangenheit (19.-20. Jh.) weitgehend Neuland. Das hat bereits zu zahlreichen spannenden Entdeckungen und Ergebnissen geführt. Sie manifestieren sich in Texteditionen (wobei weitaus die meisten Quellentexte aus der Zeit nach 1200 nach wie vor ungedruckt sind!), neuen Zeitschriften und Schriftenreihen sowie Monographien und Aufsätzen, die einzelnen Denkern oder Fragestellungen gewidmet sind. Daneben bedarf es aber auch des Versuchs, einen Gesamtüberblick zu gewinnen. Er sollte sowohl den aktuellen Forschungsstand dokumentieren als auch die Einsichten und Aufgaben, die daraus resultieren, festhalten und reflektieren.



Damit kommt das Projekt „Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg). Philosophie in der islamischen Welt“ ins Spiel, das hier kurz vorgestellt werden soll.

Mit den Bezeichnungen „Grundriss“ und „Ueberweg“ verbindet sich eine lange Tradition der Philosophiegeschichtsschreibung. Sie begann 1863-66, als Friedrich Ueberweg seine Darstellung der Philosophiegeschichte zum ersten Mal veröffentlichte. Sie wurde breit rezipiert und erfuhr zahlreiche Neuauflagen und Überarbeitungen, darunter den bekannten „Ueberweg-Geyer“ (1927) zur patristischen und scholastischen Philosophie, zu dem damals Max Horten ein knapp vierzigseitiges Kapitel über „Die syrische und die arabische Philosophie“ beitrug. Als der Verlag Schwabe vor einiger Zeit das Projekt einer neuen umfassenden Philosophiegeschichte lancierte, lag es deswegen nahe, an diese erfolgreiche Tradition anzuknüpfen und von einer „völlig neu bearbeiteten Ausgabe“ des „Grundriss“ bzw. des „Ueberweg“ zu sprechen. In diesem Rahmen sind seither zahlreiche Bände zur Antike und zur europäischen Neuzeit (17. und 18. Jh.) erschienen. Weitere Themen sind derzeit in Bearbeitung, darunter die Philosophie im lateinischen Mittelalter, in Byzanz und in der islamischen Welt. Zu letzterer wurde in Verhandlungen zwischen dem Verlag und dem Unterzeichner dieses Textes vereinbart, dass sie in einer selbständigen Reihe präsentiert werden sollte, die Raum für eine umfassende Darstellung der Philosophie in der islamischen Welt von den Anfängen bis in die Gegenwart bietet.

Um dieses Vorhaben realisieren zu können, konstituierte sich zunächst ein Kreis von internationalen Fachkolleginnen und -kollegen. Zu ihm gehörten neben mir selbst von Anfang an Gerhard Endress, Dimitri Gutas, Sabine Schmidtke, Anke von Kügelgen und Renate Würsch, die auch für die redaktionelle Arbeit an den Texten zuständig ist. In diesem Kreis wurde beschlossen, die Darstellung auf vier Bände von jeweils ca. 600-800 Seiten zu verteilen: Band I (8.-10. Jh.) reicht von einem Überblick zum spätantiken Hintergrund über die frühe syrische Tradition bis zu den griechisch-arabischen Übersetzungen und der philosophischen Tradition vor Avicenna. Band II (11.-12. Jh.) behandelt die

Zeit von Ibn Sinā bis Ibn Rušd und enthält Kapitel über die spätere syrische Tradition, die jüdischen Autoren in der islamischen Welt und die arabisch-lateinischen Übersetzungen. Band III (13.-18. Jh.) betrachtet die veränderten Rahmenbedingungen des Philosophierens mit Blick auf das Verhältnis zu Theologie, Mystik, Sprachwissenschaft, Historiographie sowie institutionelle Fragen. Hinzu kommt die Entwicklung der Logik bis ins 18. Jh., die philosophischen Traditionen in Iran, Irak, Syrien, dem Osmanischen Reich und Indien. Band IV (19.-20. Jh.) widmet sich neuen Kontexten des Philosophierens in der arabischsprachigen Welt, dem osmanisch-türkischen Raum und der Türkei, in Iran und im muslimischen Südasien und hierbei besonders der Auseinandersetzung mit europäischen Ideen sowie neuen politischen, gesellschaftlichen und institutionellen Bedingungen. Zudem bestand unter den Fachkolleg(inn)en sofort Einigkeit darüber, dass eine so ausführliche und grundlegende Darstellung der gesamten Thematik nicht allein auf Deutsch erscheinen sollte – womit nicht nur die internationale Rezeption erschwert wäre, sondern auch die islamische Welt als Adressat ausgeschlossen würde. Deswegen kam es zu einer zweiten Verhandlungsrunde, diesmal mit dem Verlag E.J. Brill. Sie führte zu dem Ergebnis, dass jeder Band, der auf Deutsch publiziert wird (beim Verlag Schwabe), nach einer Karenzzeit von wenigen Jahren in englischer Übersetzung (beim Verlag E.J. Brill) erscheinen soll.

Diese weitgespannten Planungen setzten verschiedene Massnahmen in Gang (Auswahl und Gewinnung von Autor(inn)en; Treffen und Besprechungen der Beteiligten; Abstimmungen zwischen den Kapiteln, bezüglich der Formalia, mit dem Verlagslektorat usw.), die langfristig angelegt sind, aber inzwischen Ergebnisse zeitigen. Ende 2012 ist der erste Band auf Deutsch erschienen (hg. von Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch), die englische Version soll Ende 2016 folgen (übers. von Rotraud Hansberger, hg. von U. Rudolph, R. Hansberger und Peter Adamson). Die deutschsprachige Publikation von Band II ist für 2017/18, die von Band III für 2022/23 geplant. Dazwischen soll Band IV erscheinen, der nicht in Zürich, sondern in Bern unter der Leitung von





Anke von Kügelgen vorbereitet und redigiert wird. Auf's Ganze gesehen steht das Projekt also noch vor zahlreichen Bewährungsproben, aber man kann schon jetzt einige Erkenntnisse und Lehren daraus ableiten. Sie beziehen sich zum einen darauf, dass die Arbeit im Rahmen eines philosophischen (also nicht islamwissenschaftlichen) Standardwerkes stattfindet, zum anderen auf verschiedene erwartete und unerwartete Fragen, die sich im Lauf der bisherigen Tätigkeiten ergeben haben. Die Einbettung in die neu bearbeitete Ausgabe des „Ueberweg“ hat dazu geführt, dass unsere Arbeit auch im akademischen Fach „Philosophie“ wahrgenommen wird, was nicht selbstverständlich ist. Dort bestehen noch immer Vorbehalte gegenüber „aussereuropäischen“ Autoren und Denktraditionen, die nur abgebaut werden können, wenn letztere nach den Standards der „Philosophie“ untersucht werden und zur Darstellung kommen. Das bedeutet in diesem konkreten Fall etwa, dass zwei charakteristische Merkmale der „Grundriss“-Bände auch in unserer Reihe Anwendung finden: (1) Die Berücksichtigung von Autoren, die nicht unbedingt zu den prominenten Philosophen gehören. In Band I waren das beispielsweise Ibn Zur'a (gest. 1008) und Ibn Hindū (gest. 1025). Beide erhielten dort jeweils ein eigenes Kapitel, was bislang in keiner „Geschichte“ und keinem „Companion“ zur Philosophie in der islamischen Welt der Fall gewesen ist. (2) Eine weitere Besonderheit des neuen „Ueberweg“ besteht darin, dass nicht nur Biographie, Lehre und Wirkung eines Philosophen, sondern jedes einzelne seiner Werke beschrieben werden. Auch das wird in unserer Reihe umgesetzt, obwohl der Aufwand dafür erheblich ist (weil viele Quellentexte noch nicht ediert sind oder nur in schlechten oder kaum zugänglichen Editionen vorliegen). Es lohnt sich auch, wie die Erfahrung zeigt, weil selbst bei islamischen Autoren, deren Œuvre bekannt zu sein

Grundriss der Geschichte der Philosophie

**Philosophie  
in der islamischen Welt  
1**

**8.–10. Jahrhundert**

Herausgegeben von  
Ulrich Rudolph  
unter Mitarbeit von Renate Würsch

Schwabe

scheint, auf diese Weise ein viel präziseres und umfassenderes Bild entsteht. Von al-Kindī und al-Fārābī etwa werden so in Band I jeweils mehr als sechzig Schriften beschrieben und nicht nur die wenigen „Hauptwerke“, die normalerweise zitiert werden. Was schliesslich die Fragen betrifft, die sich im Laufe der Arbeit am Projekt gestellt haben, so gehen sie in verschiedene Richtungen. Manche von ihnen waren von Anfang klar wie etwa das Problem, wie man die jüdischen oder die christlichen Autoren in der islamischen Welt darstellen sollte: In gesonderten Kapiteln zur jüdischen und christlichen Tradition, die dann

ein eigenes Narrativ aufweisen, oder verstreut zwischen den islamischen Autoren? Beide Lösungen kommen in der Darstellung vor, und für beide gibt es gute Gründe. Andere Fragen haben sich erst im Laufe der internen Diskussionen entwickelt, was damit zusammenhängt, dass sich die Forschungslage während eines langfristigen Projektes verändern kann; das gilt etwa für das Problem, ob vom 13. Jahrhundert an eine Philosophie in der Tradition Ibn Sīnās von einer Philosophie in der Tradition Suhrawardīs (gest. 1191) zu trennen sei und daher getrennt dargestellt werden müsste (was zunächst von uns bejaht wurde und inzwischen wieder verworfen worden ist). Wieder andere Fragen sind geradezu zeitlos. Sie stellen sich stets von neuem wie das Problem, wie man die Philosophie in der islamischen Welt von anderen Denktraditionen abgrenzen soll (von der Theologie, von der Mystik, von Wissenschaften wie der Mathematik, aber auch von Poetik und Rhetorik usw.) und wie Philosophie überhaupt zu definieren sei. Darauf habe ich versucht, in der Einleitung zum ersten Band eine Antwort zu geben. Aber es bestehen kaum Zweifel, dass dies nur eine erste programmatische Antwort, die allein von unserem derzeitigen Kenntnisstand ausgeht, sein kann. Ein Projekt wie der Grundriss zur Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt wird auch dazu neue Anregungen und Einsichten vermitteln, so dass es sich lohnen dürfte, nach Abschluss der vier Bände auf solche Grundfragen zurückzukommen.



**Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt.**  
**Hg. Ulrich Rudolph, 4 Bd. Basel (Schwabe) 2012 – vors. 2022/23.**

*I: 8.-10. Jh. (Hg. Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch, Basel 2012)*

*Einleitung*

*Teil I: Rezeption und Weiterentwicklung des Erbes: Von den Anfängen bis zum Ende der Schule von Bagdad.*

- § 1 Der spätantike Hintergrund (Ulrich Rudolph)
- § 2 Die syrische Tradition in frühislamischer Zeit (Hans Daiber)
- § 3 Die Wiedergeburt der Philosophie und die Übersetzung ins Arabische (Dimitri Gutas)
- § 4 Abū Yūsuf al-Kindī (Gerhard Endress und Peter Adamson)
- § 5 Anfänge muslimischen Philosophierens in der Tradition al-Kindī's (Hans Hinrich Biesterfeldt, Elvira Wakelnig, Gerhard Endress, Cleophea Ferrari)
- § 6 Abū Bakr ar-Rāzī (Hans Daiber)
- § 7 Die Bagdader Aristoteliker (Gerhard Endress und Cleophea Ferrari)
- § 8 Abū Naṣr al-Farābī (Ulrich Rudolph)
- § 9 Die Verbreitung philosophischen Denkens (Dimitri Gutas, Paraskevi Kotzia, Eva Ortman, Daniel De Smet)

*Band II: 11.-12. Jh. (Hg. Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch, in Vorber.)*

*Teil II: Zwischen Neuanfang und Kritik: Das Ringen um den richtigen Weg.*

- § 1 Die Neubegründung der Philosophie durch Ibn Sīnā (1037)
- § 2 Die Verbreitung der Philosophie Ibn Sīnā's
- § 3 Die theologische Reaktion: al-Ġazālī (1111)
- § 4 Die Anfänge der Philosophie in Spanien
- § 5 Ibn Tufail (1185) oder der Versuch einer Vermittlung

- zwischen Philosophie, Sufismus und Theologie
- § 6 Ibn Ruṣd (1198) oder die Restitution des aristotelischen Systems
- § 7 Logik in der Tradition Ibn Ruṣd's: Ibn Ṭumlūṣ (1223)
- § 8 Die Auseinandersetzung mit Ibn Sīnā im Osten
- § 9 Šihābaddīn as-Suhrawardī (1191) und die Lehre von der Illumination

*Teil III: Philosophie im Austausch der Kulturen*

- § 10 Die Fortsetzung der philosophischen Tradition bei den syrischen Christen
- § 11 Jüdische Autoren in der islamischen Welt
- § 12 Die Begegnung der arabischen mit der lateinischen Welt

*Band III: 13.-18. Jh. (Hg. Ulrich Rudolph unter Mitarbeit von Renate Würsch, in Vorber.)*

*Teil IV: Integration und Traditionsbildung: Die Philosophie vom 13. bis zum 18. Jahrhundert*

- § 1 Veränderte Rahmenbedingungen
  - § 2 Die Entwicklung der Logik (13.-18. Jh.)
  - § 3 Philosophie vom 13.-15. Jh. (Iran, Irak, Syrien)
  - § 4 Mystische Philosophie in der Tradition Ibn 'Arabī's (vom 13.-15. Jh.)
  - § 5 Philosophie in Šīrāz (spätes 15.-16. Jh.)
  - § 6 Philosophie in Iṣfahān (17.-frühes 18. Jh.)
  - § 7 Philosophie im osmanischen Reich
  - § 8 Philosophie in Indien
- Epilog zum Begriff der Philosophie in der islamischen Welt

*Band IV: 19.-20. Jh. (Hgg. Anke von Kügelgen und Ulrich Rudolph, Redaktor: Michael Frey, in Vorber.)*

- Einleitung
- Erster Teil – Arabischsprachiger Raum
- Zweiter Teil – Osmanisch-Türkischer Raum und Türkei
- Dritter Teil – Iran
- Vierter Teil – Muslimisches Südasien

**Philosophie dans le monde islamique. Une nouvelle contribution à l'historiographie de la philosophie (Ulrich Rudolph, Institut Asie-Orient, Section des Sciences Islamiques, Université de Zurich)**

L'étude de la philosophie dans le monde islamique connaît depuis quelques temps un essor considérable. Si l'accent était jusqu'alors mis sur la réception des penseurs musulmans en Occident jusque dans les années 1200, les chercheurs tendent actuellement à remettre en question l'idée d'une disparition de la philosophie dans le monde musulman à partir du 13<sup>ème</sup> siècle. Cela se traduit par la multiplication de travaux tant sur la période médiévale tardive que sur les 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles, dont la parution d'une nouvelle série sur l'histoire de la philosophie codirigée par le professeur Ulrich Rudolph de l'université de Zurich. L'objectif du projet « Grundriss der Geschichte der Philosophie. Philosophie in der islamischen Welt » est double. D'une part, il s'agit de présenter les œuvres de philosophes de la période médiévale jusqu'à l'époque contemporaine et d'autre part, de prendre en considération des auteurs jusqu'à présent peu connus. Quatre volumes sont en tout prévus, dont le premier a paru fin 2012 et le second sortira en 2017/2018. Une traduction intégrale en anglais devrait suivre quelques années après la publication allemande.



# Forschungsschwerpunkt Zeitgenössische Philosophie im Nahen und Mittleren Osten

*Anke von Kügelgen ist Professorin am Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie an der Universität Bern und leitet den von ihr initiierten und hier vorgestellten Forschungsschwerpunkt. Sie arbeitet gegenwärtig v.a. zur philosophiehistorischen Frage nach der Konsolidierung von Philosophie in Abgrenzung zu Wissenschaft und Religion.*

An vielen Gymnasien im Nahen und Mittleren Osten sowie Nordafrikas ist Philosophie ein Pflichtfach, zahlreiche prominente Persönlichkeiten dieser auch als MENA-Region bezeichneten Länder haben Philosophie studiert und seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts agieren PhilosophieprofessorInnen vermehrt als öffentliche Intellektuelle. So hat der ägyptische, spätere Literaturnobelpreisträger Naguib Mahfouz (Nağīb Maḥfūz) während seines langjährigen, 1931 begonnen Philosophiestudiums zahlreiche Artikel zur westlichen Philosophiegeschichte, zu Kants Vernunftkritik, zum Pragmatismus und zur Philosophie Henri Bergsons sowie zu Sinn und Zweck von Philosophie in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlicht. Sein 1959 verfasster und bis 2006 in Ägypten verbotener Roman «Aulād ḥāritnā» ist eine in literarische Form gegossene philosophische Aussage über das Verhältnis von Glaube, Vernunft, Wissenschaft und Moral.<sup>1</sup> Muḥammad Iqbal gilt mit seinem umfangreichen Werk, in dem er Gedankengut sogenannt östlicher und westlicher Denker, unter anderen von al-Ġazālī (st. 1111), Ibn ‘Arabī (st. 1240), Kant und Hegel miteinander verband, als geistiger Vater Pakistans.<sup>2</sup> Der iranische Philosophiedozent Aḥmad-e Fardīd wiederum, der von dem Orientalisten Henri Corbin angeregt zu einem begeisterten Heideggerianer wurde, hat der islamischen Revolution in Iran geistige Impulse gegeben.<sup>3</sup>

Die Zahl der Studien und Übersetzungen von Schriften neuzeitlicher und moderner Denker, angefangen von Rousseau und Kant über Hegel und Marx, Reichenbach, Husserl und Heidegger bis hin zu Deleuze und Habermas wachsen ebenso exponentiell wie Neuinterpretationen der Werke klassischer muslimischer Philosophen, etwa von al-Fārābī, Ibn Sīnā (st. 1037), Ibn Rušd (st. 1198), Suhrawardī (st. 1191) oder Mollā Ṣadrā (st. 1640). Ihre Ideen und Argumente haben in die Debatten um Gegenwart und Zukunft Eingang gefunden und prägen zunehmend die Forderungen und Hoffnungen nicht mehr nur einer kleinen gebildeten Schicht.

Das verwundert nicht, haben doch der Nahe Osten und Europa im Zeitalter des Imperialismus und des Postkolonialismus “geteilte Geschichten”,<sup>4</sup> die nicht selten auch fast zeitgleich zu ähnlich gelagerten wie empfundenen Problemstellungen und Lösungsversuchen führen. Zudem hat das durch die neuen Kommunikationstechniken geschaffene “globalisierte Bewusstsein”, einer Welt anzugehören, viele Intellektuelle der MENA-Region erfasst, letztlich auch jene, die in eigenen Traditionen Lösungen für u.a. von modernekritischen Europäern benannte Defizite der technisierten Welt suchen. Der Istanbulener Önay Sözer äusserte das auf einer internationaler Philosophietagung vor zehn Jahren mit Blick auf die Türkei sehr deutlich. “Er forderte dazu auf, sich von der Metapher der Brücke zu verabschieden, die die Türkei zwischen Orient und Okzident, zwischen Osten und Westen angeblich bilden soll. Das Land, so sagte er, sei nicht die Grenze zum Osten, sie sei seit der Antike schlichtweg ‘der Ort europäischer Philosophie’”.<sup>5</sup> Ähnlich hatte sich der ägyptische Schriftsteller, Übersetzer griechischer Dramen, Geschichtspräsident und zeitweilige

<sup>1</sup>Abdel Halim Atteya, Ahmed: “Naguib Mahfouz et la Philosophie”, in: *Dogma – Revue de Philosophie et de Sciences Humaines* (Okt. 2012), S. 1-40. *Die Kinder unseres Viertels*, aus dem Arabischen übersetzt und mit einem Nachwort von Doris Kilias, Zürich 2006.

<sup>2</sup>Popp, Stephan: *Muhammad Iqbal, ein Philosoph zwischen den Kulturen*, Trier 2007.

<sup>3</sup>Mirsepasi, Ali: *Political Islam, Iran and the Enlightenment. Philosophies of Hope and Despair*, Cambridge 2011, S. 116. Mit den iranischen Heideggerianern befasst sich Urs Gösken, vgl. seinen Projektbeschrieb im vorliegenden Heft S. 44.

<sup>4</sup>Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini: *Jenseits des Eurozentrismus*, Frankfurt a.M./New York 2002.

<sup>5</sup>Fittkau, Ludger: “Südostwestpassage”, in: *FAZ*, 26/10/2005.



Erziehungsminister Tāhā Ḥusain in seinem Buch «*Mustaqbal at-taqāfa fī Miṣr*» (1938) geäußert, indem er Ägypten zu einem Teil Europas erklärte.<sup>6</sup> Selbst wenn dieser Sicht nicht wenige 'nahöstliche' Intellektuelle widersprechen, ja sich einige von ihnen, wie beispielsweise der in Paris ausgebildete iranische Soziologe und Philosoph 'Alī Šarī'atī,<sup>7</sup> bewusst von Europa und überhaupt dem Westen abgrenzen, so bleibt doch ihr Philosophieren auch im Negativen auf das von ihnen als das "Andere" definierte bezogen. Der Erkenntnis- und Erfahrungshorizont einer globalisierten Moderne ist allgegenwärtig, aber die gesellschaftspolitischen Bedingungen der jeweiligen lokalen Moderne konfrontieren die PhilosophInnen in der MENA-Region mit den ihr spezifischen Fragen und Problemen. Hier können, sehr grob gefasst, drei Phasen unterschieden werden: Die Kolonial- bzw. Protektoratszeit, die Etablierung und Konsolidierung von Nationalstaaten mit westlichen Staats- und Gesellschaftsmodellen und schliesslich die von einer Desillusionierung geprägte, bis heute andauernde Phase politischer Opposition, Revolution und Desintegration, die mehrheitlich von Militärputschen und Diktaturen beantwortet worden sind. In allen Phasen haben sich PhilosophInnen engagiert, die Ursachen der Krisensymptome zu diagnostizieren und neue Wege aufzuzeigen.

Diese starke Präsenz von philosophischer Kritik, Theorien und Utopien ist im Westen kaum bekannt und kann in der "interkulturellen Philosophie" nur partiell berücksichtigt werden.<sup>8</sup> Hier sind zunächst einmal die universitären Fächer gefordert, in denen die entsprechenden Sprachen (Arabisch, Persisch, Turksprachen, Urdu, u.a.), Kultur und Zeitgeschichte der Herkunftsländer der PhilosophInnen erforscht werden, da jedes Denken und sei es auch noch so abstrakt vom Erfahrungshorizont des Denkenden geprägt ist. Forschungen zu biographischen, sozialen, kulturellen und politischen Kontexten

sind dabei ebenso notwendig wie das Studium der philosophischen Entwürfe und Kritiken selbst. Darüber hinaus sind Übersetzungen in eine westeuropäische Sprache ein grosses Desiderat, andernfalls bleiben diese PhilosophInnen nurmehr Fachleuten der Islam- bzw. Nah- und Mittelostwissenschaft bekannt. Elementar ist inhaltlich wie auch mit Blick auf die Rezeption und auf zukünftigen Austausch und Debatten die Zusammenarbeit mit den philosophischen Instituten. Darüber hinaus ist aber auch eine transdisziplinäre Perspektive im Sinne der "Global Intellectual History" und der Perspektiven der Verflechtungen ("Histoire croisée", Transfer-, Wissens-, Rezeptionsgeschichte) vonnöten.<sup>9</sup>

All das hat sich der Berner Forschungsschwerpunkt *Zeitgenössische Philosophie im Nahen und Mittleren Osten – Nordafrika* eingeschlossen – auf die Fahnen geschrieben. Er hat es sich zur Aufgabe gemacht, die Philosophie im Nahen und Mittleren Osten seit der Mitte des 19. Jahrhunderts in Forschung und Lehre einzubinden. Die Hauptanker des Schwerpunkts sind hochmotivierte Personen: Derzeit befassen sich an unserem Institut mit Einzelaspekten der arabisch-, türkisch- oder persischsprachigen Gegenwartsphilosophie zwei Habilitierende – Urs Göskén und Kata Moser –, drei Doktorierende – Michael Frey, Enur Imeri und Sevinç Yasargil –, Mahdi Rezaei Tazik, der in Kürze eine Dissertation beginnen wird, und ich selbst.

Unsere Foren sind vielfältiger Natur. Jedes Semester ist eine Lehrveranstaltung einem philosophischen Thema gewidmet – im aktuellen FS16 ist es das Master-Seminar Übersetzungswerkstatt "Toleranzkonzepte in der arabischen Moderne", das Einblick in die Entwicklung von Toleranz- und Intoleranzkonzepten in der arabischen Moderne (19.-21. Jahrhundert) gibt und in Theorie und Praxis des Übersetzens schult. Es dient darüber hinaus als Vorbereitung für eine gleichnamige Anthologie sowie für ein zusammen mit Prof. Dr. Markus Stepanians im HS16 geplantes Seminar zu "Toleranzkonzepte im Vergleich: westliche und islamische Kontexte". Ein weiteres Forum sind Workshops und Konferenzen.

<sup>6</sup>Taha Hussein: *The Future of Culture in Egypt*, translated from the Arabic by Sidney Glazer, Washington 1954.

<sup>7</sup>Boroujerdi, Mehrzad: *Iranian Intellectuals and the West – The Tormented Triumph of Nativism*, Syracuse 1996, S. 105-115.

<sup>8</sup>Dhouib, Sarhan: "Von der interkulturellen Vermittlung zur Transkulturalität der Menschenrechte", in: Hans Jörg Sandkühler (ed.): *Recht und Kultur. Menschenrechte und Rechtskulturen in transkultureller Perspektive*, Frankfurt a.M. 2011, S. 155-178.

<sup>9</sup>Moyn, S./Sartori, A.: *Global Intellectual History*, New York 2013.



Am WOCMES in Ankara (18.-22. August 2014) war unser Institutsforschungsschwerpunkt mit zwei von Sait Özervarli und mir organisierten Panels zum Thema "Philosophy in the Modern Middle East" vertreten. Für durchgeführte und geplante Workshops vgl. die Veranstaltungsberichte und -ankündigungen im vorliegenden Heft.

Neben den je eigenen Publikationen und Forschungsaktivitäten der beteiligten Personen sowie geplanten auch internationalen Kooperationen,<sup>10</sup> engagiert sich der Forschungsschwerpunkt insbesondere in zwei grossangelegten Publikationsprojekten, die auch längerfristig eine öffentlichkeitswirksame und interdisziplinäre Plattform bieten werden. Das ist zum einen der von mir zusammen mit Ulrich Rudolph betreute "Grundriss der Geschichte der Philosophie (Ueberweg) – Philosophie in der islamischen Welt", Band 4: 19.-20. Jahrhundert (Basel: Schwabe-Verlag, 2018). Dieses Überblickswerk arbeitet den Forschungsstand zu den philosophischen Fragestellungen in der 'islamischen Welt' für die letzten beiden Jahrhunderte auf und zeigt dabei nicht zuletzt Forschungspisten auf und benennt Desiderate. Durch seine thematische und geographische Breite betritt er dabei Neuland: Neben der Rekonstruktion von Lehren einzelner Philosophen sowie philosophischer Strömungen (z.B. Darwinismus, Existenzialismus, Religionsphilosophie, Wissenschaftsphilosophie etc.) kommen das Philosophieverständnis und die Fortführung der philosophischen Begriffsbildung zur Sprache, die Rezeption europäischer Philosophie, der intellektuelle Austausch innerhalb der islamischen Welt, sowie die politischen, gesellschaftlichen und institutionellen Rahmenbedingungen, in welche die Philosophie eingebunden ist. Die vier Hauptkapitel "Arabischsprachiger Raum", "Osmanisch-türkischer Raum und Türkei", "Iran" und "Muslimisches Südasien" decken zudem das gesamte geographische Gebiet ab, das primär als 'islamische Welt' gilt. Die einzelnen Themengebiete werden von insgesamt dreizehn Autorinnen und Autoren aus verschiedenen

Ländern in stetem Austausch mit Philosophen und Philosophiehistorikern der Untersuchungsgebiete bearbeitet.<sup>11</sup>

Das zweite Publikationsprojekt ist eine neue Buchreihe mit dem Titel "Philosophie in der nahöstlichen Moderne / Philosophy in the Modern Middle East (pnm)" (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, ab Frühjahr 2016). Die Reihe ist langfristig angelegt und soll als Publikationsorgan des Forschungsschwerpunktes und seines philosophischen und wissenschaftlichen Netzwerkes dienen. Zusammen mit dem "Editorial Board", der sich aus fünf jungen SpezialistInnen nahöstlicher Geistesgeschichte zusammensetzt<sup>12</sup> und dem "Advisory Board", für den wir sieben namhafte PhilosophInnen der MENA-Region gewinnen konnten,<sup>13</sup> sind bereits sechs Bände fest konzipiert und in Vorbereitung und weitere Bände befinden sich in mittel- bis langfristiger Planung mit einem Rhythmus von ungefähr drei Bänden pro Jahr.

### **Philosophie in der nahöstlichen Moderne / Philosophy in the Modern Middle East (pnm). Hg. Anke von Kügelgen. Berlin (Klaus Schwarz Verlag) – ab Frühjahr 2016**

#### **Band 1: Anke von Kügelgen (Hg.): *Wissenschaft, Philosophie und Religion – Debatten um 1900, Frühjahr 2016.***

Die Entstehung von nicht mehr auf unumstössliche 'Wahrheiten' gründenden Wissenschaften und ihre Loslösung von Philosophie und Religion im Verlaufe des 19. Jahrhunderts bewegte weltweit die geistige Elite. Am Beispiel wirkmächtiger, hier grösstenteils zum ersten Mal in eine westeuropäische Sprache übertragener Texte arabischer, iranischer und osmanischer Intellektueller verschiedener reformislamischer, säkularistischer und materialistischer Ausrichtungen wird aufgezeigt und erläutert, wie schöpferisch

<sup>11</sup>K. Amirpur (Hamburg), B. Dennerlein (Zürich), S. Dhoub (Berlin/Kassel), Z. Direk (Istanbul), U. Gösken (Bern), U. Günther (Hamburg), R. Hajatpour (Erlangen), J.-P. Hartung (London), Ch. Herzog (Bamberg), S. Özervarli (Istanbul), S. Rizvi (Exeter), R. Vimercati Sanseverino (Tübingen), R. Seidel (Berlin).

<sup>12</sup>S. Dhoub (Kassel), J.-P. Hartung (London), Ch. Herzog (Bamberg), K. Moser (Bern), R. Seidel (Berlin).

<sup>13</sup>Z. Direk (Istanbul), A. Gheissari (San Diego), A. Madi (Amman), M. Misbahi (Rabat), A. Moghith (Kairo), N. Nassar (Beirut), F. Triki (Tunis).

<sup>10</sup>Bereits fortgeschritten sind die Pläne für gemeinsame Workshops und eine gemeinsamen Sommerakademie mit Roman Seidel (FU-Berlin). Mit Instituten in der MENA-Region sind feste institutionelle Bindungen derzeit eher heikel, umso mehr aber empfiehlt sich die Zusammenarbeit und der Austausch mit ihren PhilosophInnen.



diese Herausforderung teils in direkter Auseinandersetzung mit europäischen Philosophen, teils unter Bezug auf muslimische Denker aufgegriffen wurde.

**Band 2: Kata Moser: *Akademische Philosophie in der arabischen Welt – Infrastruktur, Periodika und Inhalte*, Sommer 2016.**

Diese Studie untersucht erstmals die institutionelle und mediale Entwicklung der akademischen Philosophie in der arabischen Welt und erfasst ihre Themen und Akteure. Damit stellt dieses Buch einen wertvollen Leitfaden für alle zur Verfügung, die an einem seriösen intellektuellen Dialog mit der arabischen Welt interessiert sind.

**Band 3: Roman Seidel: *Hermeneutik, Glaube und Freiheit – Mohammad Mojtaba Shabestari Adaption europäischer Philosophie und Theologie im postrevolutionären Iran*, Winter 2016.**

Shabestari ist einer der wichtigsten religiösen Intellektuellen Irans und im deutschsprachigen Raum als Protagonist des Christlich-Islamischen Dialogs bekannt. Das Buch verdeutlicht, in welcher Weise seine Schriften durch die Adaption wichtiger Aspekte der deutschsprachigen Philosophie und Theologie den religiös-philosophischen Diskurs in Iran nachhaltig beeinflusst haben.

**Band 4: Mohamed Aziz Lahbabi: *Liberté ou libération? (à partir des libertés bergsoniennes)*, ins Deutsche übersetzt, kommentiert, annotiert und mit einer Einleitung zur Rezeption Henri**

**Bergsons in der arabischen Welt von Markus Kneer, Frühjahr 2017.**

Lahbabi ist vor allem als Vertreter eines "realistischen Personalismus" bekannt, auf dessen Grundlage er eine "islamische Anthropologie" entwickelte. In vorliegendem Buch reflektiert er das Verhältnis von Freiheit und Befreiung und betont das aktive Moment und den solidarischen Akt mit Blick auf eine "Humanisierung der Welt".

**Band 5: Sarhan Dhouib (Hg.): *Konzepte von Toleranz und Intoleranz in der arabischen Welt – Eine Anthologie*, Sommer 2017.**

Diese Anthologie präsentiert bislang unübersetzte Essays von fünfzehn Intellektuellen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis in unsere Gegenwart, die *tolérance/toleration/Toleranz* unterschiedlich auffassen und ihren Gegenbegriff nicht nur negativ konnotieren. In den Kommentaren werden die arabischen Begriffe, die konzeptuellen Unterschiede und Rechtfertigungsstrategien analysiert und geklärt.

**Band 6: Kata Moser and Urs Gösken (eds.): *Heidegger in the Islamic World*, Herbst 2017.**

Heidegger gehört in der 'islamischen Welt' zu einem der am meisten rezipierten Autoren. Die in diesem Band versammelten Studien zeigen, dass die arabische, iranische, pakistanische und türkische Heideggerrezeption äusserst unterschiedliche Lesarten hervorgebracht hat, die von ideologischer Vereinnahmung bis zu kreativer Neudeutung reichen.

**Focus de Recherche : philosophie contemporaine au Proche et Moyen-Orient (Anke von Kügelgen, Institut des Sciences Islamiques et Nouvelle Philologie Orientale, Université de Berne)**

L'importance de la philosophie au Proche et Moyen-Orient ainsi qu'en Afrique du Nord a contribué au développement de nombreuses critiques et réflexions philosophiques au cours des 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècles encore très mal connues de l'Occident. C'est dans l'optique de combler ces lacunes que l'Université de Berne, par le biais de l'Institut des Sciences Islamiques et Nouvelle Philologie Orientale, a fait de l'étude de la philosophie contemporaine au Proche et Moyen-Orient – Afrique du Nord incluse – l'une de ses priorités de recherche et d'enseignement. En plus des multiples activités (conférences, workshops) et séminaires proposés, deux projets de publications sont actuellement en cours : d'une part un abrégé de l'histoire de la philosophie dans le monde musulman codirigé par le Prof. Ulrich Rudolph de l'université de Zurich ; d'autre part, une nouvelle collection intitulée « Philosophie in der nahöstlichen Moderne/Philosophy in the Modern Middle East » dont six numéros paraîtront prochainement. A terme enfin, des coopérations internationales sont envisagées, notamment avec des instituts du Proche et Moyen-Orient.



# Nahöstliche Philosophie transregional. Eine ideengeschichtlich informierte Komparatistik

*Roman Seidel ist postdoctoral Fellow an der Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, FU-Berlin. Er promovierte 2011 am UFSP Asien und Europa der Universität Zürich mit einer Arbeit zur Kantrezeption in Iran. Anschliessend war er als Assistent für Islamwissenschaft mit Schwerpunkt Persisch am Asien-Orient Institut der UZH tätig. Sein Forschungsschwerpunkt ist die zeitgenössische Philosophie in der islamischen Welt, mit regionalem Fokus auf Iran.*

Wer sich mit Philosophie in der islamischen Welt aus einem ‚westlichen‘ Diskurskontext heraus auseinandersetzt, wird unweigerlich durch ein auffälliges Ungleichgewicht herausgefordert, das in der ungleichen Vertrautheit und oft auch Wertschätzung der jeweiligen philosophischen Traditionen besteht.<sup>1</sup> Ein Phänomen, das sich umgekehrt innerhalb des ‚nahöstlichen‘ philosophischen Diskurses gerade nicht in gleicher Weise wiederfindet. Philosophinnen und Philosophen ‚westlicher‘ Hochschulen, die offen und interessiert genug sind, Einladungen ‚nahöstlicher‘ Kolleg\*innen nachzukommen, ist dieses Phänomen keineswegs unbekannt. Jürgen Habermas etwa brachte dies im Rahmen einer Iranreise auf den Punkt: „Wenn man mit kleinem geistigen Handgepäck von Westen nach Osten reist, tritt man in die übliche Asymmetrie der Verständigungsverhältnisse, die für uns die Rolle der Barbaren bereithält: Sie wissen mehr über uns als wir über sie.“<sup>2</sup> Doch um dieses Verständigungsgefälle zu beheben, müssen offenbar noch einige Hürden genommen werden. Die Ursache dieser Asymmetrie liegt nämlich weniger in den philosophischen Ideen und Argumenten selbst als vielmehr in der Tatsache, dass ‚westliches‘ und ‚nahöstliches‘ Denken im akademischen und öffentlichen Raum weitgehend getrennten Diskussionszusammenhängen zugeordnet werden. Blicken wir auf die ‚westliche‘ universitäre Forschung und Lehre, so bestätigt sich der Eindruck, dass bis heute philosophische Traditionen der islamischen Welt vornehmlich innerhalb der Islamwissenschaft bzw. der Middle Eastern

Studies behandelt werden, wobei die ‚nahöstliche‘ Gegenwartsphilosophie auch hier unterbelichtet ist.<sup>3</sup> Die Bedeutung der klassischen arabisch-islamischen Philosophie wird im Rahmen der Mediävistik innerhalb der philosophiehistorischen Forschung seit langem betont und erfreulicherweise trägt diese Disziplin zunehmend zur Erforschung dieser Traditionen bei.<sup>4</sup> Dennoch beschränkt sich die ‚westliche‘ Hochschulphilosophie im Grossen und Ganzen weiterhin auf die europäisch-nordamerikanischen Traditionen. In der öffentlichen Wahrnehmung ist das Interesse an ‚nahöstlichem‘ Denken vor allem auf religiös begründete Ideologien von Gewalt und Herrschaft gerichtet. Dadurch scheint es nur als ‚das Andere‘ des europäisch-liberalen Aufklärungsdenkens verstehbar zu sein. Eine solche Dichotomie wird in aktuellen Debatten um die Rolle des Islams und der Muslime in Europa häufig als vermeintliches Erklärungsmodell in Anschlag gebracht.

Die skizzierten akademischen und öffentlichen Engführungen erschweren einen intellektuell und systematisch angemessenen Blick auf Philosophie in der islamischen Welt. Positiv gewendet verweisen sie jedoch auch auf die Notwendigkeit eines

<sup>3</sup>Vgl. dazu das Interview mit Sarhan Dhouib in diesem Heft. Ausnahme von dieser Regel ist der Forschungsschwerpunkt in Bern.

<sup>4</sup>Vgl. etwa Flasch, Kurt: *Meister Eckhart. Die Geburt der ‚Deutschen Mystik‘ aus dem Geist der arabischen Philosophie*, München 2006. Indikator des gestiegenen Interesses an der philosophiehistorischen Erforschung der arabisch-islamischen Philosophie des Mittelalters sind dafür eigens eingerichtete Professuren (Peter Adamson, München; Dag Nikolaus Hasse, Würzburg; Nadja Germann, Freiburg i.Br.) sowie grossangelegte Forschungsprojekte bspw. das von Andreas Speer geleitete Projekt *Digital Averroes Research Environment* (<http://dare.uni-koeln.de/>) oder das von Catherine König-Pralong geleitete Projekt *Medieval Philosophy in Modern History of Philosophy* (memphi <https://www.memphi.uni-freiburg.de/>) an philosophischen Instituten.

<sup>1</sup>Aktuell zu diesem Phänomen vgl. Garfield, Jay L. / Van Norden, Bryan W. "If Philosophy Won't Diversify, Let's Call It What It Really Is", in *The New York Times*, 11.5.16 (<http://goo.gl/pRC8bR>).

<sup>2</sup>Hoffmann, Christiane: "Jürgen Habermas trifft im Iran auf eine gesprächsbereite Gesellschaft: Das Bild von einer verstummten Gesellschaft passt nicht: Eindrücke von einer Reise nach Iran / Ein Gespräch mit Jürgen Habermas." in *FAZ*, 13.06.2002, 47.



Perspektivwechsels und einer kritischen (Selbst-) Reflexion der Voraussetzungen und Interessen, die man als Mitglieder der akademischen und/oder publizistischen Zunft in der Beschäftigung mit Denken, Denkern und Denkerinnen in der islamischen Welt mitbringt. Eine ideengeschichtlich informierte, systematisch-vergleichende Auseinandersetzung mit philosophischen Strömungen in der islamischen Welt kann solch einen Perspektivwechsel leisten. In einer solchen Herangehensweise werden die je konkreten ‚nahöstlichen‘ und ‚westlichen‘ Argumentations- wie auch Diskurskontexte, also die epistemologischen und gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen der Argumente, reflektiert. Anhand von komparativen Problemdiskussionen kann dieser Ansatz darüber hinaus die aktuelle transregionale Relevanz einzelner denkerischer Angebote ‚nahöstlicher‘ Philosophie aufzeigen.<sup>5</sup>

Die mit einem solchen Perspektivenwechsel einhergehenden Reflexionen erfolgen von einem hermeneutischen Standpunkt des ‚Hier und Jetzt‘ und können dabei je nach Erkenntnisinteresse verschiedene Blickrichtungen präferieren. Der Blick in die Vergangenheit ist dabei in der Regel durch das ideengeschichtliche Interesse motiviert, mögliche und tatsächliche Zusammenhänge zwischen Traditionen zu erforschen. Ein systematisches, auf die argumentative Gültigkeit von Ideen gerichtetes Interesse scheint vom ‚Jetzt‘ aus gesehen in die Zukunft gerichtet zu sein, da es ein denkerisches Angebot macht, dessen Geltungsanspruch auch künftiges Philosophieren mitbestimmen soll. Damit ist ein grundsätzlicher Methodenstreit innerhalb der Philosophie benannt, der immer wieder neu zutage tritt, nämlich der zwischen systematischer Philosophie und Philosophiegeschichte.<sup>6</sup> Die systematisch-vergleichende ideengeschichtlich informierte Auseinandersetzung mit Philosophie

in der islamischen Welt, die ich hier skizziere, kann – wie mir scheint – auch zu dieser Debatte einen Beitrag leisten. Ein solcher Ansatz vermag nämlich nicht nur zu zeigen, dass ‚nahöstliche‘ und ‚westliche‘ Traditionen des Denkens historisch stärker miteinander verwoben sind, als das vielfach angenommen wird, sondern kann auch deutlich machen, dass systematische und historische Perspektiven der Philosophie ebenfalls ineinandergreifen und das aufgrund methodischer Überlegungen auch tun sollten.

Um den Perspektivenwechsel zu verdeutlichen, sei zunächst die Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt in den Blick genommen. Ihre Wahrnehmung ist noch immer beeinflusst von einer voreingenommenen Betrachtungsweise. Diese besteht zumeist in der Behauptung, die klassische und spätantike griechische Philosophie sei über das syrisch-aramäische ‚Asyl‘ ins arabische ‚Exil‘ gegangen, wo sie in arabischen Übersetzungen verwahrt wurde, um schliesslich ab dem 12. Jahrhundert durch lateinische Übersetzungen wieder nach Europa ‚heimzukehren‘. Gemäss diesem Narrativ war Philosophie in der islamischen Welt nichts weiter als eine befristete Leihgabe. Sie sei, geschwächt durch die fundamentale Kritik des sunnitischen Theologen al-Ghazālī (gest. 1111), mit dem Tod des bedeutenden arabischen Aristoteleskommentators Averroes (gest. 1198) selbst an ihr Ende gekommen, habe einem religiösen Dogmatismus weichen müssen, der bis heute dominant sei, und habe letztlich nichts Wesentliches zur europäischen Philosophiegeschichte beigetragen. Dieses Narrativ enthält gegenüber der Philosophie in der islamischen Welt zwei Vorurteile: das Vorurteil vom Ende der Philosophie und das von ihrer Marginalität.

Das Vorurteil vom Ende der Philosophie ist, wie Ulrich Rudolphs Beitrag in diesem Heft verdeutlicht, von der Forschung inzwischen klar widerlegt worden. Doch weil es sich so lange gehalten hat und in einigen Diskursen weiterhin hält, ist noch viel Aufarbeitung in Form einer gründlichen Sichtung

<sup>5</sup> Bedeutende Impulse in diese Richtung, im Detail aber vom hier vorgeschlagenen Ansatz verschieden, liefern Beiträge der sog. Interkulturellen Philosophie, etwa Kimmerle, Heinz: *Interkulturelle Philosophie*, Hamburg 2002.

<sup>6</sup> So wie jüngst etwa in einer in der *FAZ* ausgetragenen Debatte. Vgl. Manfred Frank: „Hegel wohnt hier nicht mehr“, in *FAZ*, 24.09.2015 (<http://www.faz.net/-gqz-884q5>); Tobias Rosefeldt: „Wir sollten mit eigenen Worten denken“, in *FAZ*, 14.10.2015 (<http://goo.gl/ChBKVR>); Rolf-Peter Horstmann: „Ein Schisma in der Philosophie“, in *FAZ*, 11.11.2015 (<http://goo.gl/Olno9i>).





und Auswertung insbesondere der Quellen der post-klassischen Periode nötig.<sup>7</sup> Darüber hinaus gilt es, die Bedeutung dieses Paradigmenwechsels auch in Diskussionskontexte jenseits der spezialisierten Forschung zu vermitteln. Das Vorurteil von der Marginalität der islamischen Philosophie ist ebenfalls mit dem Nachweis der Fortführung der klassischen islamischen Tradition der Philosophie verbunden, hier aber in Form ihrer Adaption im Kontext der Philosophie des lateinischen Mittelalters. Diese Rezeption verdeutlicht, dass die griechische Philosophie keineswegs einfach verwahrt wurde, vielmehr wurden zahlreiche Theoreme im Bereich der Erkenntnistheorie und Metaphysik durch Denker wie al-Fārābī (gest. 950) und Avicenna (gest. 1037) entscheidend weiterentwickelt.<sup>8</sup> Diese Entwicklungen wurden im lateinischen Mittelalter z.B. von Denkern wie Thomas von Aquin und Duns Scotus aufgenommen, gerade weil sie neue Perspektiven auf die aristotelische Philosophie eröffneten. So hat beispielsweise die von Avicenna eingeführte begriffliche Unterscheidung in notwendig Seiendes und möglich Seiendes und die damit verbundenen modalen Differenzierungen des Seinsbegriffs einen erheblichen Einfluss auf metaphysische Entwürfe der mittelalterlichen Philosophie Europas gehabt.<sup>9</sup>

Betrachtet man die Diskussion einzelner philosophischer Probleme oder Begriffe hier

wie dort, heute wie früher, so offenbaren sie sich als geteilte Problematiken einer verflochtenen Philosophiegeschichte zwischen Europa und der islamischen Welt, die bis in die Gegenwart andauert.<sup>10</sup> Das lässt sich etwa am Beispiel des Gottesbeweisenkens zeigen. So werden aristotelische Argumente für einen ersten Bewegter bzw. die Unmöglichkeit einer unendlichen Verkettung von Ursachen in der islamischen Philosophie respektive im Kalām aufgenommen, Avicennas Argument des an sich selbst notwendig Seienden findet sich bei Thomas von Aquin wieder und Kants vernunftkritische Widerlegungen der Gottesbeweise werden von zeitgenössischen iranischen Denkern unter Einbeziehung etwa einer Rezeption der analytischen Philosophie sowie mit Bezug auf Mollā Ṣadrās (gest. 1640) Seinsrealismus kritisch diskutiert.<sup>11</sup>

Dass diese Aneignungsprozesse im 20. Jahrhundert, die ihren Ursprung in der Rezeption diverser Strömungen europäischer Philosophie zur Zeit der kolonialen Expansion im 19. Jahrhundert haben, sehr vielschichtig und ausdifferenziert sind, hat Anke von Kügelgen in ihrem Beitrag dargelegt und damit zugleich die Notwendigkeit ihrer Erforschung begründet. Es handelt sich auch bei diesen modernen Aneignungen keineswegs um Epigonentum, wie dies für die arabische Rezeption antiker griechischer Philosophie bereits entkräftet wurde. Und ebenso wie in früheren Epochen findet der intellektuelle Austausch und das Weiterdenken der Traditionen nicht nur in eine Richtung statt.

<sup>7</sup> Für die Bedeutung der post-klassischen Periode vgl. etwa Schmidke, Sabine: *Theologie, Philosophie und Mystik im zwölfschüttischen Islam des 9./15. Jahrhunderts: die Gedankenwelten des Ibn Abī Ğumhūr al-Aḥṣāʾī (um 838/1434-35-nach 905/1501)*, Leiden 2000; Pourjavady, Reza: *Philosophy in Early Safavid Iran. Najm al-Dīn Maḥmūd al-Nayrīzī and his Writings*, Leiden 2011; El-Rouayheb, Khaled: *Relational Syllogisms and the History of Arabic Logic, 900-1900*, Leiden 2010.

<sup>8</sup> Für die Bedeutung der Rezeption arabisch-islamischer Philosophie im lateinischen Mittelalter vgl. etwa Burnett, Charles: „Arabic into Latin. The Reception of Arabic Philosophy into Western Europe“. In: P. Adamson / R.C. Taylor (Hgg.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge 2005, 370-404; Hasse, Dag Nikolaus: „Die Überlieferung arabischer Philosophie im lateinischen Westen“. In: H. Eichner / M. Perkams / C. Schäfer (Hgg.), *Islamische Philosophie im Mittelalter*, Darmstadt 2013, 377-400.

<sup>9</sup> Zur Bedeutung Avicennas im lateinischen Mittelalter vgl. etwa J. Janssen / D. De Smet (Hgg.): *Avicenna and his Heritage*, Leuven 2002.

<sup>10</sup> Für die Bedeutungen einer transregionalen Problemgeschichte vgl. auch das in diesem Bulletin vorgestellte Projekt von Nadja Germann *On What There Was*.

<sup>11</sup> Vgl. Étienne Roeder: „Gottesbeweise in einer verflochtenen Philosophiegeschichte“, Radiobeitrag über einen gemeinsamen Vortrag von Ulrich Rudolph und Roman Seidel über die Verflechtungsgeschichte des Gottesbeweisenkens, gesendet am 1.5.2016 (<http://goo.gl/TcvIRv>). Vgl. auch Rudolph, Ulrich: „La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane“, in: De Libera/Elamrani-Jamal/Galonnier *Langages et Philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris. (1997), 339-346; Seidel, Roman: „Von Königsberg nach Teheran. Mehdi Hā'eri Yazdī's Replik auf Kants Kritik des ontologischen Gottesbeweises. Ein Beispiel für die zeitgenössische Kantrezeption in Iran“, in: E. Graf et al. (Hgg.): *Wer braucht Kant heute? Beiträge der interdisziplinären Tagung vom 14. und 15. Oktober 2006 in Dresden*, Dresden 2007, 41-60.



So finden wir im 20. Jahrhundert auch ‚westliche‘ Philosophinnen und Philosophen, die in je eigenen Interpretationen auf Klassiker der islamischen Philosophie zurückgreifen. Nur drei Beispiele seien hier genannt: Ernst Bloch deutet in seinem 1952 erschienen Essay *Avicenna und die Aristotelische Linke* in einem historisch zwar problematischen, systematisch aber anregenden Zugang Avicenna als diesseitsbezogenen naturalistischen Metaphysiker.<sup>12</sup> Leo Strauss entwickelt basierend auf seiner Deutung al-Fārābī, Avicennas und Averroes' seinen wirkmächtigen esoterischen Ansatz der politischen Ideengeschichte.<sup>13</sup> William Lane Craig und andere rehabilitieren eine Form des a posteriori geführten und von der Prämisse des Weltanfangs (Schöpfung) ausgehenden Gottesbeweises, der als *Kalām-Cosmological Argument* (KCA) bezeichnet und für den al-Ghazālī als Gewährsmann eingesetzt wird.<sup>14</sup> In jenem geographischen Raum also, der von Andalusien über Nordafrika, Mittel- und Osteuropa, die Levante und Iran bis nach Südasien reicht, fanden stets reziproke intellektuelle Austauschprozesse statt. All das rechtfertigt mit Blick auf die ‚islamische‘ und ‚westliche‘ Welt von einer durchgängig verflochtenen Philosophiegeschichte zu sprechen.

Hat die Betonung dieses Phänomens aber irgendeine aktuelle Relevanz? Ist diese verflochtene Philosophiegeschichte nicht ein marginales historisches Detail oder ein alter Zopf, den abzuschneiden der Gegenwartsphilosophie keinen Abbruch tut? Warum sollten wir uns also heute mit Philosophie in der islamischen Welt auseinandersetzen?

Mit Blick auf die gesellschaftliche Relevanz ist die Auseinandersetzung mit Philosophie in der islamischen Welt wichtig, weil die Rekonstruktion der Ideengeschichte ein Teil unserer heutigen Wissensproduktion darstellt. Weil Ideengeschichte in einen Rechtfertigungs- und Identitätsdiskurs eingebettet ist und mitbestimmt, wie wir uns heute

bspw. als ‚Europäerin‘ oder ‚Westler‘ oder ‚Subjekte einer liberalen oder säkularen Gesellschaft‘ verstehen und das in Abgrenzung zu anderen Gesellschaften oder Gruppen sowie meist unter Berufung auf eine intellektuelle Herkunft. Oft wird im Zuge solch einer Rückbesinnung die Philosophie der europäischen Aufklärung beschworen. Doch ist damit weniger eine kritische Selbstreflexion als vielmehr eine europäische Selbstgefälligkeit verbunden. Die Idee der Aufklärung wird so zu einem Kulturgut umgedeutet, das einem Baudenkmal gleich seinen unverrückbaren Platz in Europa hat. In einer solchen Perspektive wird Philosophiegeschichte zum Bollwerk gegen den Einfluss vermeintlich fremden Denkens. In einer Zeit, in der die öffentlichen Debatten verstärkt auf die islamische Welt bzw. auf Menschen aus dieser Region gerichtet sind, ist es dringend angezeigt, demgegenüber die Verflechtungsgeschichte der Philosophie verstärkt in den Blick zu nehmen. Dazu gehört auch, sich der Mechanismen bewusst zu werden, die historisch zu diesem Bollwerkdenken geführt haben und die bis heute die Ausschließungsrhetorik für eine ideologische Trennung zwischen ‚islamischer‘ und ‚westlicher‘ Welt bestimmen.<sup>15</sup> Durch die Konstatierung eines europäischen Exklusivanspruchs auf die griechische und spätantike Philosophie einerseits und auf die Religions- und Erkenntniskritik der Aufklärung andererseits findet eine historisch fragwürdige Vereinnahmung der Ideengeschichte statt. Denn einerseits ist griechisches und spätantikes Denken historisch betrachtet gleichermaßen Quelle für die islamische Geistesgeschichte wie für die christlich-europäische und andererseits können die Philosophie der europäischen Aufklärung sowie philosophische Strömungen des 20. Jahrhunderts aufgrund ihrer kritischen Aneignung längst nicht mehr pauschal als Fremdkörper im Denken zeitgenössischer

<sup>15</sup>Auf diese Diskusmechanismen haben insbesondere Studien aus dem Bereich der postkolonialen Kritik hingewiesen. Grundlegend für diese Perspektive Chakrabarti, Dipesh: *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton 2000. Mit Blick auf die Philosophiegeschichte in der islamischen Welt vgl. bspw. Salama, Mohammad R.: *Islam, Orientalism and Intellectual History. Modernity and the Politics of Exclusion since Ibn Khaldūn*, London 2011; polemisch zugespitzt vgl. Dabashi, Hamid: *Can Non-Europeans Think?*, London 2015.

<sup>12</sup> Bloch, Ernst: *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Berlin 1952.

<sup>13</sup> Strauss, Leo: *Persecution and the art of writing*, Glencoe 1952. Zu Strauss Bedeutung für die Ideengeschichte vgl. Tamer, Georges: *Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes*, Leiden 2001.

<sup>14</sup> Craig, William L.: *The Kalam Cosmological Argument*, London 1979.



„nahöstlicher“ Philosoph\*innen betrachtet werden. Die Hervorhebung der Verflechtungsgeschichte der Philosophie ist also keineswegs nur ein Detail für Historiker im Elfenbeinturm. Vielmehr ist sie von aktueller gesellschaftspolitischen Relevanz, da sie helfen kann, ideologischen Grenzziehungen entgegenzuwirken.

Fragen wir nach der systematisch-philosophischen Relevanz einer aktuellen Auseinandersetzung mit der Philosophie in der islamischen Welt, so muss auf die Vielzahl von Argumenten und Begriffsdiskussionen „nahöstlicher“ Debatten mit transregionalem Geltungsanspruch hingewiesen werden, die durchaus zu aktuellen philosophischen Debatten in Europa etwas beitragen können. Um ihren (möglichen oder faktischen) Beitrag zu eruieren, kann die Kenntnis der Entstehungskontexte dieser „europäischen“ Debatten einerseits und der „nahöstlichen“ Diskussionen andererseits von entscheidender Bedeutung sein. Darin zeigt sich einmal mehr, dass Philosophiegeschichte und Systematik miteinander verzahnt sind. Die folgenden zwei Beispiele mögen Aspekte dieser Verzahnung verdeutlichen.

Das erste Beispiel stammt aus al-Ghazālī's *Die Inkohärenz der Philosophen (Tahāfut al-falāsifa)*. In dieser Streitschrift findet sich im Kontext seiner Argumentation gegen die aristotelische Doktrin von der Ewigkeit der Welt ein Argument für die Idealität der Zeit. Er betrachtet sie darin in frappierender Strukturähnlichkeit zu Kants Argumentation aus der Transzendentalen Ästhetik als reine Eigenschaft des menschlichen Erkenntnisvermögens.<sup>16</sup> Eine historisch-systematische Kontextualisierung des Arguments bewahrt den Ideenhistoriker davor, al-Ghazālī als Vorläufer Kants einzustufen. Zugleich relativiert sie den europäischen Exklusivanspruch auf Kernmotive der modernen Philosophie. Denn weder ist es korrekt, al-Ghazālī als Vorläufer Kants zu stilisieren, noch zu behaupten, Argumentationslinien einer subjektivistischen Erkenntnistheorie seien allein im geistigen Horizont einer europäischen Moderne denkbar. Vielmehr handelt es sich auf der Argumentebene um eine geteilte Problematik, nämlich diejenige

nach der Frage der Realität oder Idealität der Zeit. Welche Bedeutung diese Frage und das aus ihr abgeleitete Argument im jeweiligen Entstehungs- bzw. Rezeptionsszusammenhang hat, lässt sich nur durch die ideengeschichtliche Berücksichtigung der relevanten Diskussionskontexte erklären.

Das zweite Beispiel, das ebenfalls auf eine aktuelle geteilte Problematik hindeutet, ist die Diskussion einer realistischen Ontologie. Die bereits erwähnten Repliken iranischer Denker auf Kants Kritik der Gottesbeweise kritisieren Kants Erkenntnistheorie als letztlich rein idealistisch und halten ihr den Seinsrealismus Mollā Ṣadrās entgegen, der in Iran bis heute gepflegt und weiterentwickelt worden ist.<sup>17</sup> Im europäischen Kontext finden sich aktuell ebenfalls Strömungen, die die kantsche Erkenntnistheorie aus der Perspektive eines ontologischen Realismus als „korrelationistisch“ kritisieren bzw. Kant eine unzulässige Verengung des Existenzbegriffs auf das Feld möglicher Erfahrung vorwerfen.<sup>18</sup> Für beide Diskussionskontexte könnte ein systematisch vergleichender Zugang vielversprechend sein. Ein solches Projekt erfordert Detailstudien, die anhand von textnahen Analysen die Diskussion philosophischer Argumente über sog. kulturelle Grenzen hinweg untersuchen. Dafür müssen aber zwei Bedingungen erfüllt sein.

Erstens gilt es, für den Kontext der ‚westlichen‘ Hochschulphilosophie jene eingangs erwähnte epistemische Asymmetrie auszugleichen. Es bedarf also einer detaillierten ideengeschichtlichen Kenntnis der jeweiligen Diskussions- und Argumentationskontexte, damit die Argumente und Begriffe angemessen erfasst und weitergedacht werden können. Mit Blick auf das Beispiel der realistischen Ontologie bedeutet das, dass sowohl der Diskussionszusammenhang des ‚spekulativen Realismus‘ berücksichtigt werden muss als auch derjenige der zeitgenössischen Ṣadristischen Philosophie. Da letztere aber im ‚westlichen‘ Kontext

<sup>16</sup>Knapp aber anschaulich dargestellt in Kurt Flasch, *Kampfplätze der Philosophie. Große Kontroversen von Augustinus bis Voltaire*, Frankfurt a.M. 2008, 151-154.

<sup>17</sup>Zu Mollā Ṣadrās Seinsphilosophie vgl. Rizvi, Sajjad H.: *Mollā Ṣadra and Metaphysics. Modulation of Being*. London / New York 2009.

<sup>18</sup>Für die Strömung des sog. „Neuen Realismus“ vgl. Gabriel, Markus (Hg.): *Der Neue Realismus*, Berlin 2014. Für den „spekulativen Realismus“ vgl. etwa Avanesian, Armen (Hg.), *Realismus Jetzt*, Berlin 2013.



im Detail weniger bekannt ist, gilt es besonders hier die Argumentations- und Begriffskontexte zu rekonstruieren und dadurch zugänglich zu machen, um die Asymmetrie zu überwinden. Dazu gehört auch, den hegemonialen Einfluss von ideologischen Deutungen Mollā Šadrās, die in Iran im Dienste einer Herrschaftslegitimation bisweilen andere Deutungen verdrängen, zu berücksichtigen.<sup>19</sup> Darin wird die Verzahnung von Systematik und politischem Kontext offenbar.

Zweitens ist für einen solch vergleichenden Zugang jeweils vorgängig eine gründliche Reflexion des Vergleichsdesigns notwendig. Dafür gilt es, möglichst das Erkenntnisinteresse des Vergleichs zu explizieren, denn es ist ein Unterschied, ob man in einem genetischen Vergleich eine historische Abhängigkeit feststellen will oder in einem typologischen Vergleich Ähnlichkeiten und Unterschiede in der Argumentation unabhängig von gegenseitiger oder einseitiger Beeinflussung im Blick hat. Auch die Absicht des Vergleichs kann sich unterscheiden, so kann ein typologischer Vergleich offen mit der Absicht, weiterführende Ideen zu entwickeln, angestellt werden. Ein asymmetrischer Vergleich betont demgegenüber von vorneherein eines der beiden Comparata als das normgebende (und gleicht das andere daran ab). Somit bestimmt auch die Absicht des Vergleichenden mit, wie der Vergleich letztlich angelegt ist.<sup>20</sup>

<sup>19</sup>Zur ideologischen Deutung der Ontologie in Iran vgl. knapp Seidel, Roman: *Kant in Teheran*, Berlin 2014, 330f.

<sup>20</sup>Zur Problematik asymmetrischer Vergleiche als hegemoniale

Die angeführten Begründungen und Beispiele belegen es eindrücklich: die Ausarbeitung einer methodologisch durchdachten und ideengeschichtlich informierten Komparatistik ist eine vielversprechende Aufgabe, um die philosophische Verflechtung zwischen ‚nahöstlichen‘ und ‚westlichen‘ Traditionen des Denkens auf anspruchsvolle Weise systematisch aufzuarbeiten und weiterzuführen.

---

Praxis vgl. etwa R. Radhakrishnan: „Why Compare“, in *New Literary History*, 2009, 40: 453–471, S. Pollock: „Comparison without Hegemony“, in H. Joas / B. Klein (Hgg.), *The Benefit of Broad Horizons. Festschrift for Björn Wittrock on the Occasion of his 65th Birthday*, Leiden 2010, 185–204. Für die Frage der Methodologie der komparativen Philosophie vgl. etwa Weber, Ralph: "How to compare?" – on the methodological state of comparative philosophy." In *Philosophy Compass* 8 (2013), 7: 593–603. Ders.: "Comparative philosophy and the tertium: comparing what with what, and in what respect?" In: *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 13, no. 2 (2014): 151–171.

DE GRUYTER

## Roman Seidel KANT IN TEHERAN

ANFÄNGE, ANSÄTZE UND KONTEXTE  
DER KANTREZEPTION IN IRAN

Schweizerische  
Asiengesellschaft  
Société  
Suisse-Asie

WORLDS OF ISLAM  
WELTEN DES ISLAM  
MONDES DE L'ISLAM

DE  
G

ایمانوئل کانت



## Philosophieren in der islamischen Welt heute

# Philosophie als Abwehr der „Westbefallenheit“

*Interview mit Hermann Landolt von Urs Gösken und Renate Würsch*

*Hermann Landolt hat an der Universität Basel u.a. Ethnologie bei Alfred Bühler und Islamwissenschaft bei Fritz Meier und an der Sorbonne (Paris) islamische Religionswissenschaft studiert. 1964 erhielt er das Diplôme der École Pratique des Hautes Études (EPHE) 1<sup>re</sup> Section der Sorbonne und 1978 promovierte er in Basel. 1964 bis 1999 lehrte und forschte er am McGill's Institute of Islamic Studies (Montreal). 1969 bis 1971 lebte er in Iran, wohin er später regelmässig zurückkehrte. Zurzeit ist er Senior Research Fellow am Institute of Ismaili Studies in London, mit dem er seit den 1980er Jahren verbunden ist. Seine Forschungsthemen sind Sufismus, Iranische Philosophie und persische Kultur und Sprache.*

**Herr Landolt, Sie haben seit 1969 mehrere Jahre in Iran gelebt, gelehrt und geforscht. Welche wissenschaftlichen Projekte haben Sie verfolgt, und wer waren Ihre wichtigsten KollegInnen in Iran?**

Als junger Professor arbeitete ich vor allem über die Mystiker Esfarā'īnī und seinen Schüler Sennānī aus dem 13. und 14. Jahrhundert. Dieses Projekt hatte ich noch in Paris bei Henry Corbin begonnen. Bei meinen wichtigsten Kollegen in Iran handelte es sich einerseits um solche von McGill, Mehdī Moḥaqeq und Toshihiko Izutsu, andererseits Henry Corbin am französischen Institut. Besonders entscheidend für mich war aber der Kontakt mit der lebendigen Tradition in der Person eines der bedeutendsten Mystiker, Ḡavād Nūrbaḡš, des Oberhauptes des mystischen Ordens der Ne'matollāhīs. Er kam mir immer vor wie die heutige Inkarnation von Abū Sa'īd-e Abī al-Ḥayr. So würde ich sagen, wenn ich auf meine Zeit in Iran zurückblicke, dass mich der Kontakt mit Nūrbaḡš am meisten beeinflusst hat. Leider hatte ich keinen Kontakt zu den hohen Vertretern der traditionellen Gelehrsamkeit wie Ṭabāṭabā'ī und Moṭahhari. Ich kenne aber die Diskussionen zwischen Ṭabāṭabā'ī und Corbin, in denen sie freilich auch viel aneinander vorbeigeredet haben.

**Wie machte sich die philosophische Tradition des Iran, vertreten etwa durch Suhrawardī und Mullā Ṣadrā, im geistigen Hintergrund Ihrer**

**Kollegen und deren Umgang mit westlicher Philosophie bemerkbar?**

Der typischste gegenwärtige Vertreter dieser mystisch-philosophischen Tradition ist für mich Seyyed Hoseyn Naṣr, der damals auch in Teheran an seinem Institut für iranische Philosophie tätig war. Aus diesem Kreis interessierte mich aber auch Naṣrollāh Pūrḡavādī, vor allem in seinen historischen Ansätzen und in seinen Bemerkungen zu gegenwärtigen Entwicklungen. Er war mehr Historiker als Philosoph, aber das kann man ja kaum trennen.

Die lebendige philosophische Tradition des Iran ist von Religionsgelehrten selbst gepflegt worden. Auch Ḥomeynī etwa hat ja jahrelang unter anderem Philosophie doziert. Bei dieser handelte es sich um die avicennische Philosophie samt ihren Weiterentwicklungen durch Suhrawardī und Mullā Ṣadrā u.a. Von ausserislamischem Gedankengut wollten die Religionsgelehrten aber nichts wissen. Auf die europäische Philosophie blickten jene Gelehrten eher herab. Wir übrigens auch. Es gab allerdings Vorlesungen über die Geschichte der westlichen Philosophie, etwa über Kant. Aber die traditionell an den theologischen Seminaren ausgebildeten Iraner haben diese überhaupt nicht ernst genommen. Die westliche Philosophie wurde an den vom Schah eingerichteten Universitäten unterrichtet. Wer dort Philosophie studierte, galt den Traditionellen als „westlich“, d.h. er gehörte nicht zu ihnen. Die Zahl derer, die sich mit beiden



Professor Landolt im Gespräch mit Urs Gösken. Foto: Renate Würsch.

Traditionen befassten, war sehr gering. Erst nach der sogenannten Revolution änderte sich das.

### **Welche Strömungen der westlichen Philosophie wurden an der Universität vor allem gelehrt?**

Es ging dort eher wenig um deutsche Traditionen, ausser vielleicht Kant, aber kaum Hegel, und Marx sowieso nicht. Marx wurde allerdings von den Religionsgelehrten rezipiert, aber ziemlich oberflächlich. Mortazā Moṭahharī etwa war das Paradebeispiel eines solchen Religionsgelehrten, der Marx rezipierte, freilich, um ihn zu widerlegen. Viele sagen aber, er habe Marx gar nicht verstanden. Die Religionsgelehrten informierten sich über westliche Philosophie auch meistens nur mittels Übersetzungen.

**Wie stand die Wissenschaftscommunity, der Sie angehörten, zum herrschenden Diskurs der Pahlavī-Zeit?**

Niemand nahm den offiziellen Fortschrittsdiskurs ernst. Die Traditionalisten schauten auf die sogenannten „Westbefallenen“ herab, ganz konnten sie sich dem Einfluss des Westens aber doch nicht entziehen. Auch alle meine sieben iranischen Studenten an der McGill kamen vom theologischen Seminar und interessierten sich nur für Mullā Ṣadrā. Die Schriften, die ich behandelte und über die sie Arbeiten schreiben mussten, kannten sie vielleicht besser als ich, aber sie mussten lernen, ihre Forschungen in eine Form zu bringen, die auch dem nicht Engagierten verständlich ist, und sich einen historischen Blick zu eigen zu machen. Wie mir einer der sieben gesagt hat, haben sie auch etwas gelernt, eben die historisch-kritische Betrachtungsweise, die in Iran vorher nie wirklich gepflegt worden war.

**Gerade der Austausch zwischen Corbin, einem Ihrer Lehrer, und iranischen Intellektuellen erwies sich für die iranische Geistesgeschichte als sehr fruchtbar. Bevor wir uns über Corbins**



**Wirkung in Iran unterhalten, können Sie uns etwas zu Corbins eigenem geistigen Hintergrund sagen?**

Corbin war stark von seinem Lehrer Massignon und von Heidegger geprägt. Er war ursprünglich Theologe in der Nähe zu Karl Barths Existenztheologie. Massignon hielt ihn von einer nationalistischen und westzentrierten Kulturbetrachtung ab. Von Massignon hat Corbin auch die Idee des Islam als einer Universalreligion, die im Koran bereits angelegt sei und nur noch ausgedeutet werden müsse. Von Heidegger hatte er die Idee „Zurück zu den Quellen“, Philosophie selbst war für ihn Rückkehr zu den Quellen. Dabei waren für Heidegger diese Quellen die Vorsokratiker, für Corbin die Gnostiker, wobei er mit „Gnostiker“ dasselbe meint wie „Platoniker“. Dennoch bleiben die Quellen bei Corbin etwas unbestimmt, ebenso unbestimmt wie bei Suhrawardī, der immer von orientalischen Quellen spricht. Damit meint er die Perser, spricht aber hauptsächlich von Platon und Hermes. Auch „Orient“ ist hier emblematisch zu verstehen, als Manifestation des Lichts im Sinne von Suhrawardīs Licht-Ontologie. Diese findet er natürlich auch in der Mystik. Interessanterweise argumentiert Corbin aber, und damit – wenn wir Philosophie als Kunst des Argumentierens verstehen – ist er ein Philosoph. Denn im Gegensatz zu vielen seiner Nachbeter argumentiert Corbin für seine Auffassungen sehr klar.

**Heidegger schrieb den Vorsokratikern ja einen unverfälschten Zugang zur Welt zu. Worin bestand dann für Corbin die Unverfälschtheit im Zugang der Gnostiker zu religiöser Weisheit?**

Darin, dass die Weisheit nicht durch akademische Ratio in eine Form gebracht worden ist, die dann nicht mehr der Realität entspricht. Die verfälschenden Einflüsse im Islam waren dabei der Aristotelismus. Auch das unverfälschte Urchristentum gemäss Corbin war gnostisch gewesen. So treffen sich in der Gnostik eigentlich die Religionen, wobei ich immer fand, Corbin gehe in diesen Dingen zu weit. So machte Corbin aus Ibn ‘Arabī einen christlichen Gnostiker, während Izutsu einen buddhistischen Zen-Mönch aus ihm machte. In seinem Buch *Taoism and Sufism* zeigt sich Izutsu bei der Betrachtung der

islamischen Mystik von seiner eigenen Religion beeinflusst. Ebenso war Corbins Islambild wie das von Massignon auch vom Christentum beeinflusst.

**Corbin bezeichnete sich ja selbst als Platoniker, d.h. als Gnostiker. Wie konnte er sich als Platoniker aber auf Heideggers Philosophie beziehen?**

In der Tat hat Corbin sich später ja auch von Heidegger abgewendet, und zwar in der Frage des Jenseitsbezugs: Heidegger hat sich ja dezidiert von allem Nicht-Weltlichen abgewendet. Das Sein-zum-Tode des Daseins versteht er ja eben nicht als jenseitig, während Corbin dessen Existenz als ausgesprochen jenseitig auffasst. Der Horizont der Existenz ist für ihn damit ein anderer als für Heidegger.

**Was waren Ihrer Meinung nach die wichtigsten Folgen des Austauschs mit Corbin für die iranische Seite?**

Es gab den Iranern wohl Selbstsicherheit in ihrem Verhältnis zum Westen, was sie dann auch dazu brachte, zu erklären: „Wir wollen nicht so sein wie der Westen“, was die Amerikaner natürlich verblüffte und erzürnte. Dabei war Corbin selbst allerdings nicht revolutionär eingestellt, er erlebte die Ereignisse ja auch nicht mehr mit. Aber was die Iraner an Corbin beeindruckte, war, dass hier einer aus dem Westen kam, der ihre Kultur bewunderte und sie mit ihnen zusammen analysierte und eben nicht wie einer von diesen „Westbefallenen“ auf sie herabblickte oder sie bestenfalls als Museumsstück würdigte. Die Iraner bezogen aus seinem Denken die Selbstsicherheit, mit „ihrer“ Philosophie, die sich in Mullā Ṣadrā vollende, könnten sie gegenüber den anderen Kulturen eine Überlegenheit geltend machen. Diese Grundlage für das Selbstbewusstsein fanden viele Iraner offenbar attraktiver als die, welche die Pahlavī-Ideologie anbot. Denn deren Berufung auf den Glanz der Achämeniden ist eigentlich ein westlicher Import.

**Was war denn das herrschende Westbild?**

Iraner sprechen in Reaktion auf den Westen oft von dessen Dekadenz. Corbin, vielleicht ähnlich wie Naṣr, sah die Renaissance als Scheidepunkt in der Entwicklung, in dem der Westen seine Quellen



verloren habe. Deshalb musste man sie ja wieder suchen – eben bei den Gnostikern. Das war seine Leitidee. Allerdings war ja auch die Renaissance stark beeinflusst von Gnostikern und Platonikern. Es kommt halt immer darauf an, welche Aspekte der Renaissance man in Betracht zieht.

### **Mit welchen Interessen studierten die Iraner also vor diesem Hintergrund bei Corbin?**

Vielleicht waren es ja die Falschen, die Corbin rezipierten. Jedenfalls taten sie es mit vielen verschiedenen weltanschaulichen Interessen. Da war einmal die Reaktion auf die frühere Westrezeption, in deren Zeichen alles Westliche blind nachgeöffnet wurde, und dann spielten die vielen inneriranischen Probleme hinein. Ich war ja ursprünglich Ethnologe, und als solchen interessierte mich in Iran nicht die Nachahmung des Westens, sondern das „Andere“. Die kritische Distanz zum Westen war eine Bewegung, die schon lange vor der Revolution in Gang gekommen war. Zu nennen wäre hier etwa Ġalāl Āl-e Aḥmad, der den Ausdruck „Westbefall“ in Umlauf gebracht hat. Corbin hat diese Bewegung bewundert. Er hatte ja in seinem Buch *Philosophie comparée et philosophie iranienne* die „emblematische“ Bedeutung des Feuertempels in Taḥt-e Soleymān als „sanctuaire du feu sacré au temps des souverains sassanides“ im Zusammenhang mit Suhrawardī's Studien in Marāġe betont, eine These, die mir allerdings zu weit ging. Corbin wollte aber solche Arten von „Kontinuität“ nicht etwa im Sinne des „Historizismus“ verstanden wissen. Den Historizismus lehnte er ja ab, gerade auch denjenigen der nationalistischen Iraner, die für ihn ebenso „occidentalisés“ waren wie die „Okzidentalern“ selbst. Darüber schreibt er im selben Buch im Essay über „L'aventure occidentale et l'aventure de l'occidentalisation“.

### **Was glaubten iranische Studierende, von Corbin lernen zu können?**

Die grösseren Zusammenhänge, die über eine iranisch-nationalistisch verengte Perspektive in der wissenschaftlichen Betrachtung hinausgehen. Eine solche Perspektive stand im Gegensatz zur Schah-

Ideologie, deren Fadenscheinigkeit ja aber sowieso jeder durchschaute. In dieser Ideologie wurde die islamische geistige Tradition einfach ausgeblendet. Schon dass viele Grundlagentexte dieser Tradition arabisch sind, passte nicht ins Schema.

### **Was haben Sie persönlich von Corbin gelernt, dass Sie von niemand anderem hätten lernen können?**

Ich könnte es nicht genau sagen. Für mich war Corbin nicht der Guru schlechthin. Dass ich mit ihm bekannt wurde, war auch eher Zufall: Weil meine beiden Lehrer in Basel, Fritz Meier und Alfred Bühler 1959 während eines Semesters abwesend waren, fuhr ich nach Paris. Ausserdem war im Jahr zuvor Corbins Buch über Ibn ‘Arabī herausgekommen. Dieses habe ich natürlich mit grossem Interesse gelesen und wollte darauf den Autor persönlich kennenlernen. Zuerst habe ich auf seine Methode eher negativ reagiert. Er liess zwar grosse Begeisterung für seinen Gegenstand erkennen, das Kritische fehlte mir aber. Ausserdem war das Spannungsfeld zwischen Corbin und meinem Lehrer Fritz Meier in Basel, in dem ich stand, zuweilen problematisch. Meier war eigentlich ähnlich wie Corbin Phänomenologe, wirkte aber vor allem als Vertreter der philologisch-historischen Richtung, während Corbin sich als Philosophen betrachtete, der leider auch Philologie betreiben müsse. Aber seine Editionen sind Pionierleistungen. Und abgesehen von Corbins Wirkung als Philosoph in Iran hat auch seine Methode des kritischen Edierens in Iran in der Wissenschaft Wirkung entfaltet und wird auch als Leistung anerkannt.

### **Welche Gemeinsamkeiten und Unterschiede erkennen Sie zwischen dem damaligen und dem jetzigen philosophisch beeinflussten intellektuellen Diskurs in Iran?**

Die vorrevolutionären Debatten gehen immer noch weiter, besonders zwischen Positivisten und Heideggerianern, ich denke da natürlich an die Auseinandersetzung zwischen dem Positivisten ‘Abdolkarīm Sorūš und dem Heideggerianer Reżā Dāvarī. Es ist eine Debatte, die wir ja auch haben.





# The Current State and Possible Future of Philosophy in Iran

*Meysam Sefidkhosh* is Assistant Professor of Philosophy at the Faculty of Theology and Religious Studies, Shahīd Beheshtī University Teheran. His primary research interest is the philosophy of culture with a specific focus on the mutual relation between science, philosophy, mythology and theology. Furthermore, he takes a specific interest in German idealism and particularly Hegel.

During the last century, philosophy in Iran has been dominated by two correlated questions: first, a general question examining the place philosophy itself holds in relation to other modern sciences; and second, a more specific exploration of the Iranian way of being and its proper place in the modern world as well as its continuing course into the future. These two important questions will determine the shape of philosophical enquiry in Iranian society.

To answer these two questions, we should examine where philosophy is taught in Iran. Officially speaking, there are two main venues for philosophy in Iran: one is the modern universities, which are no more than eighty years old, and the other is the traditional Islamic seminary (*Houze-ye 'Elmiye*), which has centuries of history but has only recently during the last decades officially opted for philosophical studies. Before that, clerics who were interested in philosophy studied it independently, outside the ambit of these religious schools. However, today philosophical studies still face obstacles in traditional circles, such as in Qom and, more especially, in Mashhad.

To date, modern universities in Iran have seen at least three generations of philosophy scholars. The first generation, who can be considered the founders of academic philosophy, can themselves be grouped into two periods: the first period is the generation of thinkers with one foot in the philosophical programmes offered outside traditional Islamic schools and one foot in the Western modern philosophies. Their acquaintance with the modern evolution of science and philosophy inspired them to found modern universities in Iran, specifically integrating philosophy into universities. Mohammad Alī Forūghī (1877–1942) is the prominent figure in this period. Scholars from the second period were

faculty members of the philosophy department at the University of Tehran and Mellī University (now Shahīd Beheshtī) up until the Islamic Revolution in 1979 – people like Yaḥyā Mahdāvī (1908–2000), Ali Morād Davūdī (1922–1979), Sharf-od-dīn Khorasanī (1928–2004), Seyyed Hossein Nasr (1933), Gholāmḥosein Ebrāhīmī Dīnānī (1934), Rezā Dāvāri Ardakānī (1933) and Karīm Mojtaheḏī (1930). This group of scholars wrote various academic textbooks and a considerable number of philosophy students in universities graduated under their supervision; accordingly, to this day they are considered the first generation of professors and fathers of philosophy in Iranian universities. Their students graduated in the 1980s and 1990s and have now become faculty members of these and other universities: I would call them the second generation of academic philosophers in modern Iran. After them comes the third generation of young researchers and philosophy enthusiasts who have graduated in the last decade or are now studying philosophy in the universities.

Yet to what extent is this classification a suitable one and what are its identifiers? I see a lot of similarities, but not an absolute similitude, between agents of these three generations. The first generation's scholars were philosophy puritans: with grand perseverance they attempted to offer an understanding and present monumental works of classical philosophy from both West and East. Some of their writings are still looked upon and considered reference works among philosophy students.<sup>1</sup> Compared to them, the second generation usually did not have the dedication and conviction to undertake such strenuous tasks; we may detect among this generation a sense of discouragement caused by

<sup>1</sup>For instance, Forūghī's *Course of Wisdom in Europe (Seyr-e hekmat dar Orupa)* or Mojtaheḏī's textbooks.



external efforts to make philosophy ideological. They satisfied themselves with simply translating secondary sources and even avoided directly reading key philosophical texts. An extreme fear of expressing one's personal philosophical inclination is evident among them as well; philosophizing often devolved into teaching various philosophers' viewpoints. As a result, there are not many writings by them that would later become reference texts, and they have not even written any memorable books. However, the most important achievement of this generation was to safeguard philosophy from total extinction in the turmoil of the era. Their struggle to implement philosophy into the academic system by placing a particular focus on teaching and supervision – with whatever quality – at least means that today it seems impossible to suppress the pursuit of philosophy in Iran.

The third generation is much more complex. Curiosity, a sense of discontent with the conditions of the past generation, the opening up of the social environment and improved access to the latest developments in and sources of philosophy on a global scale have shaped their work. The universities' expansionary policies in admitting more students in all academic fields have significantly added to the number of young people active in the circle of philosophy. In the last ten years, we have seen a remarkable increase in the translation of works by Western philosophers, even if their quality is varied. Translation of secondary sources has also increased. An abundance of philosophy graduates is a characteristic feature of this generation and may indeed be a general characteristic of Iran relative to the contemporary world of philosophy. These graduates clearly need jobs and a share in the academic sector. At the same time, a variety of philosophical sub-disciplines have emerged, particularly in applied and practical philosophy. These include philosophy of science, philosophy of art, ethics and philosophy of education, and it is most likely that the popularity of these sub-fields will further increase in the near future.

In addition to concrete fields becoming popular, the philosophy audience is expanding too. In recent years, we have seen different levels emerging within this new audience as well. First among

students and lecturers in other academic fields, whereby people active in fields like sociology, psychology, art, political science and economics are now concentrating more on philosophy. In the West, philosophy was originally the mother of all social sciences or the father from whom these fields sought their autonomy. In Iran, however, philosophy among the newly emerging social sciences looks like a stranger that has only been acknowledged and respected very recently. On a daily basis, I witness social circles and academic groups among students in these fields being formed for the purpose of discussing and studying philosophy. Second, philosophy has also now found its peculiar audience among the public as well as among students from fields other than the social sciences. For this second audience, philosophy has become a way to answer their existential questions and to find reasons for why Iran is lagging behind in the modern world and why the radiant and rich world of tradition is disappearing and going astray. Again, from personal experience as a university lecturer in philosophy, about 50 per cent of the graduate students in MA philosophy programmes previously graduated from academic fields other than philosophy.

The spread of philosophy among its new audience on the one hand and the internal and external difficulties facing universities in Iran on the other have given rise to independent and private institutions for teaching philosophy,<sup>2</sup> a development that was also fostered by the fact that public institutions started emulating these societies. Although studying at these schools does not demand extensive technical and professional training in philosophy, prominent and successful translators and writers have also come out of these schools, to the extent that in some cases they are better than their official university counterparts. Yet most philosophy enthusiasts in these schools are somehow in contact with the official universities. In these schools contemporary and modern philosophy is well received, with postmodern philosophies being especially popular.

In Qom, where the greatest focus is on classical traditional philosophy, two main trends are active:

<sup>2</sup>For instance, Porsesh, Rokhdad-e-Tāzeh, Panjar-e-ye Hekmat, Mohājer, Ahd, etc. Their approaches and supporters are very different.



first, there are the ubiquitous official classes offered by the Islamic schools, and second, there are the independent free courses of philosophy. The first only consist of relatively short introductory classes at the preliminary stages of the clergy's educational curriculum. This only covers the study of textbooks on propaedeutic Aristotelian logic followed by a rather descriptive account of the philosophy of Mullā Ṣadrā designed in a scholastic style: for instance, Moḥammad Ḥosein Ṭabāṭabā'ī's *Beginning of Wisdom (Bidāyat al-ḥikma)*. The second trend is mostly based on reading classical Islamic philosophy texts, with each class devoted to one seminal text.<sup>3</sup> The number of these classes is increasing day by day, mainly because there are three important authoritative and influential high rank clerics<sup>4</sup> behind this movement, who, by way of establishing the so-called "Supreme Association of Wisdom and Philosophy" (*Mağma 'e 'ālī-ye ḥekmat va falsafe*), support and sponsor these classes. It is worth mentioning here that in these classes masterpieces of Western philosophy are not studied, not even the classical works of Greek philosophy by Plato or Aristotle. Although it is apparent that some of the ideas that these scholars divulge have some modernistic twists to them, be it intentional or unintentional, they still do not read and contemplate modern philosophies seriously. In spite of this, however, there exist a few universities in Qom, other than the traditional Islamic seminaries, that are under the supervision of some high-ranking clerics who explicitly foster the study of Western philosophy.<sup>5</sup>

Turning to Tehran again, we witness a still-heated debate between the continental camp and the analytical camp of Western philosophy on the validity of their schools of thought, although a way out of this dichotomy is slowly becoming apparent. The dispute on the acceptability of either Islamic philosophy or Western philosophy has to a certain degree waned: people in philosophy circles either remain silent on this issue or engage in a comparative study of the two philosophical traditions in order

to avoid this dispute. Outside universities, the story might be told differently but no one takes it seriously. There are very few who would discredit either Islamic philosophy or Western philosophy as a whole. The prevailing tendency among intellectuals is to stay away from confrontational disputes and focus on their own research and practices. It should be mentioned, however, that this wave of comparative studies has its roots in the efforts of Henry Corbin in 1960. Corbin has directly influenced Rezā Dāvarī Ardakānī, Gholāmḥosein Ebrāhīmī Dīnānī and Karīm Mojtahedī, who come from the second period of the first generation, as well as the second generation. The third generation is, to a certain degree, either critical of these tendencies of comparative studies or is seeking new approaches to comparative philosophy. Furthermore, it is important to note that while Corbin was very well versed in phenomenology as a method for comparative studies of Western and Islamic philosophy, his followers – especially the second generation – did not rely on any particular philosophical methods for this. That, I think, is why their comparative studies were not rich and meaningful.

In addition to the disputes so far mentioned, we should add another dispute. The struggle between pure philosophy and social intellectualism has also had its ups and downs. A lot of people from philosophy circles in Iran have nothing to do with public intellectualism, even though they are somehow subconsciously guided by the two questions I put forth at the beginning. While, at the same time, public intellectuals have no clearly defined stand on philosophy, they have sometimes critiqued philosophy because of its intrinsic inertia and sometimes use or even abuse it for their own ends within contemporary intellectual discourses. Because of the current social conditions in Iran, I suppose this struggle will continue in our society.

In conclusion, the study of philosophy is still on the rise in Iran, particularly with regard to the number of people engaged in it. However, the most important factor that will influence the future course of this discipline and can bring significant outgrowth is the interdisciplinary communication between philosophy and other scientific fields.

<sup>3</sup>Popular teachers of such classes are, for example, Hasan Hasan-zādeh Āmolī and Moḥammad Ḥosein Heshmat-pūr.

<sup>4</sup>Namely, Javādi Āmolī, Mesbāḥ-e Yazdī and Sobḥānī.

<sup>5</sup>Mofid University, University of Religions and Denominations (Dānešgāh-e Adyān va Mazāheb), Qom University.



# Gibt es in der arabischen Welt Philosophie, die diesen Namen verdient?

*Ahmad Madi ist Professor Emeritus der Jordanischen Universität in Amman, wo er nach seinem Studium und Doktorat in Philosophie an der staatlichen Universität Moskau ab 1970 lehrte und ab 1985 als ordentlicher Professor tätig war. Sein Forschungsschwerpunkt ist Philosophiegeschichte mit Fokus auf die zeitgenössische arabische Philosophie, insbesondere Zakī Naǧīb Maḥmūd und Abdurrahman Badawi.*

Gibt es eine zeitgenössische arabische Philosophie? Hat die arabische Welt im 20. Jahrhundert und zu Beginn des 21. Jahrhunderts Philosophinnen und Philosophen hervorgebracht, die diesen Namen verdienen? Gibt es bei ihnen philosophische Strömungen, die sich von westlichen Strömungen unterscheiden? Sicherlich stellen sich viele westliche Philosophinnen und Philosophen, und ich meine insbesondere diejenigen in Europa und den beiden Amerikas, diese Fragen. Doch es wird keine Überraschung sein, wenn ich sage, dass dieselben Fragen auch in der arabischen Welt, und insbesondere unter denjenigen, die sich mit Philosophie befassen, die Gemüter erhitzt.

Der Titel dieses Aufsatzes hat die Form einer Frage. Das heisst jedoch nicht, dass ich eine klare und laborierte Antwort darauf habe. Die wichtigste Bedingung, um eine solche Antwort geben zu können, ist die fundierte und umfassende Kenntnis von dem, was in der arabischen Welt ab dem 20. Jahrhundert als Philosophie bezeichnet werden kann. Ich muss gestehen, dass ich diese Bedingung nicht erfülle. Ich kenne diese Philosophie bis zu einem bestimmten Grad, was mich allerdings nicht dazu qualifiziert, sie in dieser Weise zu beurteilen.

Meine Kenntnisse der zeitgenössischen arabischen Philosophie begannen, als ich am philosophischen Institut an der Universität Moskau die Schulbank drückte. Ich stiess auf einige russische Studien<sup>1</sup>, die sich mit arabischen philosophischen Denkern wie Abdurrahman Badawi, Mohammed Aziz Lahbabi und René Habashi befassten, und stellte dabei fest, dass ich selbst die Philosophie in der arabischen Welt vernachlässigt hatte. Dies brachte mich dazu, mich mit der arabischen Philosophie zu befassen. Ich widmete meine Magisterarbeit 1967 Zakī Naǧīb

Maḥmūd und dem logischen Positivismus und meine Doktorarbeit 1970 der idealistischen Philosophie in Ägypten: dem logischen Positivismus insbesondere bei Z.N. Maḥmūd, dem arabischen Existentialismus insbesondere bei A. Badawi sowie schliesslich dem Internalismus (Intuitionismus), den 'Utmān Amīn vertritt. All dies zeigt, dass meine Verbindung mit der Philosophie in der arabischen Welt alt, ja sehr alt ist. Sie hat sich in der Folge auf persönlicher Ebene weiter erhalten, aber auch auf die Ebene der Betreuung von Studierenden der höheren Semester erstreckt: einige haben für ihre Abschlussarbeiten Themen gewählt, die mit dem modernen und zeitgenössischen arabischen Denken zusammenhängen.

Obwohl meine Verbindung mit der zeitgenössischen arabischen Philosophie weit zurück geht und ausgeprägt ist, kann ich dennoch nicht von mir sagen, dass ich sie umfassend kenne. Dies ist für eine einzelne Person unmöglich zu leisten, und würde sie noch so viel Zeit dafür investieren. Aus diesem Grund erwirkte ich gemeinsam mit anderen die Gründung der *Arabischen Philosophischen Gesellschaft* [1983]. Wir richteten fünf Konferenzen und zwei Symposien aus und gaben die *peer reviewed* Zeitschrift mit dem Titel *Arabische philosophische Zeitschrift* heraus. Von der Zeitschrift sind einige Nummern erschienen,<sup>2</sup> ausserdem wurden die Beiträge der ersten und zweiten Konferenz in Sammelbänden publiziert.<sup>3</sup> All dies diente dazu, diese Philosophie sichtbar zu machen. Inzwischen allerdings gibt es die *Arabische Philosophische Gesellschaft* nicht mehr,

<sup>2</sup>Anmerkung der Übersetzerin: Die *Arabische philosophische Zeitschrift* erschien insgesamt sechsmal (Amman 1990-2000).

<sup>3</sup>Ibrāhīm Badrān (Hrsg.), *al-Falsafa al-'arabiya al-mu'āšira, Mawāqif wa-dirāsāt* [Zeitgenössische arabische Philosophie, Standpunkte und Studien], Beirut 1988; Aḥmad Mādī (Hrsg.), *al-Falsafa fi al-waḥān al-'arabī al-mu'āšir* [Philosophie in der zeitgenössischen arabischen Welt], Beirut 1985.

<sup>1</sup>S.N. Grigorjan (Hrsg.): *Das zeitgenössische philosophische und soziologische Denken in den Ländern des Ostens*. Moskau 1965.



auch nicht die *Arabische philosophische Zeitschrift*. Die Beiträge der dritten, vierten und fünften Konferenz haben leider nie den Weg zur Publikation gefunden – werden ihn auch nicht mehr finden – und es werden keine weiteren Konferenzen und Symposien veranstaltet. Glücklicherweise gibt es in einigen Ländern der arabischen Welt inzwischen andere philosophische Gesellschaften, die eine grosse Bedeutung erlangt haben. Ich denke primär an die *Ägyptische Philosophische Gesellschaft*, die zurzeit die aktivste dieser Gesellschaften ist, und an zweiter Stelle an die *Jordanische Philosophische Gesellschaft*.<sup>4</sup>

Neben dem genannten Engagement für die zeitgenössische arabische Philosophie seitens philosophischer Gesellschaften gibt es eine kleine Zahl von Einzelpersonen und Institutionen, die sich mit ihr befassen. Von ihnen stechen insbesondere Muḥammad Waqīdī und Kamāl 'Abd al-Laṭīf hervor, die den Fokus ihrer Arbeiten allerdings auf die Philosophie in Marokko legen.<sup>5</sup> Die Nennung

von nur zwei Denkern ist Ausdruck dafür, dass die Philosophie in der arabischen Welt bisher kaum erforscht und nicht in zufriedenstellendem Ausmass gewürdigt wurde. Wir sind aber verpflichtet, ihr die Aufmerksamkeit, die sie verdient, zukommen zu lassen.

Zurück zur Frage, ob es in der arabischen Welt Philosophie gibt. Meine Antwort darauf lautet: Ja! Damit meine ich, dass es in der arabischen Welt hier wie dort Monographien, Übersetzungen und Editionen, Lehre, Abschlussarbeiten, Qualifikationsschriften und Disputationen sowie Symposien und Konferenzen gibt. Arabische Philosophinnen und Philosophen partizipieren ausserdem an internationalen Konferenzen oder sind selbst Gegenstand von Studien. Diejenigen, die sich in der arabischen Welt mit Philosophie befassen, würden dies nicht bestreiten. Die Geister scheiden sich allerdings daran, ob diese arabische Philosophie einen essentiellen Beitrag zum globalen philosophischen Erbe darstellt, ob sie unabhängig und schöpferisch oder nachahmend und einfalllos ist, und ob sie einen wichtigen Bestandteil der Philosophie in globaler und lokaler Perspektive darstellt. Diese Fragen müssen beantwortet werden, bevor ein Urteil darüber gefällt werden kann, ob es in der arabischen Welt eine Philosophie, die diesen Namen verdient, gibt.

Es ist eine Tatsache, dass wir die Philosophie in der arabischen Welt wertschätzen müssen, damit wir erfahren, wo wir auf der globalen Karte der Philosophie stehen. Die Wertschätzung der

<sup>4</sup>Die *Jordanische Philosophische Gesellschaft* nahm ihre Arbeit [1993] zu einem Zeitpunkt auf, als in Jordanien der Philosophieunterricht an Gymnasien bereits seit längerer Zeit abgeschafft worden war [nämlich seit 1965]. Der von Sayyid Qutb beeinflussten islamischen Strömung, die auf die Planungsabteilung des Ministeriums für Erziehung und Bildung einen grossen Einfluss ausübte, gelang es, ihren Unterricht dauerhaft einzustellen [er wurde auf dieser Stufe erst 2000 wieder eingeführt, Anmerkungen der Übersetzerin].

<sup>5</sup>Arbeiten zu einzelnen Philosophen:

1. *Nadwa takrīmīya li-l-mufakkir al-kātib Muḥammad 'Azīz al-Ḥabbābī* [Symposium zu Ehren des Denkers und Schriftstellers Mohamed Aziz Lahbabi], Fes 1990.
2. Ḥasan Ḥanafī (Hrsg.), *Zakī Naḡīb Maḥmūd*, Kairo 1998.
3. Kamāl 'Abd al-Laṭīf (Hrsg.), *at-Turūṭ wa-n-naḥda. Qir'āt fi a'māl Muḥammad 'Abid al-Ġābirī* [Kulturerbe und Renaissance. Studien zum Werk von Mohamed Abed al-Jabri], Beirut 2004.

Zur Philosophie in Marokko:

1. 'Abdassalām Bin 'abd al-'ālī, *al-Fikr al-falsafī fi al-maḡrib* [Philosophisches Denken in Marokko], Beirut 1983.
2. Muḥammad Waqīdī (Hrsg.), *A'māl nadwat al-fikr al-falsafī bi-l-maḡrib al-mu'āšir* [Beiträge des Symposiums zum philosophischen Denken im zeitgenössischen Marokko], Rabat 1993.
3. Kamāl 'Abd al-Laṭīf, *As'ilat al-fikr al-falsafī fi al-maḡrib* [Fragen des philosophischen Denkens in Marokko], Beirut und Casablanca 2003.

Zur Philosophie in Algerien:

1. az-Zawāwī Baḡūra, *al-Ḥiṭāb al-fikrī fi al-ḡazā'ir bayna an-naqd wa-t-ta'sīs* [Der intellektuelle Diskurs in Algerien zwischen Kritik und Begründung], Algier 2003.

Allgemeine Arbeiten zur zeitgenössischen arabischen Philosophie:

1. Muḥammad 'Azīz al-Ḥabbābī, *Mafāhīm mubḥama fi al-fikr al-'arabī al-mu'āšir* [Mehrdeutige Begriffe im zeitgenössischen arabischen Denken], Kairo 1990.
2. Muḥammad 'Abid al-Ġābirī, *al-Ḥiṭāb al-'arabī al-mu'āšir* [Zeitgenössischer arabischer Diskurs], Beirut und Casablanca 1982.
3. Muḥammad Waqīdī, *Binā' an-naẓariya al-falsafiya. Dirāsāt fi al-falsafa al-'arabiya al-mu'āšira* [Errichten der philosophischen Theorie. Studien zur zeitgenössischen arabischen Philosophie], Beirut 1990.



zeitgenössischen Philosophie in der arabischen Welt unterscheidet sich von einem Denker zum andern. Meiner Einschätzung nach überwiegen dabei die negativen Bewertungen, die sowohl die Authentizität als auch die Unabhängigkeit der zeitgenössischen arabischen Philosophie in Frage stellen.

Mohamed Mesbahi (Marokko), bedeutender Spezialist für die Philosophie Ibn Rušds, gehört zur Minderheit, die Grosses von der zeitgenössischen Philosophie in der arabischen Welt hält. Er sagt: „Wer sich mit den Werken zeitgenössischer arabischer Philosophen befasst, wird entdecken, dass ihre Werke denjenigen europäischer Kollegen in Tiefe und Innovation in nichts nachstehen.“<sup>6</sup> So sehr Mesbahi auch durch seine positive Einschätzung auffällt, so stark dominieren dennoch negative Ansichten. Eine besonders negative Einschätzung stammt von ‘Izzat al-Qarnī (Ägypten). Er sagt: „Ich finde, dass es in Ägypten keine Philosophie gibt, die als ägyptisch bezeichnet werden kann, und auch kein umfassendes oder in diese Richtung neigendes philosophisches System, das in irgendeiner Weise als innovativ bezeichnet werden kann.“<sup>7</sup> Dies, wie er weiter ausführt, trotz der frühen Aufnahme der westlichen Philosophie im Land, der vielen verstrichenen Jahrzehnte seit „die Philosophie auf die Bühne der höheren Bildung trat“ und der Schaffung „einer philosophischen Abteilung in der geisteswissenschaftlichen Fakultät der Ägyptischen Universität“ [1908].<sup>8</sup> Tatsächlich sind sich alle in der arabischen Welt einig, dass Ägypten in der zeitgenössischen arabischen Philosophie eine Vorreiterrolle einnimmt, und dass zahlreiche Araber direkt oder indirekt viel von den Professoren und Denkern der Philosophie gelernt haben. Wenn nun al-Qarnīs Einschätzung, „es gibt keine echten ägyptischen philosophischen Arbeiten“<sup>9</sup>, dennoch stimmt, was wäre dann die Lage der Philosophie in anderen arabischen Ländern? Man denke zum

Beispiel an Jordanien, wo die erste Universität erst 1962 gegründet wurde und auch die akademische Philosophie erst dann entstand, wo sich die Philosophie gegen die islamische Strömung, die sie aus der Universität tilgen wollte, durchsetzen musste und wo sie bis heute nur an einer einzigen Universität, der Jordanischen Universität in Amman, studiert werden kann.

Eine noch schärfere Kritik an der Philosophie in der arabischen Welt übt Ḥasan Qubaysī (Libanon). Er geht von der Hegemonie der Religion aus und hält die Philosophie nur dann für wertvoll, wenn zwischen ihr und der Religion unterschieden und die Religion in ihrer Bedeutung zurückgedrängt wird. Er sagt: „Philosophie wächst auf unserem Boden nicht gut, was daran liegt, dass die Erde und das, was auf ihr war und vielleicht wieder kommt, beschäftigt ist mit der Religion, die es zu tilgen gilt.“<sup>10</sup> Er fügt hinzu, dass die Philosophie in unserem Land „verunmöglicht wurde“ und dass sich daran bisher nichts geändert habe.<sup>11</sup> Die Philosophie sei in der öffentlichen Meinung zu einem Schimpfwort geworden.<sup>12</sup>

Zu denjenigen, die die Philosophie in der arabischen Welt scharf kritisieren, gehört auch Muhammad Abed al-Jabri (Marokko). Seine Kritik zielt in erster Linie auf die arabische Vernunft selbst, die er für gescheitert und in den verschiedenen Diskursen in der arabischen Welt für abwesend hält.<sup>13</sup> Die Gründe für das Scheitern der „arabischen Vernunft“ sieht al-Jabri im Modell der Vorväter, das die Erinnerung, das Gefühl und das Unbewusste prägt und die arabischen Diskurse und das arabische Denken beherrscht.<sup>14</sup> Im philosophischen Diskurs macht al-Jabri zwei Strömungen aus: eine zielt auf die „Authentifizierung“ der vergangenen Philosophie, das heisst der arabisch-islamischen Philosophie, und die andere setzt sich für die zukünftige Philosophie ein und ist bemüht, eine neue und zeitgenössische

<sup>6</sup>Muḥammad al-Miṣbāhī (Hrsg.), *Rihānāt al-falsafa al-‘arabiya al-mu‘āšira* [Aktuelle Herausforderungen der zeitgenössischen arabischen Philosophie], Rabat 2010, S. 9. [Dieser Sammelband wird im vorliegenden Heft rezensiert.]

<sup>7</sup>‘Izzat al-Qarnī, *Mustaqbal al-falsafa fī Miṣr* [Zukunft der Philosophie in Ägypten], Kairo 1995, S. 4.

<sup>8</sup>Ebenda.

<sup>9</sup>Ebenda, S. 33-34.

<sup>10</sup>Ḥasan Qubaysī, „*Bu’s al-falsafa... wa-na’imuhā*“ [Das Elend der Philosophie... und ihr Trost], in *al-Fikr al-‘arabī*, Beirut, März 1986, S. 4.

<sup>11</sup>Ebenda, S. 6.

<sup>12</sup>Ebenda, S. 4.

<sup>13</sup>Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī, *al-Ḥiṭāb al-‘arabī al-mu‘āšir* [Zeitgenössischer arabischer Diskurs], Beirut und Casablanca 1982, S. 181.

<sup>14</sup>Ebenda, S. 182.



arabische Philosophie zu etablieren.<sup>15</sup> Im Licht der Abwesenheit der Vernunft in beiden philosophischen Diskursen bezweifelt al-Jabri, dass diese ihre Absichten realisieren können.<sup>16</sup>

Eine bemerkenswerte Position nimmt Abū Ya'rūb al-Marzūqī (Tunesien) ein, die einige als Zuspitzung der Position al-Jabris sehen, andere aber für zu extrem halten. Gemäss al-Marzūqī gibt es zwischen dem Diskurs der mittelalterlichen sowie der zeitgenössischen arabischen Philosophie Gemeinsamkeiten. Die wichtigsten davon sind der epistemische Bruch zwischen der philosophischen Rede und ihrem Gegenstand in Theorie und Praxis sowie der existentielle Bruch zwischen der philosophischen Rede und ihrer historischen Bedingungen. Beide Brüche sorgen dafür, dass die philosophische Rede früher wie heute auf einer abgehobenen Ebene steht, von der Dialektik der Theorie und Praxis unberührt und daher eher dogmatisch als wissenschaftlich ist.<sup>17</sup> Dies trifft gemäss al-Marzūqī gleichermassen auf Theologen, Philosophen und Intellektuelle zu<sup>18</sup> sowie auf alle philosophischen Projekte, die er als „eine Form von Übereilung ohne wissenschaftliche Besonnenheit“<sup>19</sup> bezeichnet. Es fällt allerdings auf, dass al-Marzūqī dieses Urteil spricht, ohne einen Namen oder ein Werk zu nennen.

Ṭayyib Ṭizīnīs (Syrien) Einschätzung fällt positiver aus: Er hält die Philosophie in der arabischen Kultur dank den Arbeiten unzähliger Philosophen und Forschender für akzeptiert.<sup>20</sup> Er sieht die Besonderheit dieser Philosophie in ihrer Verbundenheit mit der arabischen Geschichte im Allgemeinen und dem aufklärerischen arabischen Projekt der Renaissance im Besonderen, vor allem auf sprachlicher und gesellschaftlicher Ebene. Gleichzeitig schreibt er ihr auch Universalität zu, die den lokalen Horizont übersteigt.<sup>21</sup> Es ist gemäss Ṭizīnī eine Philosophie, die aus der Dialektik von

Besonderheit und Allgemeinheit, von lokal und global entstand.<sup>22</sup>

Es gäbe noch zahlreiche weitere Positionen, die ich hätte beleuchten können, doch die vorliegende Auswahl zeichnet ein genügend klares Bild von der Lage der Philosophie in der arabischen Welt. Zweifellos ist dieses Bild ein pessimistisches. Dies erstaunt nicht weiter, denn die arabische Welt ist, trotz des in einigen Bereichen erzielten Fortschritts, immer noch rückständig und in Abhängigkeiten verhaftet. Die Philosophie als Teil der Realität der arabischen Welt leidet – so bin ich fest überzeugt – wegen anderen Teilen dieser Realität. Ich denke hierbei primär an die religiösen Institutionen und ihre Vertreter, sowie an Bildungseinrichtungen – aber auch alle, die sich mit Philosophie befassen, tragen zum Leid der arabischen Philosophie bei, indem sie sich nicht in befriedigendem Mass um den Zustand der Philosophie in Ost und West kümmern, die lebendigen Sprachen, zu der auch das Arabische gehört, nicht beherrschen und die wichtigen philosophischen Bücher aus diesen Sprachen nicht übersetzen, was sich allerdings in den letzten Jahren zu verbessern beginnt.

Innerhalb der arabischen Welt ist die zeitgenössische arabische Philosophie auf stetigem Vormarsch, daran besteht kein Zweifel: sie begann mit einer philosophischen Abteilung an der Ägyptischen Universität in Kairo und ist mittlerweile in zahlreichen arabischen Universitäten und durch philosophische Gesellschaften und weitere Institutionen vertreten. Innerhalb dieser Strukturen befassen sich viele arabische Denkerinnen und Denker mit Philosophie. Es ist an der Zeit, ihre Beiträge wertzuschätzen.

Aus dem Arabischen übersetzt von Kata Moser

<sup>22</sup>Ebenda, S. 194.

<sup>15</sup>Ebenda, S. 175.

<sup>16</sup>Ebenda, S. 181.

<sup>17</sup>Abū Ya'rūb al-Marzūqī, Ṭayyib Ṭizīnī, *Āfāq falsafa 'arabiya mu'āšira* [Horizonte zeitgenössischer arabischer Philosophie], Damaskus und Beirut 2001, S. 19.

<sup>18</sup>Ebenda, S. 20.

<sup>19</sup>Ebenda, S. 111.

<sup>20</sup>Ebenda, S. 155.

<sup>21</sup>Ebenda, S. 217, 269.



# Philosophie als Befreiung von diktatorischen Verhältnissen

*Interview mit Sarhan Dhouib von Kata Moser und Roman Seidel*

*Sarhan Dhouib hat von 1992 bis 1996 im tunesischen Sfax und von 1998 bis 2000 an der Pariser Sorbonne Philosophie studiert. 2008 promovierte er in Bremen unter der Doppelbetreuung von Fathi Triki (Tunis) und Hans Jörg Sandkühler (Bremen) zu Schelling. Parallel zu seiner philosophischen Forschung war er von 2008 bis 2011 in der Schulbuchforschung am Georg-Eckert-Institut tätig. Seit 2010 ist er Assistent für Philosophie in Kassel, im aktuellen Sommersemester bekleidet er an der Universität Bremen eine Gastprofessur für Philosophie im Vergleich der Kulturen (mit Schwerpunkt arabisch-islamische Philosophie). Zurzeit forscht er zu arabischer politischer Philosophie, zum Toleranzbegriff und zu Menschenrechten.*

**Sarhan Dhouib, wie sind Sie zur Philosophie gekommen, und wie muss man sich Ihr Philosophiestudium in der Ära Ben Ali vorstellen?**

Ich bin bereits vor meinem Studium zur Philosophie gekommen. In Tunesien musste man im Gymnasium in der Abi-Klasse im Bereich *Lettres* bis zu acht Stunden die Woche Philosophie in ihrer ganzen thematischen Breite studieren. Dieser Philosophieunterricht wurde in den vorherigen Jahren durch Fächer wie Arabisch, Französisch sowie Zivil- und Islamkunde, die in einzelne philosophische Probleme einführten, vorbereitet. Ausserdem bin ich in einer bildungsorientierten Familie aufgewachsen. Ich habe das Glück gehabt, sowohl westliche als auch islamische und arabische Philosophie, Theologie und Literatur frühzeitig zu lesen und mit meinen Bekannten Themen wie die Moderne, die Erneuerung des Islam oder die Kritik des Autoritarismus kontrovers diskutieren zu können. Meine allererste Begegnung mit der Philosophie war allerdings auf dem Bücherspeicher meines Grossvaters. Mein Onkel – ein erklärter Marxist – hatte dort seine Bücher aus seiner Studienzeit stationiert, die ich heimlich, während mein Grossvater (wunderschön!) aus dem Koran vorlas, durchsah und zu lesen anfang. So lernte ich auch die ersten deutschen Philosophen kennen: Marx, Engels und Feuerbach. Mein Philosophiestudium an der Universität Sfax war daher eine Etappe auf einem bereits begonnenen Weg.

Meine Studienzeit wurde politisch vom Nahost-Konflikt, dem Irak-Krieg und der Verfolgung politischer Oppositioneller in Tunesien geprägt. In den tunesischen Universitäten gab es eine Uni-Polizei und einen Geheimdienstapparat. Sie waren



Sarhan Dhouib

auf dem Campus und im Alltag überall zu sehen und ihre Macht reichte bis in die Seminarräume. Die Angst war überall zu spüren, aber auch Formen von Widerstand haben sich gebildet. Einige meiner Kommilitoninnen und Kommilitonen (aller politischen Couleurs) waren ständig verfolgt, sogar vor dem Seminarraum, und sie wurden verhaftet oder verhört. In diesem politischen Kontext habe ich Philosophie studiert.

Das Studium der Philosophie war befreiend und bot mir die Möglichkeit, mich in andere Denkwelten zu versetzen. Wir mussten den philosophischen Kanon in seiner geschichtlichen und systematischen Breite studieren. Man stand in der schönen Tradition der griechischen *Philosophia*, der islamischen *falsafa* und der europäischen Philosophie, ohne sich fremd zu fühlen. Die Seminare und Vorlesungen waren teils auf Arabisch teils auf Französisch, wobei wir auch Übersetzungsseminare vom Englischen ins Französische und vom Französischen





ins Arabische hatten. In der *Agrégation* wurden Übersetzungsseminare aus dem Deutschen ins Arabische angeboten. Die Fragen nach der Vermittlung, Übersetzung und Aneignung unterschiedlicher philosophischen Traditionen waren zentral für das Studium. Hierbei betonten unsere Lehrenden auch immer die Notwendigkeit der Sprachkompetenz, um philosophische Texte im Original zu lesen; entsprechende Sprachkurse fehlten an der Universität leider.

Das Philosophiestudium dauerte vier Jahre und wurde mit der *Maîtrise* abgeschlossen. Mit diesem Abschluss konnte man sich um eine Stelle als Gymnasiallehrer für Philosophie bewerben oder sein Studium – im Master oder in der *Agrégation* – fortsetzen.

### **Gibt es bestimmte Philosophinnen und Philosophen, die während Ihrer Studienzeit besonders Hoch im Kurs waren?**

Es kommt darauf an, von welchen Professoren oder Dozierenden man beeinflusst wurde. Grundsätzlich standen mindestens vier philosophische Traditionen in Konkurrenz: Die griechisch-arabisch-islamische Tradition mit Platon, Aristoteles, al-Kindī, al-Fārābī und Ibn Bāǧǧa; die europäischen Vertragstheoretiker Rousseau, Spinoza, Lockes und Hobbes; die zeitgenössische französische Tradition mit Namen wie Deleuze, Foucault, Derrida und Ricoeur und die deutsche Tradition von Kant bis Heidegger über Hegel und Nietzsche. In der Regel waren die Klassiker der unterschiedlichen Traditionen Pflicht und wir konnten keinen spezifischen Philosophen verfolgen, auch wenn unsere Lehrenden den einen oder anderen als „un grand philosophe!“ bezeichneten.

Ich selbst war zum Einem an al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Bāǧǧa (lat. Avempace) und später, als ich nach Europa kam, an Ibn Rušd (lat. Averroes) interessiert, vor allem an der Herausbildung ihrer philosophischen Terminologie und politischen Philosophie. Zum Anderen las ich gerne die klassische deutsche Philosophie und besonders intensiv Nietzsche und Heidegger.

### **Wurde in Tunesien auch Philosophie aus anderen Teilen der islamischen Welt, wie z.B.**

### **der Türkei oder dem Iran, wahrgenommen und rezipiert?**

Es gab während meines Studiums keine unmittelbare Auseinandersetzung mit der iranischen oder türkischen Philosophie. Durch Orientalisten wie Henry Corbin oder einzelne Studien zur islamischen Philosophie (z.B. über die *Ismā'īliyya*) konnte man sich jedoch über Philosophie im Iran und anderen Teilen der islamischen Welt informieren. Philosophie in der islamischen Welt hiess für meine Generation vor allem Philosophie in arabischer Sprache. Ausserdem beschränkte sich unser Interesse darauf, klassische Texte arabischsprachiger Philosophen zu lesen. Die modernen geistigen Bewegungen in der Türkei, im Iran und im indischen Subkontinent waren uns nur unter ihrer politischen und kulturellen Formation und dies auch nur sehr ausschnitthaft bekannt. Unser Blick war – nicht zuletzt aufgrund des kolonialen Erbes – auf Europa gerichtet.

### **Sie haben nach dem Abschluss der Maîtrise Ihr Philosophiestudium fortgeführt: In Frankreich haben Sie 2000 an der Sorbonne (Paris 1) das Magisterstudium abgeschlossen und sich dann entschlossen, in Deutschland unter der Betreuung von Hans Jörg Sandkühler (Bremen) und Fathi Triki (Tunis) zu promovieren. Wie kam es zu dieser Doppelbetreuung?**

Ich habe Professor Hans Jörg Sandkühler im Rahmen einer internationalen Kooperation mit dem UNESCO-Lehrstuhl für die arabische Welt unter der Leitung von Professor Fathi Triki in Tunis kennengelernt. Er wurde mir auch von meinem Betreuer an der Sorbonne, Professor Bernard Bourgeois und dem tunesischen Philosophieprofessor Mohamed Turki empfohlen, nachdem der tunesische Staat, der die französischen Stipendien kontrollierte, mir ein Stipendium in Frankreich verweigert hatte. Bereits während meines Studiums in Paris durfte ich eigentlich Tunesien für längere Zeit nicht verlassen. Mein Studium in Frankreich war von Seiten der Diktatur unerwünscht und führte zu einigen Konfrontationen mit dem Bildungsministerium. Dies ist in Tunesien eine ganz gewöhnliche Biographie, ich war nicht der einzige, der gegen diese Widerstände anleben musste. Der tunesische Staat hat das Aufblühen



vieler kluger Köpfe verhindert oder zumindest stark ausgebremst. Deutschland, bzw. der DAAD, hat seine Stipendiaten selbst ausgewählt, das hat mich gerettet. Bei Sandkühler, der meine Doktorarbeit zu Schellings Identitätsphilosophie zusammen mit Triki betreut hat, bin ich dann in eine strenge, aber sehr gute Schule gegangen, ich habe viel von ihm gelernt.

### **Wie wurden Sie in Europa aufgenommen? Als Philosoph oder als arabischer Philosoph?**

Die Frage kann ich nicht pauschal beantworten. In Frankreich war ich ein regulärer Student unter anderen französischsprachigen Studierenden. Erst in Deutschland begegnete mir auf Konferenzen und Veranstaltungen ab und zu die grosse Verwunderung darüber, dass ich mich als „Araber“ der deutschen klassischen Philosophie widmete, so als ob die Fachleute zwangsläufig Muttersprachler sein müssten.

Ich hingegen war überrascht, dass man mir ein Spezialistentum in Sachen arabisch-islamischer Philosophie zutraute. Dies kam vor allem von deutschen Philosophinnen und Philosophen, die mich zur arabisch-islamischen Tradition und den gegenwärtigen Debatten befragten und mich dazu ermutigten, diese Perspektive in den Rahmen eines globalen Philosophierens zu integrieren. Auf Einladung von Frau Prof. Bärbel Frischmann habe ich 2004 in der *Philosophischen Gesellschaft Bremen* meinen ersten deutschsprachigen Vortrag zur gegenwärtigen arabisch-islamischen Philosophie gehalten. Das hat mich letztendlich auch zu meinem jetzigen Forschungsschwerpunkt, der arabischen politischen Philosophie, geführt.

Ich selbst verstehe mich in erster Linie als Philosoph, der sich in unterschiedlichen Sprachen und kulturellen Horizonten bewegt. Von mir als Wissenschaftler, der sich in der deutschen wie in der arabischen Wissenschaftslandschaft gut auskennt, wird natürlich auch eine gewisse Brückenfunktion erwartet, das heisst ganz konkret die Initiative und Durchführung von internationalen Austauschprojekten mit den nordafrikanischen Hochschulen.

Was mich in Deutschland und Europa schockiert, ist, dass die Bewegung der arabischen Moderne, in der Aufklärung, Selbstkritik, Freiheit,

Wissenstransfer und gemeinsame Werte im Vordergrund stehen, weitestgehend ignoriert wird. Der islamische Fundamentalismus und gegenwärtig Terrorismus hingegen finden an allen Ecken eine Besprechung. Dies ist nicht unbedingt förderlich für ein transkulturelles Philosophieren.

### **Was wäre Ihrer Meinung nach förderlich für das transkulturelle Philosophieren? Und welche Erfahrungen haben Sie selbst bisher damit gemacht?**

Die Notwendigkeit eines philosophischen Austausches zwischen europäischen und arabischen Philosophinnen und Philosophen war – und ist meines Erachtens immer noch – dringender denn je. Gerade die Mittelmeerregion macht deutlich, dass wir immer schon vernetzt sind, und es gilt diese Vernetzung angesichts der gegenwärtig zunehmenden Spannungen zu reflektieren. Die zehnjährige Kooperation zwischen den Universitäten Bremen und Tunis, in die ich auch involviert war, fand genau vor diesem Hintergrund einer *Philosophie des Zusammenlebens / Philosophie le vivre-ensemble* in ihrer Möglichkeit und ihren Formen in einer transkulturellen Welt statt. An dieser Kooperation waren deutsche, französische und maghrebinische Kolleginnen und Kollegen beteiligt. Probleme wie die des Partikularismus, des Universalismus, des Kulturrelativismus und des Rechts, der Ethik und der Interkulturalität bildeten das Zentrum der ethisch-politischen, epistemologischen, ontologischen und ästhetischen Reflexionen. In der engen Zusammenarbeit konnte ich meine Auseinandersetzung mit der deutschen und arabisch-islamischen Tradition vertiefen und habe mehr Sensibilität für verschiedene Kontexte des Philosophierens entwickelt. Dies betrifft z.B. ein stärkeres Bewusstsein für die Schwierigkeiten von Übersetzungen als Bedingung eines gelingenden Wissenstransfers. Die Übersetzung ist in der Philosophie keine instrumentelle, sondern eine schöpferische Aufgabe.

Ab 2011 habe ich in Kassel die internationale Kooperation zwischen dem Lehrstuhl für praktische Philosophie und dem UNESCO-Lehrstuhl für Philosophie für die arabische Welt in Tunis kurz nach der tunesischen Revolution fortgeführt. In dieser



Umbruchsituation waren Themen wie Identität und Menschenrechte, Demokratie und Pluralismus, Toleranz und Intoleranz sowie Gerechtigkeit virulent. Besonders geprägt haben mich hier die lebhaften quer durch die Disziplinen und Sprachen geführten Diskussionen.

Von 2013 bis 2015 habe ich dann die deutsch-arabische Nachwuchsforschungsgruppe *Verantwortung, Gerechtigkeit und Erinnerungskultur* geleitet. Es war zugleich eine schwierige und sehr spannende Zusammenarbeit, da es um eine interdisziplinäre und interkulturelle Reflexion über historische Unrechtserfahrungen und Vergangenheitsbewältigung ging, was für viele arabische Kolleginnen und Kollegen Neuland war.

**Sie sind nun seit längerem in Deutschland und prägen die Wahrnehmung und Rezeption der Philosophie aus der arabischen Welt hierzulande mit. Wie lautet Ihr Fazit zur aktuellen Situation der zeitgenössischen arabischen Philosophie in Deutschland und Europa insgesamt?**

Zunächst möchte ich festhalten, dass die Begriffe „arabische Philosophie“ und „Philosophie der arabischen Welt“ problematisch sind. Die „arabische Welt“ ist keine homogene Landschaft, schon gar nicht aus intellektueller Perspektive. Die Präsenz und Ausrichtung der Philosophie unterscheidet sich von Land zu Land, in einigen arabischen Staaten wird sie sogar noch mit Unglauben gleichgesetzt und bekämpft. „Arabische Philosophie“ weckt die Vorstellung, dass es etwas „spezifisch“ Arabisches in dieser Philosophie gibt.

Es gibt, spätestens seit den 70er Jahren, in vielen arabischen Ländern eine Debatte um eben jenen spezifischen Charakter der „arabischen Philosophie“, die bis heute anhält. Sie wird natürlich als Identitätsdebatte geführt und ist nicht unabhängig von nationalstaatlichen Bewegungen. Am fruchtbarsten ist meiner Meinung nach, diese ganze Debatte kritisch zu hinterfragen, indem man themaspezifisch arbeitet und dabei nach dem Zusammenhang zwischen geschlossenen Identitäten und autoritären Regimen fragt.

Was nun die Forschungen zur arabischen Philosophie betrifft, so hat die Arbeit zu diesem Thema gerade erst begonnen. In Deutschland gibt es

bisher nur einzelne individuelle Initiativen, die sich mit dieser Philosophie auseinandersetzen. Es fehlt meiner Meinung nach eine Verankerung in einem institutionellen Rahmen, damit eine längerfristige und systematische Arbeit entstehen kann. Es mangelt ebenfalls an Übersetzungen in europäische Sprachen.

Ich finde es bemerkenswert, dass sich in Deutschland – anders als in der Schweiz – an den islamwissenschaftlichen, nahöstlichen und islamisch-theologischen Instituten wenig Interesse für moderne Philosophie zeigt. Besser scheint mir die Lage in der Philosophie: Ich habe den Eindruck, dass es von Seiten der Philosophinnen und Philosophen in Deutschland und in Europa durchaus ein Interesse für den Austausch mit arabischen Philosophinnen und Philosophen gibt. Zunehmend wird diese Thematik auch relevant für die Lehre – die Studierenden interessieren sich immer stärker für aussereuropäische Philosophie, mithin auch für Philosophie in der arabischen und islamischen Welt. Dies gibt mir viel Zuversicht.

**Was sind Ihre aktuellen Forschungsprojekte und was sind weitere Projekte, die Sie in Zukunft beschäftigen werden?**

Ganz konkret bin ich zurzeit in das Projekt der *Ethik der Globalisierung* an der Universität Kassel unter der Leitung von Professor Walter Pfannkuche eingebunden. In diesem Rahmen forsche ich zur Transkulturalität der Menschenrechte aus der Perspektive arabisch-islamischer Philosophie und arbeite an meiner Habilitation zu Fragen der Toleranz und Intoleranz in der arabischen Moderne. Ausserdem arbeite ich intensiv am Ueberweg-Projekt *Philosophie in der islamischen Welt (19. und 20. Jahrhundert)* unter der Leitung der Professoren Ulrich Rudolph und Anke von Kügelgen. In dieser Pionierarbeit habe ich sehr viel gelernt und lerne ich noch.

Ein Projekt, das mir auch als eine Art Brückenprojekt am Herzen liegt und das ich hoffentlich in einigen Jahren beginnen kann, ist ein Handbuch in deutscher Sprache zur modernen und gegenwärtigen arabischen Philosophie.



## Aktuelle in der Schweiz angesiedelte Forschungsprojekte

### Surveying knowledge in the tenth-century Middle East: al-Maḡdisī's *Book of the Beginning and History*

The *Book of the Beginning and History* (*Kitāb al-bad' wa-t-ta'rīḥ*) was composed according to the earliest manuscript by a certain Muṭaḥhar b. Tāhir al-Maḡdisī in 966 CE and dedicated to an individual of high political office, presumably a Samanid governor. It presents concise treatments of key problems in philosophy, theology, cosmology and the physical sciences, human and physical geography, religious law, Islamic heresiography, prophetology and eschatology. This multi-disciplinary survey is set within a universal history that presents Islamic knowledge at the centre of a horizontal axis of world cultures and intellectual traditions, especially Hellenic and Iranian, and understands Islam as the highest point on a vertical axis of history stretching back to the time of the Creation. Drawing on a wide range of textual sources, it gathers together an astonishing variety of material from the Greek philosophical tradition (above all the *Placita Philosophorum* of pseudo-Plutarch) and Islamic theology.

This project aims to provide a thorough study of the work in its own right and an account of its place in the wider intellectual culture of its day, approaching it from two main aspects: (i.) the four extant manuscripts, along with several lengthy citations in later works, are scrutinised from a philological perspective in order to establish the basic content and transmission history of the text itself; (ii.) the *Book of the Beginning* is subjected to a thorough intellectual-historical study in order to contextualise it within its tenth-century milieu and to understand its significance in terms of its later reception-history. Of particular interest are the work's conceptualisation of knowledge and its divisions, the function of large-scale compilations of material from different disciplines in this period and their subsequent appropriation by later authors, as well as the connection between the composition of such compendia and the courtly environment in which they were produced.

Although the *Book of the Beginning* was edited already in the first decade of the twentieth century by Clément Huart, the edition is poor and is based on only one of four extant manuscripts, which does not contain the whole text. Huart's edition was subsequently reprinted in Baghdad in 1962 and 1965, but has since become difficult to obtain beyond specialist libraries. Either as a cause or result of this, the work has largely been overlooked by modern scholarship. This project overcomes the problems with the existing edition by engaging directly with all four manuscripts, as well as several long citations of the text in later works. Due to time constraints, the intention is not to produce a new, critical edition of the text, the scope of the extant content of the *Book of the Beginning* and some idea of its transmission history have now been established.

Moving to a literary-historical level, the *Book of the Beginning* is compared in terms of form and content to a range of other texts of the period with the aim of better establishing its generic affiliations, as well as its reliance on and reconfiguration of earlier literary models: Islamic world-histories, with which the *Book of the Beginning* shares its fundamental structure; Syriac *hexaemeron*-commentaries, which like the *Book of the Beginning* embed large amounts of Late Antique *problemata physica* material into an account of the six days of Creation; works of traditionalist Islamic cosmography, that is to say collections of cosmographical material based on the sayings of the Prophet Muḥammad, such as the *Kitāb al-'aẓama* of Abū š-Šayḥ al-Isfahānī, upon which Maḡdisī seems to rely; theological summae and in particular the thematic and structural overlaps between the first five chapters of the *Book of the Beginning* and the Mu'tazilī *Kitāb at-tawḥīd* tradition; and contemporaneous Arabic administrative manuals and geographical works, which exhibit numerous similar formal features.

Dr. James Weaver, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich  
james.weaver@aoi.uzh.ch



## Die Rezeption von Galens *Über den Nutzen der Körperteile* im Arabischen La réception arabe du traité de Galien « De l'usage des parties du corps »

Die Suche nach Gottesbeweisen beschäftigt Philosophie und Theologie seit deren Anfängen. In der Spätantike kam die Wissenschaft, genauer gesagt die Medizin zu Hilfe. Der griechische Arzt Galen sah in der vollkommenen Ein- und Ausrichtung der menschlichen Organe einen eindeutigen und unübersehbaren Hinweis auf und Beweis für das Wirken der göttlichen Fürsorge und Vorsehung. Dies legte er in seinem Werk *Über den Nutzen der Körperteile* dar, in dem er die vollendete Bildung der Organe, von der Hand über den Verdauungsapparat zu den Geschlechtsorganen, aus medizinischer Sicht beschrieb. Für Galen lag die Ursache für die vollkommene Gestalt der Körperteile in der Vorsehung des Schöpfers (*dēmiourgós*) bzw. der Natur (*phýsis*), aufgrund derer jedem einzelnen Organ ein bestimmter Zweck und ein besonderes Ziel (*télos*) zukommt. Der griechische Arzt wechselte zwischen den Begriffen ‚Schöpfer‘ und ‚Natur‘ mit bemerkenswerter Beliebigkeit und ohne offensichtlichen Bedeutungsunterschied. Er pries die Weisheit der Natur, die sich in deren Werken offenbart, ebenso überschwänglich wie die des Schöpfers und rief seine Leser zur Anerkennung und Bewunderung der vorzüglichen Schöpfung auf. Anders als der allmächtige Schöpfergott der Juden und Christen ist Galens Schöpfer bzw. schöpferische Natur an die bereits bestehende Materie und deren Beschränkungen gebunden und schafft daher die aufgrund dieser materiellen Gegebenheiten bestmögliche Welt.

Während Galens Gottesvorstellung somit entscheidend von der christlichen abweicht, lassen sich die Anzeichen und Hinweise auf göttliches Wirken, die er im Zuge seiner anatomischen und physiologischen Betrachtungen aufdeckt, ausgezeichnet mit christlichen Anschauungen in Einklang bringen. So fanden sich teleologische Überlegungen wie jene Galens in den darauffolgenden Jahrhunderten unter anderem in den Schriften der christlichen Kirchenväter und wurden schliesslich auch in der arabisch-sprachigen Welt rezipiert. Im Arabischen lässt sich eine zweifache Rezeption von *Über den Nutzen der Körperteile* unterscheiden, eine indirekte und eine direkte. Erstere wurde durch die Auf- und Übernahme spätantiker, vor allem christlicher Texte seit dem Ende des 8. Jahrhunderts ausgelöst. Letztere begann mit der Übersetzung des galenischen Werkes über das Syrische ins Arabische in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts. Der berühmte, christlich-arabische Übersetzer Ḥunayn ibn Ishāq fertigte die heute nicht mehr bekannte griechisch-syrische Übersetzung an, die von seinem Neffen Ḥubaysh ins Arabische übertragen und dann von Ḥunayn verbessert wurde. Diese syrisch-arabische Übersetzung liegt in mehreren Handschriften vor, ist aber noch unediert. Besonders bemerkenswert ist, dass sie Galens schöpferische Natur völlig tilgt und so zur ausschliesslichen Darstellung des Schöpfers und Seiner Werke, also der vorzüglich geschaffenen menschlichen Körperteile wird. Diese Tilgung der Natur lässt sich gut als christliche, oder auch islamische, in jedem Fall monotheistische Umdeutung der galenischen Teleologie interpretieren. Tatsächlich berufen sich ab dem 9. Jahrhundert Philosophen und Theologen der arabisch-islamischen Welt, wie al-Farabi, al-Ghazali und Ibn Sina auf Galen und den Nutzen der Körperteile, wenn sie die sinnlich wahrnehmbaren Anzeichen für das Wirken Gottes in der Schöpfung behandeln. Da das Wesen Gottes unerkennbar bleibt, ist der Mensch für seine Annäherung an Gott auf das Auffinden und Deuten von Hinweisen auf Seine Handlungen angewiesen. So kommt medizinischem Wissen philosophisch-theologische Bedeutung zu.

Die Rezeption von Galens *Über den Nutzen der Körperteile* im Arabischen ist ein Beispiel für die wechselseitigen Beziehungen zwischen Medizin, Philosophie und Theologie, die im Rahmen des SNF-Projektes *Eléments philosophiques et théologiques dans les traditions médicales byzantine et arabe* (156439) unter der Leitung von Prof. Christophe Erisman an der Universität Lausanne untersucht werden.

Dr. Elvira Wakelnig, Abteilung für Philosophie, Universität Lausanne  
Elvira.Wakelnig@unil.ch



## Al-Fārābīs Kommentar zum Almagest des Ptolemaios Le commentaire d'Al-Fārābī sur l'Almageste de Ptolémée

Es gehört zu den Privilegien derer, die im Fach Islamwissenschaft tätig sind, dass sie immer noch die Chance haben, neue Werke selbst der berühmtesten Autoren zu entdecken. In einem Projekt zur frühen Astronomie in der islamischen Welt an der Universität Zürich (UZH) sind durch einen glücklichen Handschriftenfund im Jahre 2011 Teile eines umfangreichen arabischen Kommentars zum astronomischen Hauptwerk des Ptolemaios, dem Almagest ans Licht gekommen. Weitere Untersuchungen haben gezeigt, dass es sich mit hoher Wahrscheinlichkeit um den Kommentar des Philosophen al-Fārābī (gest. 950 n. Chr.) handeln muss, dessen einstige Existenz aus den biographischen Quellen längst bekannt war. Das an der UZH begonnene Editionsprojekt profitiert davon, dass 2013 an der Bayerischen Akademie der Wissenschaften das Langzeitprojekt „Ptolemæus Arabus et Latinus“ (PAL) in Leben gerufen wurde, in dem die arabischen und lateinischen Übersetzungen des Almagests und einiger weiterer Werke des Ptolemaios sowie mehrerer Kommentare ediert werden. Durch die nun etablierte Zusammenarbeit der UZH, des PAL, des Warburg Institute (London) und weiterer Institutionen (Würzburg, Barcelona, Neapel, Kyoto) ist ein Forschungsnetzwerk entstanden, das den Einzelprojekten ein ideales wissenschaftliches Umfeld bietet. Im November 2015 fand in London eine erste internationale Konferenz zur mittelalterlichen Ptolemaiosrezeption statt. Zum Projekt der UZH liegen bisher drei Publikationen vor, eine ist im Druck und zwei weitere sind in Vorbereitung. Die Edition des umfangreichen Textes, von dem eine erste Transkription erstellt wurde, wird noch mehrere Jahre in Anspruch nehmen.

Die Bedeutung des neu gefundenen Textes liegt darin, dass er einerseits das intellektuelle Profil al-Fārābīs modifiziert und ergänzt und dass er andererseits als ein Schlüsselwerk zur Frage der Stellung der Astronomie unter den übrigen philosophischen Disziplinen angesehen werden muss. Traditionell wurde al-Fārābī hauptsächlich als Verfasser von Schriften zur Logik und zur praktischen Philosophie gesehen, seine mathematischen Werke fanden hingegen kaum Beachtung. Erst in jüngster Zeit ist diese einseitige Sicht von Damien Janos und Ulrich Rudolph gerügt und korrigiert worden. Während die Werke al-Fārābīs zur Geometrie und zur Musiktheorie schon länger bekannt sind, liegt mit dem Almagestkommentar nun erstmals auch ein astronomisches Werk von ihm vor, das neue Aspekte seiner Kosmologie beleuchtet wird. Zudem weist es al-Fārābī als einen Denker aus, für den rigorose mathematische Deskription und Deduktion ein wesentlicher Teil seiner intellektuellen Tätigkeit waren.

Der Almagestkommentar al-Fārābīs ist aber auch ein Markstein in der Geschichte der Astronomie. Er war der umfangreichste astronomische Text, der bis dahin je geschrieben wurde. Davon ist etwa ein Drittel erhalten (ein Stück aus Buch V und die Bücher IX bis XIII). Während ältere arabische Almagestkommentare entweder astronomisch-technischen Charakter hatten oder sich auf die Anfangskapitel beschränkten (al-Kindī), markiert der Kommentar al-Fārābīs den Beginn einer neuen Phase des Astronomieunterrichts in der islamischen Welt. In gewisser Weise war dies eine Renaissance der spätantiken alexandrinischen Lehrtradition, in der die mathematischen Fächer Arithmetik, Geometrie, Musiktheorie und Astronomie einen festen Platz im philosophischen Curriculum hatten und in Form von Vorlesungen mit Textbuch und Kommentar unterrichtet wurden. Al-Fārābī konzentrierte sich dabei auf die Beschreibung der Bewegungsmodelle und die geometrischen Beweise, während die Analyse der Beobachtungen und der Gebrauch der Tabellen geringeres Gewicht hatten. Insofern unterschied sich sein Werk von denjenigen professioneller Astronomen und begründete das Genre des „philosophischen“ Almagestkommentars, das dann von Ibn Sīnā weitergeführt wurde.

(Thomann, Johannes. Al-Fārābīs Kommentar zum Almagest in sekundärer Überlieferung bei Ibn aṣ-Ṣalāh: Ein vorläufiger Bericht, in: Asiatische Studien 69, 1, 2015: 99–113.)

Dr. Johannes Thomann, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich  
(johannes.thomann@aoi.uzh.ch)



## Sa'adyah Gaons ethisches Denken. Zwischen sinnlicher Erfahrung und prophetischer Weisheit

La pensée éthique de Sa'adyah Gaon : entre expérience sensitive et sagesse prophétique

Bagdad war in der ersten Hälfte des 10. Jh. die Herrschaftsmetropole des zerfallenden abbasidischen Kalifats, Schmelztiegel ethnischer Vielfalt und Zentrum religiöser und weltlicher Wissenschaft. Mit einer Vielzahl von Vorstellungen einer guten Lebensführung und den daran anschliessenden Fragen zur Erkenntnis und Begründbarkeit bestimmten *Udabā'* (Literaten), *Fuqahā'* (Rechtsgelehrte), *Mutakallimūn* (Theologen) und *Falāsifa* (Philosophen) den zeitgenössischen sittlichen, theologischen und moralphilosophischen Diskurs. Mein Dissertationsprojekt untersucht das ethische Denken Sa'adyah Gaons (882-942) als einer Stimme in diesem polyphonen Orchester.

Während die Forschung bisher das moralphilosophische Denken dieser Zeit mehrheitlich unter (neu-) platonischen Gesichtspunkten interpretierte, indizieren neuere Forschungsarbeiten, eine arabische Rezeption der aristotelischen Ethik ebenfalls zu berücksichtigen. An diese Forschung schliesst die meinem Dissertationsprojekt zugrundeliegende Hypothese an: Sa'adyah Gaons ethisches Denken beruht mehrheitlich, wenn auch nicht ausschliesslich, auf Prinzipien und Konzepten aristotelischer Ethik. Mit diesem neuen Fokus lassen sich in seinen Schriften prägnante Textstellen finden, die nicht nur Ideen, sondern insbesondere die Terminologie der aristotelischen Ethik verwenden, wie folgende Beispiele illustrieren: *aṭ-ṭabī'a aṭ-ṭāniya* (die zweite Natur), *'āda* (Gewohnheit, Brauch), *ta'awwud* (Gewöhnung) und *tawassuṭ* (Mittelbegriff: mesotēs).

Die Schlüsselquelle ist der wenig erforschte Text *Kitāb Ṭalab al-ḥikma* (Buch der Suche nach Weisheit). Er beinhaltet Sa'adyah Gaons arabische Übersetzung des biblischen Buches *Mishlei* (hebr.; arab.: *amṭāl*, Beispiele u.a.) und seinen Kommentar dazu. In diesem Kommentar formulierte er – gemäss unserem heutigen Sprachverständnis – Grundsätze einer allgemeinen und einer spezifischen Ethik. Er verortet diese, dem zeitgenössischen wissenschaftlichen Horizont folgend, innerhalb der Kommentarliteratur seiner Tradition. Denn das rechte und gute Handeln des Menschen im Allgemeinen und der Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft im Besonderen wird nicht alleine mittels individueller Rationalität erschlossen; es bedarf der autoritativen Dechiffrierung von Texten aus der eigenen (hier: jüdischen) Tradition, die – mehrheitlich allgemeine – Maximen beinhalten, so Sa'adyah Gaon. Ein genaues Lesen dieses vielschichtigen Textes eröffnet Anknüpfungspunkte an diverse literarische Kontexte (*adab* – moralbildende Literatur, *tafsīr* – Kommentar und Übersetzung tradierter Schriften, *ḥadīṭ* – Prophetenbericht u.a.). Damit wird es möglich, die Wissensfelder (*ṭibb* – Medizin, *naḥw* – Grammatik, *fiqh* – Rechtslehre, *falsafa* – Philosophie, *siyāsa* – Politik u.a.) aufzuzeigen, aus denen der Autor für die Formulierung seiner ethischen Überlegungen schöpft.

Um die logische und methodische Stringenz und die Kohärenz seiner ethischen Positionen zu prüfen, wird Sa'adyah Gaons religionsphilosophische Schrift *Kitāb al-Amānāt wa-l-i'tiqādāt* (Buch der Glaubensdoktrinen und Überzeugungen) hinzugezogen. Die aristotelischen Begriffe werden hier häufiger über die Spezifika der Ethik hinaus angewendet. Beispielhaft sei die mehrfache Verwendung der kategorialen Aussageformen *waqt* (Zeit) und *wad'* (Position) genannt. Damit integriert Sa'adyah Gaon, so die mögliche Lesart, ethische Positionen auch in den Entwurf seiner Kosmologie.

Das Forschungsprojekt schliesst sich, mit dem Zugeständnis eines beschränkten, jedoch sich verdichtenden Verständnisses, dem hermeneutischen Ansatz von Paul Ricœur an. Der Beitrag beabsichtigt eine erweiterte Rezeption Sa'adyah Gaons ethischer Texte. Ihre Kontextualisierung, im Rahmen des literarischen und wissenschaftlichen Diskurses im Bagdad des 10. Jahrhunderts, soll Sa'adyah Gaons Positionen heutigen Forschungsfragen und -interessen v.a. aus den Disziplinen der Philosophie, Islamwissenschaft und Judaistik zugänglich machen und zur Diskussion stellen.

lic. phil. Almuth Lahmann, Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Universität Bern  
al.lahmann@students.unibe.ch



## Logik und Philosophie im 12. Jahrhundert: ‘Umar b. Sahlān as-Sāwīs Avicenna-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Tradition und Innovation

Logique et philosophie au 12<sup>ème</sup> siècle: la réception d'Avicenne par ‘Umar b. Sahlān as-Sāwī, entre tradition et innovation

Sāwī (gest. um 1145) zählt zu den bedeutenden frühen Vertretern der Philosophie im Anschluss an Avicenna in der ersten Hälfte des 12. Jh. im östlichen Teil der Islamischen Welt. In der bisherigen Forschung wurden Sāwī und sein Werk noch wenig oder bloss peripher beachtet; seine Stellung innerhalb der Avicenna-Rezeption wurde dabei allerdings unterschiedlich bewertet: Einige moderne Autoren beurteilen ihn als einen eher eigenständigen und innovativen Philosophen, während andere ihn ganz der Tradition Avicennas zuordnen.

Das Dissertations-Projekt untersucht daher Sāwīs Rolle und Bedeutung innerhalb der Avicenna-Rezeption und geht der Frage nach, ob und inwiefern einerseits bei Sāwī eigenständige, innovative philosophische Ansätze vorhanden sind bzw. andererseits, in welchem Masse und inwiefern Sāwī als innerhalb der Tradition Avicennas stehend zu verorten ist. Grundlage hierfür ist an erster Stelle Sāwīs grosses Logik-Kompendium *al-Baṣā’ir an-naṣīriyya*, in welchem Einflüsse aus verschiedenen Werken Avicennas (*Šifā’*, *Iṣārāt*, *Dānišnāma* etc.) wirksam sind, sowie die kürzere (und später verfasste) persische Logik-Einführung *Tabṣira* und einige weitere Schriften Sāwīs auf Arabisch und Persisch. Ausgehend von diesen Texten werden so anhand einzelner Problemfelder zum einen philosophiehistorische Gesichtspunkte in den Blick genommen (z.B. Aufschwung und Verbreitung der Avicenna-Rezeption im 12. Jh.); zum anderen soll unter systematischen Gesichtspunkten die Relevanz einiger von Sāwī vorgeschlagener Ansätze und Auslegungen avicennischer Positionen analysiert werden. Daneben wird in methodologischer Hinsicht auch die Art und Weise von Sāwīs Avicenna-Interpretation und seine exegetische Vorgehensweise untersucht. Als weiteres Themenfeld wird mit Blick auf die persischen Werke Sāwīs zudem der Prozess der Etablierung des Persischen als Wissenschaftssprache zum Thema.

lic. phil. Patric Schaefer, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich  
 patric.schaefer@aoi.uzh.ch

## Ein Schlüssel zu Theologie, Philosophie und Recht? Faḥraddīn ar-Rāzī's Arbeiten zur Logik unter besonderer Berücksichtigung der Topik

Une clé pour la compréhension de la théologie, de la philosophie et du droit ? Quelques considérations sur les Topiques dans les travaux de logique de Faḥraddīn ar-Rāzī

Faḥraddīn ar-Rāzī (gest. 1210), einer der bedeutendsten islamischen Theologen und Rechtsgelehrten, trug wesentlich dazu bei, die aristotelische Logik als methodische Grundlage der islamischen Theologie und Rechtswissenschaft durchzusetzen. Seine Schriften zur Logik sind teilweise noch nicht ediert oder nicht einmal in den Handschriften identifiziert. Dieses Dissertationsprojekt behandelt die Logikwerke Faḥraddīn ar-Rāzī's, unter besonderer Berücksichtigung der Topik. Im Zentrum des Projektes steht MS Aḥmad III, no. 3401, eine Handschrift, die in der Bibliothek des Topkapi-Museums aufbewahrt wird. Muḥammad Zarkān, der sich in seinem Aufsatz *Faḥraddīn ar-Rāzī wa-ārā’uhū al-kalāmīya wa-l-falsafīya*, al-Qāhira 1963, umfassend mit Rāzī's Werken auseinandergesetzt hat, listet nicht nur die als authentisch geltenden Werke mit einer jeweiligen Nennung des Aufbewahrungsortes auf, sondern auch die vermutlich falsch zugeschriebenen sowie unsicheren Werke. Zur Kategorie der unsicheren Werke gehört das *Kitāb al-Manṭiq al-kabīr*, das auf Rāzī zurückgehen soll. In einem Artikel in der Zeitschrift *Oriens* konnte bereits in mehreren Schritten gezeigt werden, dass MS Aḥmad III, no. 3401 mit höchster Wahrscheinlichkeit dieses sehr bedeutende, jedoch beinahe für verloren geglaubte *Kitāb al-Manṭiq al-kabīr* von Faḥraddīn ar-Rāzī ist. Die Schrift ist ein Monumentalwerk mit einem Umfang von 371 Folio, das ausschliesslich Logik zum Thema hat.

(Knobel, Franziska: Faḥraddīn ar-Rāzī, *Al-Manṭiq al-kabīr* (ms Aḥmad iii, no. 3401, Jahr 1268 n. Chr.): Über den Nutzen der Dialektik, in: *Oriens* 43 (2015), S. 414–432.)

lic. phil. Franziska Knobel, Asien-Orient-Institut, Universität Zürich, franziska.knobel@bluewin.ch





**Buṭrus al-Tūlāwī (1656/7-1745/6). Présentation de son œuvre philosophique. Édition critique et traduction commentée des deux premiers chapitres du *Livre de la Logique (Kitāb al-Manṭiq)***

Buṭrus al-Tūlāwī (1656/7-1745/6). Präsentation seiner philosophischen Arbeiten.

Kritische Herausgabe und kommentierte Übersetzung der ersten zwei Kapitel des *Buch der Logik (Kitāb al-Manṭiq)*

Le religieux syro-libanais Buṭrus b. ‘Abd Allāh b. Ishāq b. Zaytūn al-Tūlāwī est un personnage bien connu dans l’histoire de l’Orient chrétien à l’époque ottomane. Archiprêtre et périodeute de la communauté maronite d’Alep, il fut le principal initiateur du Séminaire maronite de cette ville qui forma de nombreuses générations de lettrés et d’hommes religieux, tels que son disciple l’archevêque Ğirmānūs Farḥāt (1670-1732). Il y délivra un enseignement à l’occidentale en s’inspirant beaucoup de son éducation au Collège de Rome par les pères jésuites. Il est aussi, et surtout, fameux en tant qu’auteur d’une importante production philosophique, théologique et spirituelle en langue arabe qui, avec son enseignement, s’ancrent dans un contexte de pré-*Nahḍa*, contribuant à garantir les prémisses d’un réveil culturel arabe au Moyen-Orient. Mis à part la thèse de doctorat d’Antoine Naoufal sur son *Livre de la Science théologique (Kitāb al-‘Ilm al-lāhūtī)*, aucune étude n’a encore analysé systématiquement la doctrine d’al-Tūlāwī. Bien plus, si beaucoup ont présenté la vie et l’œuvre d’al-Tūlāwī de manière générale depuis le début du siècle dernier, personne n’a encore entrepris l’édition critique ni la traduction de ses écrits. Depuis quelques années, des recherches entreprises par Maroun Aouad et Hamidé Fadlallah ont mis en lumière l’existence d’un réseau de philosophes arabes chrétiens dont al-Tūlāwī fut le fondateur. Cette thèse de doctorat, qui en est largement tributaire, vise à éditer et traduire les deux premiers chapitres du *Livre de la Logique (Kitāb al-Manṭiq)*, rédigé à la fin du XVII<sup>e</sup> s. et qui constitue le second volume de sa somme philosophique. Le *stemma codicum* de la riche tradition manuscrite de ce texte de scolastique en langue arabe permettra de montrer les nombreuses évolutions que ce dernier a connues au fil du temps et jusqu’à la fin du XIX<sup>e</sup> s. Nos commentaires au texte rendront compte de deux choses principalement : premièrement des emprunts faits par al-Tūlāwī aux textes de logique classiques et médiévaux qu’il cite ou paraphrase, notamment Aristote, Jean Damascène, Avicenne et Thomas d’Aquin ; deuxièmement des relations qui pourraient exister entre sa doctrine logique et celles des philosophes arabes chrétiens des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s. qui firent partie du réseau initié par al-Tūlāwī.

Teymour Morel, M.A., collaborateur au projet PhiC (Philosophy in Context), Université de Genève/École Pratique des Hautes Études, Paris  
teymorel@hotmail.com

## Der Materialismus-Streit auf Osmanisch

### Le débat matérialiste en ottoman

Mein Dissertationsprojekt behandelt die philosophischen Entwicklungen im Osmanischen Reich im letzten Viertel des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Der Fokus liegt dabei auf einer osmanischen Spielart des sogenannten Materialismus-Streits, welcher seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine der grössten Herausforderungen der Philosophie in ihrer Begegnung mit weltanschaulichen Implikationen der Entwicklung der positiven Wissenschaften (insbesondere der Erkenntnisse in der Biologie und Physiologie) darstellte, wobei die widerstreitenden Positionen darin in diversen Kontexten nicht nur als Philosopheme, sondern auch als ideelle Untermauerung vieler sozialreformatorischer Programmatiken herangezogen wurden.

Der Materialismus-Streit ist in der europäischen Philosophiegeschichtsschreibung bisher als ein fachinterner westlicher Diskurs im Rahmen problemgeschichtlicher Ansätze behandelt worden. Dadurch wird die globale Verflechtung dieses Diskurses im ausgehenden 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts aussen vor gelassen. Eine solche Philosophiegeschichtsschreibung läuft mithin Gefahr, sich nicht nur hinsichtlich ihrer lokalen Fokussierung, sondern auch hinsichtlich ihrer epistemologischen Grundlagen zu isolieren. Stattdessen geht mein



Projekt davon aus, dass die Philosophiegeschichte, ebenfalls als Teil einer globalen Verflechtungsgeschichte geschrieben, ihre epistemologischen Grundlagen durch Erweiterung ihrer problemgeschichtlichen Perspektive um Verflechtungen auf der globalen Bühne erweitern kann. Diese theoretische Grundüberzeugung wird in meinem Dissertationsprojekt anhand der Analyse des Materialismus-Streites unter osmanischen Intellektuellen exemplifiziert.

Im osmanischen Kontext führte der Diskurs des Materialismus-Streits ein von der Forschung bisher kaum wahrgenommenes Eigenleben. Die Standpunkte der Diskursteilnehmer entfalteten nicht nur im Hinblick auf ihre Positionierung in dieser Thematik eine grosse Breitenwirkung, sondern deren philosophische Implikationen wurden wegweisend auch für die Entwicklung der Philosophie und der Philosophiegeschichtsschreibung in der Türkei und im Nahen Osten, für die sozialen und politischen Bewegungen sowie für die ideologische Landschaft im Osmanischen Reich und in der entstehenden Republik Türkei. Das Projekt widmet sich daher der Analyse der argumentativen Grundlagen dieser fachübergreifend relevanten Kontroverse im osmanisch-türkischen Kontext.

Das Projekt will eine ideen- und problemgeschichtliche Arbeit über die genealogische Entwicklung materialistischer sowie anti-materialistischer Philosophiekonzeptionen im Osmanischen Reich sein. Diese sollen sowohl aus einer historischen Perspektive und mithilfe eines kontextuellen Ansatzes erarbeitet und dargestellt als auch im Hinblick auf die argumentative Struktur der vertretenen Positionen vertieft analysiert werden. Des Weiteren kommen begriffsgeschichtliche Zugänge zur Anwendung, um die semantischen Implikationen der den Diskurs beherrschenden Begriffe adäquat zu erschliessen. Dieser Zugang soll helfen, ausgehend vom philosophischen Selbstverständnis der Protagonisten sowie aus ihren Rezeptionsstrategien ihre jeweils eingenommenen Positionen in einem weiteren Schritt in eine sich global bedienende Philosophiegeschichte einzugliedern. Die Freilegung des philosophisch-argumentativen Gehalts der analysierten Positionen soll im Rahmen dieser Dissertation und meiner geplanten künftigen Forschung dazu dienen, diese Positionen auf einer vergleichenden Ebene mit denjenigen philosophischen Zweigrichtungen in Verbindung zu bringen, welche aus der Bifurkation der philosophischen Positionen des 19. Jahrhunderts entstanden sind, wie z.B. Lebensphilosophie, philosophische Anthropologie, Metaphysik(-kritik), Existenzphilosophie etc. Damit sollen einer von der Verflechtung vieler globaler Kontexte ausgehenden Historiografie der Philosophie neue epistemologische Impulse verliehen werden.

Enur Imeri, M.A., Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Universität Bern  
 enur.imeri@islam.unibe.ch

## Existenzphilosophie in Ägypten – ‘Abd ar-Raḥmān Badawī (1917-2002) Versuch einer “kopernikanischen Wende”

L’Existentialisme en Egypte – ‘Abd ar-Raḥmān Badawī (1917-2002) ou la tentative d’une “révolution copernicienne”

‘Abd ar-Raḥmān Badawī (1917-2002), der in seinen Studienjahren halb Europa bereiste, später in Kairo, Bengasi und Teheran westliche und islamische Philosophie und Mystik lehrte und seine letzten zwanzig Lebensjahre in Paris verbrachte, hat mit seinen zahlreichen Editionen, Zusammenfassungen und Übersetzungen von Werken griechischer und moderner europäischer Philosophen, u.a. von Platon, Aristoteles, Kant, Schopenhauer, Nietzsche und Spengler, „Generationen junger Philosophen in allen arabischen Ländern geformt“<sup>1</sup>. Zugleich gilt er aufgrund seiner Dissertation *Die existentielle Zeit* (publ. 1945) als der “arabische Existentialist” schlechthin und sein Name fehlt in kaum einem Werk zur neueren arabischen Philosophie. Badawī’s Bekanntheit zum Trotz ist seine Philosophie weitgehend unerforscht.

Für das Vorhaben sind folgende (Hypo-)Thesen erkenntnisleitend: Badawī’s Zugang zur Existenzphilosophie

<sup>1</sup>R. Rashed: „In memoriam ‘Abd al-Raḥmān Badawī. Philosophie et historien de la philosophie 1917-2002“, in: *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003), 165.



(und im weiteren Sinne auch sein akademisches Gesamtwerk) lässt sich als Bemühung um eine „kopernikanische Wende“ verstehen, die er in der modernen Philosophie und insbesondere in Heideggers existenzphilosophischen Deutung des Seins und seiner Metaphysikkritik verwirklicht sieht und im arabischen Sprachraum zu verbreiten beabsichtigt, um seine arabischen Zeitgenossen „wachzurütteln“<sup>2</sup>.

Das Vorhaben geht davon aus, dass Badawī in seiner Dissertation eine eigenständige Existenzphilosophie entwickelt, die sich zwar auf das Fundament von Heideggers Daseinsanalytik stützt, jedoch auch von weiteren Philosophen stark geprägt ist (Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Spengler, Bergson).

Badawīs eigens betonte Nähe zu Heidegger wird in der Sekundärliteratur angezweifelt. Während diese davon ausgeht, dass Badawīs Existenzphilosophie stark vom Existentialismus Sartres überprägt ist,<sup>3</sup> arbeitet das Vorhaben mit der These, dass die Nähe zu Sartre daraus resultiert, dass sowohl Badawīs Lehrer Alexandre Koyré (1892-1964) als auch Sartre in Frankreich derselben Generation von Heidegger-Rezipienten angehörten, die eine humanistische und anthropozentrische Lesart von Heideggers Existenzphilosophie vertrat.<sup>4</sup> Koyré, der in den 1930er und 40er Jahren an der Kairoer Universität Philosophie lehrte, stand in regem Austausch mit seinem Schüler Badawī. Auf dessen Anregung hin beschäftigte sich Badawī etwa intensiv mit dem Verhältnis von der islamischen Mystik (Sufismus) zur Existenzphilosophie.<sup>5</sup> Seine Parallelisierung des Sufismus und der Existenzphilosophie gilt es in vorliegendem Projekt im Hinblick auf seine metaphysikkritische und atheistische philosophische Grundhaltung zu untersuchen.

Ausgehend von diesen Thesen und zugleich zu ihrer Überprüfung soll die Existenzphilosophie Badawīs 1. in mehreren miteinander verschränkten Schritten (systematische Erfassung des akademischen Werkes, analytische und werkimmanente Interpretation) erarbeitet werden und 2. in den Kontext einer transnationalen Wissensgeschichte gestellt werden. Zur Darstellung der wissensgeschichtlichen Verflechtungen, die sich in Badawīs philosophischem Werk herauskristallisieren, bedient sich das Vorhaben der theoretischen Überlegungen im Bereich des Wissens- und Wissenschaftstransfers.

Sevinç Yasargil, M.A., Seminar für Nahoststudien, Universität Basel  
sevinc.yasargil@unibas.ch

## Innere Ambivalenz der Heidegger-Rezeption in Iran Ambivalence intérieure de la réception de Heidegger en Iran

Das Projekt untersucht die Heidegger-Rezeption in Iran und ihre intellektuelle und kulturelle Bedeutung für dessen jüngere Geistesgeschichte. Sie steht im Zeichen einer Selbstverortung gegenüber einer westlichen und nicht einer universal verstandenen Moderne. Innerhalb der seit dem 19. Jahrhundert einsetzenden Rezeption abendländischer Denker in Iran stellt Heidegger eine Ausnahme dar, insofern ihn ehemalige Marxisten und Sozialisten ebenso wie schiitische Intellektuelle als Kritiker der instrumentellen Vernunft von Wissenschaft und Technik, von Individualismus und Nihilismus für ihre eigenen imperialismus- und okzidentkritischen Zwecke vereinnahmten. Die iranischen Heideggerianer, der Philosophiedozent Aḥmad Fardīd (1912-1994), seine Schüler (u.a. Dāryūš Šāyegān, Reżā Dāvarī), von denen einige das vor- und nachrevolutionäre geistige Leben des Iran prägen, diagnostizieren – dem deutschen Meister folgend – die *Seinsvergessenheit* als Ursache dieser Symptome. Ihre Kritik richtet sich indes nur gegen die Entwicklung der westlichen Metaphysik. Im östlichen, iranisch-islamischen Denken machen sie hingegen eine Seinsnähe bzw. Wahrheit des Seins im Sinne Heideggers dingfest. Diesen Blick auf eigene Traditionen hatte der zur ersten Generation der französischen

<sup>2</sup> Badawī: *az-Zamān al-wuḡūdī*, Kairo 1945, 46; *Mawsūʿat al-falsafa I*, Beirut 1984, 309.

<sup>3</sup> Vgl. z.B. F. al-Miskīnī: *Muqaddimat at-tarḡama al-ʿarabiya*, in: *Mārtin Haidīḡar: al-Kaynūna wa-z-zamān*, Beirut 2013, 7-42. Vorwort von F. al-Miskīnī zu seiner Übers. von Heideggers *Sein und Zeit*, 35, Fn 1.

<sup>4</sup> E. Kleinberg: *Generation Existential*, Ithaca / London 2005, 3-18; zur französischen Heidegger-Rezeption vgl. auch D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris 2011.

<sup>5</sup> Badawī: *Sīrat ḡayāt I*, Beirut 2000, 63-5.



Heideggerianer gehörende Philosoph und Orientalist Henry Corbin (1903-1978) vorgespurt, der seit den 1940er Jahren Iran zu seiner Wahlheimat machte und durch den Fardid auf Heideggers Denken aufmerksam wurde.

Corbin wendet Heideggers Hermeneutik und Phänomenologie auf die von ihm so genannte iranisch-islamische Denktradition an. In dieser manifestiert sich für ihn eine zeitlose Weisheit, von der sich das abendländische Denken entfremdet habe – ein auch *Corbinismus* genannter Orientalismus, der bis heute die Sicht vieler Iraner auf 'ihre' Geistesgeschichte prägt. Anders als Corbin, der von gewissen Inhalten in Heideggers Denken, so etwa dem „Sein zum Tode“, Abstand nimmt und in der iranisch-islamischen Denktradition eine Alternative zur Idee von der Verwindung der Metaphysik erblickt, distanzieren sich die iranischen Heideggerianer von Heidegger nicht. Ausgehend von diesen, den Stand der Forschung repräsentierenden und auch eigenen ersten Befunden des Projektbearbeiters (fortan: PB) sind fünf Arbeitsschritte geplant. Die iranische Heideggerrezeption wird 1. in den Kontext der Rezeption westlicher Philosophie und des Corbinismus in Iran gestellt; 2. in ihrer entstehungsgeschichtlichen Abhängigkeit vom Corbinismus, zum anderen aber auch in ihrer inhaltlichen Loslösung von diesem betrachtet; 3. auf ihre Ambivalenz hin untersucht, einerseits Heideggers Metaphysikverständnis für die Aufwertung der iranisch-islamischen Tradition zu nutzen, diese aber andererseits aus Heideggers Metaphysikkritik herauszuhalten; 4. im Spannungsfeld zwischen Philosophie, Religion und Ideologie der vor- und nachrevolutionären Authentizitätsdiskurse verortet und 5. im Zusammenhang der Heidegger-Rezeption in 'ausserabendländischen' Wissenstraditionen betrachtet.

Das Vorhaben legt das Hauptaugenmerk auf die Heidegger-Rezipienten und ihren jeweiligen Verstehenshorizont. Es bezieht daher rezeptionstheoretische Ansätze ein unter Berücksichtigung ihrer u.a. von Holub<sup>6</sup> aufgezeigten Grenzen. Verflechtungstheoretische Ansätze sollen die Binnensicht um eine transnationale, auch Corbins Orientalismus einbeziehende Perspektive erweitern. Thematisch ist das Projekt in der Iranistik, Islam- und Nahostwissenschaft angesiedelt, doch versteht es sich auch als Beitrag zur Philosophiegeschichte, Modernitäts-, Orientalismus- und Okzidentalismusforschung.

Dr. Urs Gösken, Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Universität Bern  
 urs.goesken@islam.unibe.ch

## Arabische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert La philosophie arabe de la religion au XX<sup>e</sup> siècle

Die Aufgabe der Religionsphilosophie besteht traditionellerweise darin, das Phänomen der eigenen, historisch gewachsenen Religion zu klären und ausgehend davon angesichts der heute zahlreichen interreligiösen Begegnungen Orientierung zu geben. Religionsphilosophie zieht hierfür meist bereits geleistete religionsphilosophische Reflexionen – die Klassiker sind u.a. Kant und Hegel – heran. Ich situiere mein Forschungsprojekt in der Disziplin der Religionsphilosophie, kritisiere jedoch gleichzeitig ihre traditionelle Zugangsweise und gehe über sie hinaus. So sehe ich eine ihrer Aufgaben darin, mit religionsphilosophischen Reflexionen, die in anderen historischen Begründungszusammenhängen, so zum Beispiel in der islamischen Welt entstanden sind, ins Gespräch zu kommen, sie nachzuvollziehen und kritisch zu prüfen. In meinem erst kürzlich begonnenen Forschungsprojekt widme ich mich dieser Aufgabe und untersuche Positionen der zeitgenössischen arabischen Religionsphilosophie.

Ausgehend davon, dass Religionsphilosophie traditionellerweise der persönlichen Verbindung zur eigenen Religion eine grosse Bedeutung für das Verstehen zumisst, frage ich zunächst nach der Möglichkeit, arabische Religionsphilosophie zu verstehen. Auf der Suche nach einer Antwort, die eurozentristische Projektionen vermeidet und die Position des zu verstehenden Gegenübers stärkt, orientiere ich mich an der Hermeneutik von Hans-Georg Gadamer und an ihrer interkulturellen Weiterentwicklung zur analogischen Hermeneutik von Ram Adhar Mall. In Anlehnung an sie ermittle ich als vorbereitenden Schritt das Vorverständnis vom Forschungsgegenstand aus mehreren Perspektiven und mit unterschiedlichen Absichten: Die Erschließung

<sup>6</sup>Holub, R. C.: *Reception Theory. A critical introduction*, London 2003.



westlicher Darstellungen der Disziplin der Religionsphilosophie dient dazu, eine Arbeitsdefinition von Religionsphilosophie zu generieren und die Anschlussfähigkeit des Projekts an diese Disziplin zu ermöglichen. Das Eruiere der arabischen religionsphilosophischen Sichtweise von ihr ermöglicht die Korrektur dieser Arbeitsdefinition und die interkulturelle Öffnung der Disziplin. Anhand der Sichtung bestehender Darstellungen arabischer Religionsphilosophie innerhalb dieser Disziplin sowie des Selbstverständnisses der arabischen Religionsphilosophie füge ich das Forschungsprojekt in die westlichen und arabischen Forschungskontexte ein.

*Falsafat ad-dīn* oder *arabische Religionsphilosophie* ist, betrachtet man die Verwendung dieses Begriffs in der arabischen Philosophie, eine junge akademische Disziplin, deren erster Artikel 1964 erschien. Es wird zu prüfen sein, inwiefern der Begriff *falsafat ad-dīn* das Feld der arabischen Religionsphilosophie in seiner thematischen Breite und historischen Länge abdeckt. Arabische Religionsphilosophinnen und -philosophen bilden eine heterogene Gruppe, die lediglich durch die Thematik der Religion sowie durch die Methoden der Philosophie, so vage beides ist, verbunden ist. Angesichts der fehlenden Sekundärliteratur zum Thema besteht der erste Schritt des Forschungsprojektes darin, das Feld der zeitgenössischen arabischen Religionsphilosophie abzustecken. Gemäss meiner aktuellen Auffassung des Forschungsgegenstandes gehören ihm sicherlich unter anderem Apologeten wie z.B. ‘Abd al-Ġabbār Rifā‘ī (Irak), Kritiker wie z.B. Ṣādiq Ġalāl al-‘Az̄m (Syrien/Libanon) und kritische Religionsphilosophen wie Muḥammad ‘Uṭmān al-Ḥuṣṭ (Ägypten) an. Der zweite und zentrale Schritt besteht aus der inhaltlichen Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen arabischen Religionsphilosophie. Der thematische Fokus hierfür ist zum aktuellen Zeitpunkt noch nicht bestimmt. Als Möglichkeiten stehen der Religionsbegriff selbst, die alte philosophische Problematik der Beziehung von Glauben und Wissen oder die Frage nach dem religiösen Subjekt im Raum. Methodisch werde ich mich auf die Trias der Rekonstruktion, der historisch-kritischen Methode sowie der philosophischen Prüfung stützen.

Dr. des. Kata I. Moser, Junior postdoc Fellow am Walter Benjamin Kolleg, Universität Bern

kata.moser@wbkolleg.unibe.ch

## Von der Ideologie der Gemeinschaft zur Philosophie der Gesellschaft: Nassif Nassar im libanesischen Kontext

D'une idéologie communautaire à une philosophie sociétale : le cas de Nassif Nassar dans le contexte libanais

Liberales Denken scheint in der arabischen Welt der zweiten Hälfte des 20. und des 21. Jahrhunderts ein vernachlässigbares Phänomen zu sein. Dies suggeriert zumindest die Tatsache, dass es nur wenige Intellektuelle gibt, die sich selbst als *liberal* bezeichnen würden. Aus diesem Grund haben jüngst Ideenhistoriker wie Christoph Schumann dafür plädiert, in anderen in der arabischen Welt dominanten Denkströmungen nach liberalen Ideen zu suchen, um so dem tatsächlichen Einfluss dieser Denktradition besser gerecht werden zu können.

Mein Forschungsprojekt reiht sich in diese Bemühungen um ein besseres Verständnis arabischer liberaler Denkströmungen ein. Es untersucht das Werk des Philosophen Nassif Nassar (geb. 1940), der sich selbst kritisch mit dem Liberalismus auseinandergesetzt hat, gleichzeitig aber eindeutig liberale Ideen vertritt. Trotz seiner breiten Rezeption in der arabischen Welt blieb Nassar in der hiesigen Forschung noch gänzlich unberücksichtigt.

Der Fokus meiner Untersuchung liegt auf Nassars Ausarbeitung einer Methode zur ideologiefreien philosophischen Beschäftigung mit gesellschaftlichen Problemen sowie seiner darauf aufbauenden politischen Philosophie. Diese beiden Problemereiche untersuche ich einerseits in ihrem zeithistorischen Kontext, und zwar v.a. vor dem Hintergrund der konfessionellen und ideologischen Desintegration der libanesischen Gesellschaft, in der Nassar wirkt. Damit soll jenen Stimmen arabischer Philosophen Rechnung getragen werden, welche die Wichtigkeit einer kontextualistischen Lektüre der arabischen Gegenwartsphilosophie betonen, so etwa Muḥammad al-Miṣbāḥī. Gleichzeitig bemühe ich mich um eine analytisch-kritische Auseinandersetzung mit den von Nassar im libanesischen Erfahrungshorizont entwickelten Ideen, um so in einen philosophischen Dialog mit ihm zu treten.



Die grundlegende Hypothese der Untersuchung ist, dass sich anhand der Begriffe *Gemeinschaft* und 'Gesellschaft' sowohl zur libanesisch-kontextgebundenen als auch zur philosophisch-abstrakten Dimension von Nassars Werk sowie deren gemeinsamen Durchdringung einen Zugang verschaffen lässt. *Gemeinschaft* (*ġamā'a*) spielt bei Nassar in seinen methodologischen Schriften v.a. der 1970er und 1980er Jahre eine wichtige Rolle, in denen er das primär den Interessen einer bestimmten historischen Gemeinschaft unterstellte und somit ideologische Denken verpflichten will, nach der Wahrheit an sich zu suchen, d.h. philosophisch zu werden. Diese systematischen Bemühungen Nassars um einen von Gemeinschaftsbezügen unabhängigen philosophischen Denkstandpunkt sind, so werde ich argumentieren, wesentlich vom Impetus geleitet, die Zerklüftung des libanesischen Gemeinwesens entlang religiös-gemeinschaftlicher Trennlinien sowie der damit eng verflochtenen politischen Ideologien auf ideeller oder geistiger Ebene zu überwinden, d.h. das Denken zu 'ent-konfessionalisieren'. Der Begriff *Gesellschaft* (*muġtama*) tritt dagegen v.a. in Nassars politisch-philosophischen Abhandlungen hervor, in denen er ein nicht-konfessionalistisches Gesellschaftsmodell entwirft. Er denkt dieses bereits 1970 in direkter Auseinandersetzung mit dem libanesischen Konfessionalismus an und entwickelt es, wie ich zeigen werde, in späteren Auseinandersetzungen mit Fragen zum Ursprung politischer Herrschaft oder bezüglich des Verhältnisses von individueller Freiheit und Gemeinwohl kontinuierlich weiter. Ihre philosophische Reife erhalten diese Ideen Nassars 2003 mit seiner Ausarbeitung eines *symbiotischen Liberalismus* (*lībrāliyya takāfuliyya*). Dessen Ziel ist es, aus einer betont negativen historischen Erfahrung mit dem westlichen Liberalismus das Verhältnis von Freiheit, Herrschaft, Vernunft und Gesellschaft neu zu bestimmen. Im Speziellen die kritische Aufarbeitung und Analyse dieser Neubestimmung soll zum besseren Verständnis liberaler Denkströmungen in der arabischen Welt beitragen und hiesige Liberalismusdebatten bereichern.

Michael Frey, M.A., Institut für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie, Universität Bern  
 michael.frey@islam.unibe.ch

## Recherches sur les manuscrits philosophiques arabes et syriaques

### Forschungsarbeiten zu den arabischen und syrischen Philosophie-Manuskripten

On sait l'importance de l'écrit dans la civilisation arabo-musulmane, où les ouvrages ont continué, du IX<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> s. et donc bien après l'introduction du livre imprimé en Occident, à être publiés sous forme de manuscrit. On sait aussi combien important a été l'apport de cette civilisation au multiple méditerranéen. S'il est un domaine où ces deux caractères sont particulièrement saillants, c'est bien la philosophie de langue arabe. Consignée dans des milliers de manuscrits, elle a repris un héritage grec à travers des intermédiaires syriaque et persan, connu d'importants développements et influencé profondément la pensée occidentale avant d'être à son tour influencée par cette pensée à partir du XVII<sup>e</sup> s. Or, on connaît peu de choses des conditions de réception de ces ouvrages de la pure raison en terre d'Islam et en Occident chrétien. Quels ont été les textes lus et enseignés dans telle ou telle région, pourquoi et comment l'ont-ils été, comment ont-ils circulé ? Bien plus, de nombreux manuscrits conservant ces textes demeurent inconnus. Ces lacunes sont dues à l'absence d'un examen systématique de l'immense patrimoine manuscrit où sont déposés ces textes. Cet examen est précisément notre objectif.

La concrétisation de cet ambitieux projet est en partie réalisée. Un protocole de description des manuscrits de 23 pages est disponible sur notre site : <http://phic-project.org/>. Une base de données complexe et performante a été élaborée dans ce cadre. Y sont saisies des informations que l'on ne peut pas trouver dans les catalogues. Il s'agit d'établir, pour chaque manuscrit, une carte d'identité détaillée. On y relève non seulement les renseignements sur le support manuscrit, ses copistes, possesseurs, commanditaires et destinataires, mais aussi le nom, le titre des œuvres, leurs tables des matières, leurs têtes de chapitre, les incipits, les explicits, les passages significatifs, les noms de personnes, de lieux, d'écoles et de communautés mentionnés dans le texte. La base comporte des interfaces française, anglaise et arabe. Elle est en ligne (<http://abjad.phic-project.org/>).



5426 manuscrits ont été décrits à la date d'aujourd'hui (29/01/2016) dans neuf pays : France, Espagne, Italie, Maroc, Tunisie, Égypte, Turquie, Liban, Grande-Bretagne. La copie générée d'un bon nombre de descriptions atteint plus de 100 pages.

Les fiches d'identité de manuscrits se trouvant dans des fonds très divers (à la Süleymaniye d'Istanbul, à la Bibliothèque Nationale de Tunis, à la Bibliothèque Royale du Maroc, à l'Escorial, à la Bibliothèque Nationale de France, etc.) sont, du fait de leur constitution au sein d'un même projet et de leur saisie dans une base de données permettant les croisements, l'objet de découvertes ininterrompues.

D'abord et surtout, d'importants textes de philosophie classique arabe ou gréco-arabe, considérés comme perdus, ont été découverts et sont, grâce au projet, en voie d'édition critique.

Nombre de copies non mentionnées dans les catalogues ou présentées comme anonymes ont été identifiées. Rien que dans le petit fonds Roma, Collegio Maronita Mariamita B. M. V., nous avons identifié 20 textes en comparant, grâce à la fonction recherche de la base, leurs incipits avec les incipits d'autres textes non anonymes se trouvant au Liban.

Des traditions philosophiques ignorées ont été mises en lumière. Par exemple, alors que l'on considère habituellement qu'Averroès n'a presque pas eu de postérité dans le monde arabo-musulman, mais seulement en Occident chrétien, nos descriptions révèlent sa présence dans bien des traités logiques et théologiques du Maghreb ; au Liban et à Istanbul, différents réseaux de penseurs des XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> s. sont apparus comme porteurs de projets philosophiques conjuguant tradition européenne et tradition plus proprement arabe.

Les enjeux du projet ne sont pas seulement de fournir de nouveaux champs de recherche. Il s'agit également de former doctorants et jeunes professeurs, aux méthodes fort complexes de description des manuscrits philosophiques, qu'ils ignorent presque totalement. 14 ateliers (France, Maroc, Tunisie, Liban) ont été organisés à des fins de formation. Comme la plupart des manuscrits décrits comportent des textes non édités, ils ont déjà suscité des vocations d'éditeurs critiques. Six textes ont été choisis par des doctorants (souvent en cotutelle : Ecole Pratique des Hautes Etudes, Université de Genève, Université de Louvain, etc.) comme sujets de thèse.

Le projet compte actuellement une trentaine de collaborateurs. Ils sont de nationalités diverses : suisses, français, belges, espagnols, anglais, libanais, marocains, tunisiens, syriens, égyptiens, algériens. Son responsable est Maroun Aouad (CNRS). D'éminents spécialistes de réputation internationale ont accepté d'apporter leur expertise scientifique régulière. C'est, par exemple, le cas du Doyen Charles Genequand de l'Université de Genève.

Les travaux préparatoires au projet ont été rendus possibles par des subventions de la Fondation van Berchem (Genève) et du Conseil de la recherche scientifique de l'Université Saint-Joseph (Beyrouth). De 2011 à février 2016, il bénéficie d'un important appui financier de la Communauté Européenne (Advanced Grant-ERC) sous le titre *Philosophy in Context : Arabic and Syriac manuscripts in the Mediterranean* (PhiC).

Notre travail est facilité par des structures d'accueil d'où nous pouvons rayonner : le Centre Jean Pépin (CNRS-ENS, Paris), dirigé par Pierre Caye, le Centre Louis Pouzet de l'Université Saint-Joseph et l'Université Yildiz d'Istanbul. Un Laboratoire international associé, *The Reception of Arabic Philosophy in the Ottoman World* (PhAO), qui a pour partenaires le CNRS et l'Université Yildiz a été créé dans cette perspective.

Trouver les bons collaborateurs, les former à un travail d'un type nouveau, élaborer une base de données qui répond exactement à nos besoins, tout cela a coûté cher en travail, temps et argent. Ces moyens peuvent être maintenant utilisés à plein rendement. On peut estimer qu'il y a environ 55000 manuscrits philosophiques en langue arabe dans le monde. La prospection de nouveaux moyens pour poursuivre notre recherche est en cours.

Maroun Aouad, responsable du projet, est Directeur de recherche au CNRS – Centre national de la recherche scientifique, Paris (aouad@cnrs.vjf.fr). Ce projet implique plusieurs institutions et chercheurs européens et méditerranéens.



## On What There Was: Conceptions of Being 500-1650

What is a thing? Anything we can think about? But, if so, what about nothing, fictional beings, and impossible things? Are they also things or rather something else? In short, what kinds of entities are there at all? – *On What There Was* is a series of 15 volumes (published with Brepols), aiming to reveal core ontological debates fought out in the Arabic-Islamic, Hebrew-Jewish, as well as Latin- and Byzantine-Christian traditions. Our main focus is on the period stretching from Boethius (d. c. 525) to the Spanish Neo-Scholasticism in the West and from the late-antique commentators to Mulla Sadra and the school of Isfahan in the East (c. 1650). The scope and focus of our series thus fills in a gap in existing scholarship: there is no comprehensive book series, covering ontological themes, which concerns the abovementioned cultural traditions in a truly transdisciplinary fashion and across the indicated time span.

Each volume of *On What There Was* is dedicated to a fundamental ontological topic and endeavors to explore its core themes against the background of their respective cultural and intellectual contexts. The method envisaged thus combines an interest in the historical background of philosophy with in-depth investigation of exemplary positions and arguments (case studies) in the various texts selected for analysis, many of which have never been the objects of detailed study. Therefore, each volume additionally contains a selection of the most important sources in both the original language and English translation. Currently, the following volumes are either in preparation or scheduled:

(1) Being (ed. N. Germann and P. Porro); (2) Substance; (3) Accident (ed. F. Bruno); (4) Relation (ed. Christophe Erismann); (5) Time and Space (ed. A. Robert and C. Trifogli); (6) The One and the Many; (7) Essence and Thingness (ed. M. Lamanna and F. Marrone); (8) Universals and Particulars; (9) Parts and Wholes (ed. A. Arlig); (10) Facts and States of Affairs (ed. L. Cesalli and J. Marenbon); (11) Mental Being and Intentionality; (12) Modalities; (13) Transcendentals (ed. G. Ventimiglia); (14) Causality; (15) Nothing and Other Limiting Cases.

For further information see <<http://www.arabische-philosophie.uni-freiburg.de/arabphil/owtw>>.

General editors: Laurent Cesalli (Geneva) & Nadja Germann (Freiburg/Germany and Geneva)

Nadja Germann is Juniorprofessor for Arabic Philosophy at Albert-Ludwigs Universität Freiburg i.Br. and Chargée de cours de philosophie médiévale at the Philosophy Department of Geneva University

## Aktuelle Publikationen auf Persisch, Arabisch und Türkisch

**Bīžan ‘Abdolkarīmī: *Hāydegger dar Īrān. Negāhī be zendegī, āsār o andīše-hā-ye Seyyed Aḥmad Fardīd* [Heidegger in Iran: Ein Blick auf Leben, Werke und Gedanken von Seyyed Aḥmad Fardīd]. (Tehrān 1392 [2013])**

Auf die Bedeutung von Heideggers Denken für die iranische Geistesgeschichte ist die Forschung in den letzten 20 Jahren aufmerksam geworden. Gerade Ali Mirsepassi hat sich in mehreren Arbeiten diesem Gegenstand gewidmet. Nun reflektiert der iranische Philosophiedozent Bīžan ‘Abdolkarīmī (1964-) in der hier vorgestellten Monographie die Heideggerrezeption in Iran in ihrer Vorgeschichte und ihren Hintergründen. Er tut dies, indem er in das Denken des „Vaters“ der iranischen Heideggerrezeption, des Philosophiedozenten Seyyed Aḥmad Fardīd (1913-1994) einführt. Entscheidend für dessen Bekanntschaft mit Heideggers Denken war für diesen der Kontakt mit dem französischen Orientalisten und Philosophen Henry Corbin (1903-1978). Übersichtlich und überzeugend stellt ‘Abdolkarīmī den geistigen Werdegang beider Denker dar (Kapitel 1-4). Seine Ausführungen machen verständlich, welche Bedeutung Heidegger für jeden der beiden hatte. Gerade im Falle von Fardīd ist es wertvoll zu erfahren, dass er laut Autor wegen der Möglichkeit, die "eigene" Tradition international anzuschliessen und damit neu wertzuschätzen, gerade für Heidegger Feuer fing und dass deshalb in der Folge gerade Heidegger in der iranischen Geistesgeschichte so wichtig wurde. Ebenso stringent arbeitet





der Autor heraus, dass Fardīd nur über Corbin auf die Bedeutung Heideggers aufmerksam geworden sein kann (Kapitel 5). Wie sehr die iranische Heideggerrezeption dadurch im Grunde Corbinrezeption ist, behandelt ‘Abdolkarīmī leider nicht ebenso gründlich. Viel eingehender untersucht er Fardīds Verständnis von Heideggers Philosophie im Lichte der iranisch-islamischen geistigen Tradition (Kapitel 6). Dass es sich bei dieser um eine Kategorie handelt, die Corbin erst aufgestellt hat, und wie genau Corbin diese entwickelt hat, reflektiert ‘Abdolkarīmī jedoch nur am Rande. Diese fehlende Reflexion mag ein weiterer Beweis dafür sein, wie tief Corbins Kategorie „iranisch-islamisch“ die intellektuelle Selbstsicht der Iraner prägt. Während der Autor in die Einzelheiten von Fardīds Verständnis von Heideggers Philosophie im Lichte der iranisch-islamischen Tradition geht, bleibt für den Leser zudem im Dunkeln, wie weit der Autor selbst Heidegger von dem Standpunkt dieser Tradition aus betrachtet und wie weit er hier eine kritische Betrachtung der iranisch-islamischen Tradition intendiert. Jedenfalls häufen sich Passagen voller Komparatistik, deren methodischer Ansatz ziemlich unklar ist. Dass die iranische Heideggerrezeption auf eine Art ontologischen Okzidentalismus hinausläuft, ist eine der substantiellsten Bemerkungen in diesem Teil des Buches. Schade nur, dass ‘Abdolkarīmī diesen fruchtbaren Ansatz nicht weiter ausführt. Im letzten Teil (Kapitel 7-9) würdigt der Autor die Wirkungen von Fardīds Heideggerismus für den geistesgeschichtlichen Diskurs im Iran. Allerdings wertet der Autor die Wirkungen von Fardīds Heideggerismus auch, und so liest sich dieser Teil des Buches seinerseits eher wie ein Teil der inneriranischen Debatte als wie eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dieser.

So bleiben viele Fragen offen – möglicher Stoff für weitere Forschung. Und ‘Abdolkarīmīs Werk ist dort, wo es sich nicht in nicht immer konsequent durchgeführter Komparation und dem Hin und Her der inneriranischen geistigen Debatte verliert, eine wertvolle Informationsquelle und ein hilfreicher Wegweiser.

Urs Gösken

**Ḥanafī, Ḥasan (Hrsg.): *al-Falsafa fī al-waṭan al-‘arabī fī mi’at ‘ām [100 Jahre Philosophie in der arabischen Welt]*. Beirut 2002, 2. Auflage 2006, arabisch, 646 S.**  
**al-Miṣbāḥī, Muḥammad (Hrsg.): *Rihānāt al-falsafa al-‘arabīya al-mu’āšira [Aktuelle Herausforderungen der zeitgenössischen arabischen Philosophie]*. Rabat 2010, arabisch, 431 S.**

Der von Ḥasan Ḥanafī (Kairo) herausgegebene Sammelband basiert auf den Beiträgen der Jahreskonferenz der *Ägyptischen Philosophischen Gesellschaft* im November 2000. Der Millenniumswechsel war Anlass zu einem Rückblick auf die arabische Philosophie des vergangenen 20. Jahrhunderts. Das Kompendium umfasst 34 Beiträge, die aus gesamtarabischer Perspektive philosophiegeschichtliche Aspekte beleuchten oder aber im Rahmen der Philosophie in Ägypten, im Maghreb oder im Nahen Osten einzelne historische Fragestellungen oder Positionen diskutieren.

Der Sammelband von Muḥammad al-Miṣbāḥī (Rabat) geht auf eine im November 2009 in Rabat ausgerichtete Konferenz zurück. Das Ziel der Konferenz war, durch systematisches Philosophieren einen aktiven Beitrag zu einem Mehr an Menschlichkeit, Freiheit und friedlichem Zusammenleben zu leisten (S. 7-10). Der daraus hervorgegangene Sammelband reflektiert in insgesamt 21 Beiträgen die aktuellen Herausforderungen fünf thematischer Bereiche: politische Philosophie, Religionsphilosophie, die neue Wissens- und Mediengesellschaft, Gegenwartsbezug der arabischen Philosophie und die zeitgenössische arabische Philosophie selbst.

Die Autorinnen und Autoren beider Sammelbände sind mehrheitlich im Rahmen der arabischen akademischen Philosophie etabliert. Ihre grösstenteils wissenschaftlich fundierten Beiträge ergeben ein Gesamtbild beachtlicher thematischer Varianz und informativer Fülle. Sie präsentieren Institutionen wie die philosophische Abteilung der Universität Bagdad und das *Dār al-‘Ulūm* in Kairo, befassen sich mit Positionen von Philosophen, Historikern und politisch-religiösen Reformdenkern, legen die Problematik von Tradition/Moderne, Vernunft/Überlieferung und Ideologie/Philosophie dar oder analysieren Konzepte wie *Freiheit*, *Geschichte* und *Säkularismus*, um nur einige Beispiele zu nennen.



Im Unterschied zu älteren Texten über die zeitgenössische arabische Philosophie fällt in beiden Sammelbänden positiv auf, dass der Begriff *Philosophie (falsafa)* wie selbstverständlich auf Lehre und Forschung sowie auf Publikationen und Institutionen in der arabischen Welt seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert angewendet wird. Ebenso dient der Begriff des *Philosophierens (tafalsuf)* ohne zu zögern zur Benennung der eigenen intellektuellen Tätigkeit. Zur Philosophie gehört dabei auch die Rezeption bestehender philosophischer Positionen und Strömungen, wie etwa Spinoza oder die Phänomenologie. Allerdings muss Rezeption dabei, so die These eines Beitrags, als *Verflechtung (tadāhul)* des Wissens zwischen arabischer und westlicher Philosophie einerseits und zwischen verschiedenen Positionen innerhalb der arabischen Rezeption andererseits neu gelesen werden. Dass die arabische Philosophie in globaler Perspektive trotz der Wichtigkeit der Rezeption nicht lediglich passiv und nehmend ist, zeigt ein Beitrag über Foucault. Dessen Lehr- und Forschungsaufenthalt in Tunis von 1966 bis 1968 sei in mehrerer Hinsicht wegweisend für seine weitere intellektuelle Entwicklung gewesen. Die wenigen Beiträge, die dem positiven Tenor zum Trotz die zeitgenössische arabische Philosophie als ohne historisches Bewusstsein, elitär, wirkungslos und daher als defizitär darstellen, werden durch zahlreiche Bestandsaufnahmen des vorhandenen philosophischen Denkens relativiert.

Die Themen der Beiträge und Herkunft der Beitragenden decken geographisch weite Teile der arabischen Welt ab. Sie umfassen mit unter anderem Algerien, Irak, Marokko und Tunesien erfreulicherweise auch Länder, die ausserhalb der traditionellen Zentren der arabischen Moderne in Damaskus/Beirut und Kairo liegen. Leider gibt es keine Beiträge aus bzw. zur Philosophie in den Golfstaaten oder in Libyen, was einmal mehr die Vorstellung, es gäbe dort keine Philosophie, zu Unrecht zementiert.

Insgesamt bieten die zwei Sammelbände, die zu den jüngsten einer ganzen Reihe von arabischsprachigen Publikationen über die zeitgenössische arabische Philosophie gehören, einen detail- und kenntnisreichen Einblick in ihre aktuellen systematischen Fragen sowie ihren philosophiegeschichtlichen Forschungsstand. Sie können daher als philosophische Standortbestimmung, die auch auf verwandte Disziplinen wie Geschichte, Ideengeschichte, politischer Theorie oder Soziologie Schlaglichter wirft, verstanden werden.

Kata Moser



**Alpyağıl, Recep (Hg.): *Türkiye'de Bir Felsefe Gelen-ek-i Kurmaya Çalışmak [Der Versuch, eine philosophische Tradition in der Türkei zu etablieren], 2 Bde, Istanbul 2010, 1753 Seiten (Bd. I 823 S, Bd. II 930 S.).***

Die Debatte um den Stand, den Ursprung und die Grundlagen der Philosophie in der Türkei ist spätestens seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert und insbesondere seit der Etablierung der Philosophie als akademische Disziplin ab den 1930er Jahren Gegenstand kontroverser Debatten gewesen. Im Kern dieser Kontroverse steht die Frage nach der Möglichkeit und dem Charakter einer eigentümlichen türkischen Philosophie. Der Philosophiehistoriker Recep Alpyağıl (Istanbul) will in seiner türkischsprachigen Anthologie zentrale Positionen und Strömungen dieser Philosophie präsentieren und sich zugleich in der Debatte um sie positionieren. Als Grundüberzeugung postuliert er dabei die Verankerung eines jeden Philosophierens in einer Tradition. Der

Herausgeber führt dafür den türkischen Begriff für Tradition (*gelenek*) auf und gibt diesem, inspiriert vom Überlieferungs-begriff bei Heidegger und Gadamer sowie von Derridas Position gegenüber Erbe und Tradition, eine neue Deutung. Für seine Neudeutung greift er auf die lexikalische Zusammensetzung des türkischen



Begriffs *gelenek* zurück, deren beide Lexeme *gelen* (Partizip von *gelmek* = kommen) und *ek* (Substantiv = das Angeschlossene) er durch die neue Schreibweise *gelen-ek* einzeln hervorhebt und in eine neue Relation zueinander bringt. Dabei liest er *ek* hier nicht als wortbildendes Suffix, sondern als eigenes Wort. In der Kombination soll *gelen-ek* in jedem Philosophieren auf dasjenige Angeschlossene bezogen werden, das sich natürlicherweise aus der Vergangenheit überliefert hat und mit dieser zusammen für die Gegenwart sinnstiftend ist, ohne dabei notwendigerweise konservativistisch zu werden.

Beide Bände bestehen aus jeweils zwei Hauptteilen. Im ersten Teil werden einzelne, für die Entwicklung der Philosophie in der Türkei relevante Denker anhand originaler Auszüge aus ihrem Werk sowie einem einleitenden Kommentar zu ihrer Person und Position dargestellt. Es werden einerseits solche Denker berücksichtigt, die gegen Ende des 19. und während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowohl durch Beschäftigung mit den damals dominanten Philosophiekonzeptionen als auch in der klassischen islamischen Denktradition Anknüpfungspunkte für die Herausforderungen der Moderne Akzente gesetzt haben. Dazu gehören etwa neben dem Spiritualisten İsmail Fenni Ertuğrul (1855–1946) auch der Materialist Baha Tevfik (1881–1914) und der Bergsonist Mustafa Şekip Tunç (1886–1958). Andererseits sind auch jene aufgenommen, die nach der Republikgründung zur Etablierung der Lehrkanone der Philosophie an den türkischen Universitäten beigetragen haben, darunter auch Europäer wie z.B. Hans Reichenbach (1891–1953). Im zweiten Teil werden Schriften von verschiedenen Denkern präsentiert, die im Rahmen der theoretischen Grundüberzeugung des Herausgebers als einzelne Diskurse um eine philosophische Tradition (verstanden als *gelen-ek*) den geistesgeschichtlichen Gesamtdiskurs in der Türkei geprägt haben. In weiteren Unterkapiteln werden zudem der Diskurs um eine türkische Philosophie, der Zusammenhang zwischen Philosophie und Nationalität, die Frage nach dem Gegenstand und der Rolle der Philosophie sowie die Bergson-Rezeption in der Türkei diskutiert.

Diese umfangreiche zweibändige Anthologie überzeugt aufgrund der Repräsentativität der berücksichtigten Strömungen. Allerdings begründet der Herausgeber die Auswahl der Texte nicht, arbeitet in seinen Kommentaren den Forschungsstand meist nicht auf und unterlässt es, seine theoretische Grundüberzeugung in die Kommentare einfließen zu lassen. Ausserdem suchen Leserinnen und Leser vergebens nach Namen wichtiger Philosophinnen, wie z.B. Fatma Aliye Hanım (1862–1936). Nichtsdestotrotz stellt die Anthologie einen gelungenen Versuch dar, die meisten Denker, die die Transformation der türkischen Geistesgeschichte seit Beginn des 20. Jahrhunderts mitgeprägt haben, in einem Werk zur Sprache zu bringen. So ist die Sammlung für alle zur osmanisch-türkischen Geistesgeschichte Forschenden eine nützliche erste Anlaufstelle.

Enur Imeri

## **Veranstaltungen zur Thematik (Herbst 2014 - Frühjahr 2016)**

### **Zeitgenössische Philosophie in der islamischen Welt. Perspektiven, Zugänge, Kontexte**

Der im Titel genannte Workshop fand am 19. und 20. September 2014 an Universität Bern als Veranstaltung des Forschungsschwerpunktes „Zeitgenössische Philosophie im Nahen und Mittleren Osten“ des Instituts für Islamwissenschaft und Neuere Orientalische Philologie der Universität Bern statt und wurde organisiert und durchgeführt von Roman Seidel (Zürich/Berlin) und Kata Moser (Bern).

Der Workshop richtete sich gezielt an Nachwuchsforschende, die in diesem Themenfeld in Deutschland und in der Schweiz unabhängig voneinander tätig sind und hatte zum Ziel, diese miteinander ins Gespräch zu bringen, um unterschiedliche Zugänge, Fragestellungen und Forschungsdesiderata auszuloten sowie Möglichkeiten gemeinsamer oder koordinierter Forschungsvorhaben zu diskutieren. Der Workshop antwortete damit auf ein bestehendes Bedürfnis, wie die zahlreichen Anfragen im Vorfeld, Bewerbungen zur Teilnahme sowie Rückmeldungen seitens der Teilnehmenden zeigten. Die Ziele des Workshops wurden zum einen durch die Präsentation und Diskussion einzelner aktueller Forschungsprojekte und zum anderen durch viel Raum für



moderierte Gruppen- und Plenumsgespräche erreicht. Das Expertenreferat von Anke von Kügelgen nahm eine historisch übergreifende Darstellung der modernen Philosophie in der islamischen Welt vor. Das Expertenreferat von Ralph Weber lotete die Potentiale und Schwierigkeiten einer philosophischen Komparatistik aus.

Der Workshop hinterliess – so kann mit dem zeitlichen Abstand von fast zwei Jahren festgestellt werden – einen bleibenden Eindruck über die Spannweite von Forschungsprojekten und -ideen zur zeitgenössischen Philosophie in der islamischen Welt. Ausserdem führte er zu einer bis heute bestehenden Vernetzung der Teilnehmenden und einem regelmässigen Informationsaustausch mittels einer Mailingliste. Die Vernetzung der Forschenden ähnlicher Ausrichtung führte zudem nicht nur zu anregenden Bekanntschaften, sondern initiierte den nachhaltigen wissenschaftlichen Austausch, indem sie mehrere neue Kooperationsprojekte initiierte. Darunter fallen die von Roman Seidel und Nils Riecken in Berlin organisierten Projekte (Lecture Series und Workshop) sowie die von Kata Moser und Urs Gösken organisierte Heidegger-Tagung, die jeweils weiter unten vorgestellt werden.

Finanziert wurde der Workshop durch das Center for Global Studies und den Projektpool der Mittelbauvereinigung, beide Universität Bern. Für das detaillierte Programm siehe <https://goo.gl/FcOUbX>.

### **The Reception of Aristotelian Ethics in Latin, Byzantine, Arabic and Hebrew Traditions. From Antiquity to the Middle Ages**

Der internationale und interdisziplinäre Workshop für Nachwuchsforschende zur Rezeption der aristotelischen Ethik fand vom 20.-21. November 2014 unter der Mitwirkung von drei Instituten – Philosophiegeschichte Prof. Dr. Richard King, Islamwissenschaft Prof. Dr. Anke v. Kügelgen und Judaistik Prof. Dr. René Bloch – an der Universität Bern statt. Organisiert wurde die Veranstaltung von Dr. Georgia Tsouni und Almuth Lahmann, lic. phil.

Das Ziel des Workshops war es, die Forschenden der verschiedenen wissenschaftlichen Disziplinen, unter Berücksichtigung der entsprechenden sprachlichen Traditionen, miteinander ins Gespräch zu bringen. Die Aktualität des Themas spiegelte sich in der regen Resonanz der diesbezüglichen „Forschergemeinschaft“. Die Expertise der erfahrenen und international ausgewiesenen Forscher beförderte ein ausgeglichenes Vortragsprogramm mit angeregten Diskussionen. In der öffentlichen Keynote-Lecture *The Problem of Particulars and the Reception of Aristotle's Ethics in the Abrahamic Traditions* führte Prof. Dr. Peter Adamson (LMU, München) die Verquickung in der Rezeption von galenischen und aristotelischen ethischen Standpunkten vor zahlreichem Publikum pointiert aus.

Die durch die Beiträge aufgezeigten, mannigfaltigen thematischen Querverbindungen, während 1500 Jahren Philosophiegeschichte, waren eines der faszinierendsten Resultate des Workshops. Der kollegiale Austausch wurde nicht zuletzt durch die finanzielle Unterstützung der Mittelbauvereinigung der Universität Bern, das Doktoratsprogramm Global Studies der Universität Bern und die Bürgergemeinde Bern ermöglicht.

Für das detaillierte Programm siehe <https://goo.gl/VoQkZo>

### **Engaging with Contemporary Philosophy in the Middle East and Muslim South Asia: Themes, Approaches, and New Perspectives**

Lecture Series at Freie Universität Berlin, winter semester 2015–2016, organised by Dr Roman Seidel (POINT-Fellow, Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universität Berlin) and Nils Riecken (Zentrum Moderner Orient, Berlin).

Philosophy is a vital component of present-day intellectual and academic discourse in the Middle East (the Mashreq), North Africa (the Maghreb), and Muslim South Asia. Yet Western publics and scholars often assume that philosophy as an intellectual endeavour in the Muslim world ended in the twelfth century with the philosopher and polymath Averroes. As a counterpoint to this, this lecture series highlighted the liveliness and



complexity of contemporary philosophical debates in the Middle East and Muslim South Asia. In doing so, the lectures revealed how these contemporary debates form part of a continuous tradition of philosophy in the Muslim world. In addition, the lecture series drew attention to how modern Muslim philosophers re-read their Islamic intellectual heritage while appropriating elements of modern Western philosophy. As such, this lecture series – by considering both systematic and historical perspectives – was designed to speak to anyone engaged with contemporary philosophical discourses in a transregional frame.

Consult the program of the lecture series for further information: <http://goo.gl/39TC7v>

## **Philosophie in der islamischen Welt. Eine öffentliche Vortragsreihe der Philosophischen Gesellschaft Zürich, Frühjahrs- und Herbstsemester 2016**

Die Philosophische Gesellschaft Zürich setzt sich zum Ziel, einer breiteren Öffentlichkeit philosophische Reflexion über Themen von gegenwärtiger Relevanz anzubieten. Es werden in der Regel sechs Veranstaltungen pro Jahr zu einem bestimmten Thema durchgeführt. Das Thema der vom Präsidenten der Gesellschaft Wolfgang Rother konzipierten Vortragsreihe im Jahr 2016 ist "Philosophie der islamischen Welt".

Die Vorträge des Frühjahrssemesters haben bereits stattgefunden. Es referierten in dieser Reihenfolge Prof. Dr. Reza Hajatpour (Universität Erlangen-Nürnberg) zum Thema „Was ist islamische Philosophie? Historische Aspekte und aktuelle Perspektiven“, Prof. Dr. Anke von Kügelgen (Universität Bern) über „Arabische Debatten über Darwinismus und Materialismus um die Wende zum 20. Jahrhundert“ sowie Prof. Dr. Ulrich Rudolph (Universität Zürich) zu „Al-Ghazâlî (gest. 1111) gegen die Ewigkeit der Welt. Eine Debatte zwischen Philosophie und Theologie?“.

**Die Reihe wird im Herbstsemester 2016 mit drei weiteren Vorträgen fortgesetzt**, das entsprechende Programm wird auf der Homepage der Philosophischen Gesellschaft Zürich publiziert: [www.philosophie.uzh.ch/phgz](http://www.philosophie.uzh.ch/phgz). Dort wird jeweils ca. eine Woche vor den jeweiligen Vorträgen ein Abstract aufgeschaltet.

## **Time(s) in Comparison: Transregional Approaches to Contemporary Philosophical Thought in the Middle East and South Asia**

Graduate Workshop at Freie Universität Berlin, 3.–4.06.2016, organized by Dr Roman Seidel (POINT-Fellow, Berlin Graduate School Muslim Cultures and Societies, Freie Universität Berlin) and Nils Riecken (Zentrum Moderner Orient, Berlin).

The aim of this workshop is twofold: first, we are interested in discussing comparison as a methodology integral to developing a transregional approach to philosophy in the Middle East and South Asia. Second, we put a thematic focus on time and temporality. This focus is not coincidental because not only are time and its manifold conceptualizations relevant as an object of comparison but they also play a constitutive role in setting up the coordinates of comparisons. Reflecting upon comparison through notions of time is therefore, on the one hand, a useful way to politicize and mark comparison as a particular practice. On the other hand, discussions on time and temporality might help to envision different practices of comparison that enable an alternative transregional perspective, while avoiding Eurocentric frames of comparison.

Taking up the critiques of comparison as an analytic tool from within postcolonial studies, global history, and transregional and comparative philosophy, our aim is to rethink comparison as a situated way of reading the diverse archives we are engaging with in order to identify differences and similarities beyond the ways in which Eurocentric, modernity-centric, and civilizational discourse observes these differences and similarities. The challenge of such a perspective would be to reflect in a reciprocal manner both on the claims to universality asserted by certain theories and philosophical arguments and on their situatedness (historic, regional, cultural etc.).

For more information and the program, see: <http://goo.gl/Nwlsuq>



## Veranstaltungsankündigung

### Heidegger in the Islamicate World. International Conference, from 2<sup>nd</sup> to 4<sup>th</sup> November 2016, at the University of Bern, Switzerland

One of the intellectual traditions profoundly influenced by Heidegger's (1889-1976) thought is the Islamicate world. Intellectuals here started to deal with Heidegger's philosophy as early as the 1940s. Among the Arabic scholars, Abdurrahman Badawi (Cairo, 1917-2002) is the first to work, write and teach extensively on Heidegger, treating his philosophy within his discussion of various strands of existential philosophy (1945, 1962, 1984). Arabic reception of Heidegger's philosophy later shifted its core area from Egypt to the Maghreb and holds currently a strong position in Morocco and Tunisia. In Iran, Heideggerianism starts in the early 1950s with the contact of the Iranian philosophy scholar Aḥmad Fardīd (1913-1994) with the French Orientalist and philosopher Henry Corbin (1903-1978). Corbin applied Heidegger's hermeneutics and phenomenology to what he termed the Iranian-Islamic intellectual tradition in which he sees the manifestation of a timeless wisdom. The Corbinist type of Orientalism still very much defines the perception by many Iranians of 'their' intellectual history.

Research on the reception of Heidegger in the Islamicate world has first started in Iran, where the role of Heidegger's philosophy in Iranian intellectual history has been reflected as a subject of scholarly discussion since the 1990s and with growing interest since 2000. Quite contrary is the case of Arabic philosophy which up to date doesn't involve works dealing with its own reception of Heidegger. Western scholarship on Heidegger reception in the Islamicate world, for its part, has started only recently. In order to make a contribution to the ongoing research on Heidegger in the Islamicate world, this conference aspires to bring together researchers from around the world working on Heidegger reception in the Islamicate world as well as recipients of Heidegger within the Islamicate world themselves. The goal of the conference is to deepen, widen and make known to one another the different methodical and thematic outlooks, approaches and perspectives on the topic. We are already able to proudly announce Professor Ali Mirsepassi (New York) and Professor Ismail El Mossadeq (Kénitra, Morocco) as our keynote speakers on the topic of our conference.

The call for papers is open until 30<sup>th</sup> June 2016. For further information please consult the CfP (<https://goo.gl/yIs4fU>) or contact the conveners Dr. des. Kata Moser ([kata.moser@islam.unibe.ch](mailto:kata.moser@islam.unibe.ch)) or Dr. Urs Gösken ([urs.goesken@islam.unibe.ch](mailto:goesken@islam.unibe.ch)).

## Rezension

### Le soufisme au Maroc : entre mysticisme et politique Compte rendu du livre : Bouasria, Abdelilah. 2015. *Sufism and Politics in Morocco, Activism and Dissent*. New York : Routledge, 232 pages.

À travers deux études de cas, cet ouvrage entend analyser les relations entre soufisme et politique dans le Maroc contemporain. Le premier cas concerne celui de la confrérie soufie Boutchichiyya guidée par le Shaykh Hamza (1922), le deuxième a pour objet le mouvement politico-religieux d'inspiration soufi Al Adl Wal Ihsane « Justice et Spiritualité » fondé par Abdessalam Yassine (1928-2012).

L'auteur compare également la situation marocaine avec d'autres contextes, montrant de la sorte que les soufis ont parfois fait figure de rebelle, parfois été au centre du pouvoir politique. L'auteur livre une intéressante perspective interne de la confrérie Boutchichiyya. En tant que disciple de longue date, il dispose d'un matériel ethnographique très riche.

Les liens entre la Boutchichiyya et les autorités marocaines ont été décrits par de nombreux chercheurs (cf.



Dominguez 2014). Il s'avère par ailleurs que plusieurs journalistes, professeurs, politiciens et intellectuels font partie de cette confrérie. La confrérie se dit néanmoins non intéressée par la politique, mais plutôt focalisée sur la purification des âmes. L'auteur, en accord avec la recherche académique, souligne que l'absence d'une participation au débat publique ne signifie pas l'absence de politique, dont la trace est saisissable dans les pratiques culturelles et morales.

L'auteur propose les concepts de « crypto-politique » et de « politique paranormale » pour mettre en avant la politique cachée de la confrérie. Selon l'auteur lui, le mouvement Al Adl Wal Ihsane « Justice et Spiritualité » fait partie de la « crypto-politique » boutchichie, Abdessalam Yassine n'étant que l'avatar du Shaykh Hamza. Par ce biais, la Boutchichiyya s'oppose à l'État marocain à travers Al Adl Wal Ihsane.

L'État marocain, quant à lui, utilise d'une part la Boutchichiyya comme instrument hégémonique pour mieux contrôler la population, et d'autre part, crée une « inflation mystique », en favorisant l'influence de la postmodernité religieuse (privatisation du croire, religion réduite à la thérapie) face à la crainte du potentiel subversif de « la crypto-politique » boutchichie ; de cette façon, la valeur de la confrérie s'en trouve amoindrie.

Comme l'ont montré d'autres chercheurs (cf. Sedgwick 2004), la diffusion de la Boutchichiyya ne peut être réduite à sa relation avec l'État marocain. Cette confrérie joue un rôle très important dans le champ religieux, moral et culturel du Maroc. À ce titre, le concept de « crypto-politique » n'ajoute rien à la compréhension de ce phénomène. En effet, le flou demeure quant à la dimension cachée, « crypto », les contenus politiques n'étant pas explicités par l'auteur. La notion reste vague : « la crypto-politique est une pratique politique, basée sur un niveau informel, une dimension cachée, un registre méta-caché » (page 28). Concernant le fait qu'Abdessalam Yassine soit l'avatar de Shaykh Hamza, l'auteur affirme que son argument repose sur une intuition issue d'un rêve, mais n'argumente pas cette hypothèse d'un point de vue sociologique et empirique. On tend ici davantage vers de la « crypto-sociologie ». Ce qui reste difficilement concevable est la manière dont une action politique puisse favoriser la « postmodernité religieuse » au sein d'un mouvement religieux, postmodernité qui signale un changement dans les sociétés contemporaines et non le choix d'une institution.

L'expérience personnelle et la perspective subjective de l'auteur, qui auraient pu être un instrument fort pour mieux connaître le soufisme marocain, limitent alors la portée de ses arguments. L'auteur oscille entre un discours religieux, comme le « sufi theoretical framework » (la prééminence des structures sociales sur les acteurs sociaux établie à partir de la purification de l'égo du chercheur), et un discours antireligieux et anti-soufi, à travers lequel il montre un certain mépris vers sa confrérie ou ex-confrérie.

Pour conclure, malgré la richesse du matériel ethnographique à disposition de l'auteur ainsi que sa position privilégiée de disciple, cet ouvrage se présente comme une occasion manquée. L'auteur semble déchiré entre une foi islamique-soufie et une perspective cynique et désillusionnée, ce qui l'a d'ailleurs amené à une « dépression chronique » (page 185). Cela est d'autant plus dommageable que la relation entre soufisme et politique est une question centrale aujourd'hui. Plusieurs questions restent en suspens et méritent d'être approfondies : quels sont les contenus politiques du soufisme marocain ? Quelles sont actuellement les relations entre la Boutchichiyya et Al Adl Wal Ihsane ? Comment ces mouvements religieux ont évolué à travers le temps ?

En fin de compte, le lecteur pourra tout de même à travers ces « arrêts sur images » profiter de nouvelles et importantes informations sur l'histoire de la Boutchichiyya et du mouvement Al Adl wal Ihsane, grâce au considérable travail de terrain réalisé par l'auteur.

#### Bibliographie

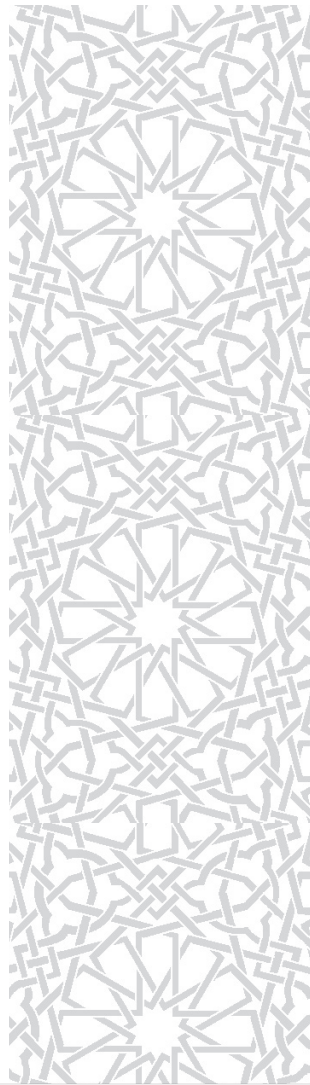
- Dominguez, Diaz Marta, 2014: *Women in Sufism: Female Religiosities in a Transnational Order*. Routledge, London-New York.  
 Sedgwick, Mark, 2004: *In Search of a Counter-Reformation: Anti-Sufi Stereotypes and the Budshishiyya's Response*, dans Browsers, Michaele et Charlers Kurzman (éds): *An Islamic Reformation?*. Lexington Books, Oxford, pages 125-146.

Francesco Piraino, PhD - Scuola Normale Superiore - EHESS, Firenze  
 Chercheur associé au Centre Jacques Berque - Cirelanmed ANR, Paris  
 francesco.piraino@sns.it

## Über die SGMOIK

Die SGMOIK will dazu beitragen, das Verständnis für die Kulturen und Gesellschaften Westasiens und Nordafrikas in unserem Lande zu fördern. Sie macht dies, indem sie den Dialog mit den mittelöstlichen und islamischen Nachbarkulturen pflegt und wissenschaftliches, publizistisches sowie künstlerisches Schaffen unterstützt.

Die SGMOIK versteht sich als Forum für alle, die mit der Region Westasien und Nordafrika in irgendeiner Weise beruflich zu tun haben. Die Vermittlung zwischen den universitären wissenschaftlichen Forschung, den Medien, der Politik und der interessierten Öffentlichkeit ist ihr ein wichtiges Anliegen.



## Sur la SSMOCI

La SSMOCI a notamment pour but de favoriser, en Suisse, la connaissance des sociétés et civilisations du Moyen-Orient et d'Afrique du Nord. Elle poursuit, dans ce but, un dialogue avec les cultures de divers pays du Proche-Orient et du monde islamique et soutient des activités scientifiques, journalistiques et artistiques.

La SSMOCI se veut un lieu de rencontre et d'échanges pour tous ceux que l'activité professionnelle amène à travailler sur la zone Moyen-Orient et Afrique du Nord. Elle considère qu'elle a pour principale tâche de servir d'intermédiaire entre la recherche scientifique universitaire, les médias, la politique et le grand public intéressé.

## Impressum

Das SGMOIK-Bulletin erscheint zweimal jährlich. Der Vorstand ist verantwortlich für die Herausgabe. Das Bulletin wird allen Mitgliedern der SGMOIK zugestellt. Institutionen können die Publikation zum Preis von Fr. 20.- pro Jahr abonnieren.

Redaktion: Sophie Glutz, Thomas Würtz, Kata Moser, Roman Seidel, Oliver Thommen.

Übersetzung Editorial: Catherine Bachellerie und Letizia Osti.  
Französische Zusammenfassungen: Alessia Vereno.

Druck: Jobfactory, 4053 Basel. Das nächste Bulletin erscheint im Herbst 2016. SGMOIK, Bulletin, Postfach 8301, 3001 Bern.  
Homepage: [www.sagw.ch/sgmoik](http://www.sagw.ch/sgmoik)

Abdruck von Beiträgen nur nach Absprache mit der Redaktion. Für die Richtigkeit der Tatsachen in den Artikeln sind die Autoren verantwortlich. Die SGMOIK übernimmt durch die Publikation keine Meinungen, die die Autoren in anderen Zusammenhängen vertreten.

**Kontakt: [sgmoik.ssmoci@gmx.ch](mailto:sgmoik.ssmoci@gmx.ch)**

Le bulletin de la SSMOCI paraît deux fois par an. Le comité exécutif est responsable de sa parution. Tous les membres de la SSMOCI reçoivent le bulletin automatiquement. Les institutions intéressées peuvent s'abonner au prix de 20.- francs par an.

Comité de rédaction : Sophie Glutz, Thomas Würtz, Kata Moser, Roman Seidel, Oliver Thommen.

Traduction de l'éditorial : Catherine Bachellerie et Letizia Osti.  
Résumés français : Alessia Vereno.

Impression : Jobfactory, 4053 Bâle. Le prochain bulletin paraîtra en automne 2016. SSMOCI, Bulletin, Case postale 8301, 3001 Berne. Site: [www.sagw.ch/sgmoik](http://www.sagw.ch/sgmoik)

Reproduction d'articles seulement après autorisation de la rédaction. Chaque auteur est responsable de l'exactitude des faits dans son article. Cette publication n'entraîne pas l'adhésion de la SSMOCI aux avis exprimés ailleurs par les auteur-e-s.

**Contact: [sgmoik.ssmoci@gmx.ch](mailto:sgmoik.ssmoci@gmx.ch)**