Toshihiko Izutsu

Die Entwicklung der Islamischen Philosophie *

Das Interesse der westlichen Geisteswelt an der islamischen Philosophie hat sich in der Vergangenheit auf den aktiven Einfluß konzentriert, den die muslimischen Denker auf die historische Entstehung der christlich-scholastischen Philosophie im Mittelalter ausgeübt haben. Eine historische Untersuchung der philosophischen Ideen großer Denker wie beispielsweise Thomas von Aquin und Johannes Duns Scotus ist nicht möglich, ohne zumindest die beiden repräsentativen Philosophen der islamischen Welt, Avicenna (Ibn Sînâ, 980—1037) und Averroës (Ibn Rušd, 1126—1198), detailliert und genau zu kennen. Daher enthielten die Geschichtswerke über westliche Philosophie im Mittelalter fast ausnahmslos ein umfangreiches Kapitel über die islamische Philosophie.

Bezeichnenderweise geht die Geschichte der islamischen Philosophie, betrachtet man sie aus dieser Perspektive, mit dem Tode von Averroës praktisch zu Ende, und der Leser hat den Eindruck, daß die islamische Philosophie aufhörte zu existieren, als dieser große Denker starb. Tatsächlich endete damit aber nur der lebendige Einfluß, den die islamische Philosophie auf den Entstehungsprozeß der westlichen Philosophie ausübte. Mit dem Tode von Averroës hörte die islamische Philosophie zwar für den Westen auf zu existieren, dies bedeutet jedoch nicht, daß sie für den Osten ebenfalls aufgehört hat zu leben.

In diesem Zusammenhang ist es wichtig anzumerken, daß sogar in jenen Geschichtswerken der islamischen Philosophie, die nicht als Unterkapitel der Geschichte der westlichen Philosophie, sondern um ihrer selbst willen geschrieben worden sind, die Idee vorherrscht, daß das „goldene Zeitalter" der islamischen Philosophie die Zeitspanne der drei Jahrhunderte von Fârâbî (872—950) bis Averroës umfaßt, und daß die islamische Welt nach Averroës, in den Zeiten nach dem Mongoleneinfall, abgesehen von einigen vereinzelten prominenten Persönlichkeiten nichts hervorgebracht hat als Kommentatoren und Superkommentatoren — eine lange Kette lebloser, mechanischer Wiederholungen, ohne eine Spur wahrer Kreativität und Originalität.

Daß dies kein wirklichkeitsgetreues Bild der historischen Tatsachen ist, wird sofort klar, wenn man sich die Mühe macht, einige der jüngsten Wer-

ke über die geistigen Aktivitäten in der Safawidenzeit durchzulesen.[1] Erst in letzter Zeit haben die Wissenschaftler angefangen zu begreifen, daß das philosophische Denken im Islam nach dem Mongoleneinfall nicht endgültig in Dekadenz und Erstarrung verfallen ist.

Tatsächlich stellt sich die Sache so dar, daß wir ohne Übertreibung so weit gehen können zu behaupten, daß eine Philosophie, die es verdient, als typisch islamisch betrachtet zu werden, sich eher erst nach dem Tode Averroës' entwickelt hat als vorher. Diese typische islamische Philosophie entstand und reifte in den Zeiten nach dem Mongoleneinfall, bis sie in der Safawidenzeit[2] in Persien den Höhepunkt ihrer Schaffenskraft erreichte. Diese besondere Art islamischer Philosophie entwickelte sich in Persien unter den Schiiten und wurde als *Ḥikmat*[3] (wörtlich: Weisheit) bekannt. Wir können dies, dem Vorschlag von Prof. Henry Corbin[4] folgend, als *theosophia* oder Theosophie übersetzen.

Die Tradition der *Ḥikmat* genannten Philosophie in Persien brachte eine lange Kette hervorragender Denker und zahllose Werke von großem Wert hervor. Aufwärts geht die Kette zurück über die Safawidenzeit hinaus bis zu Avicenna. Abwärts läßt sich die Spur ununterbrochen sogar bis in unser Jahrhundert verfolgen. In der Mitte dieser langen Kette der Philosophen steht die hervorragende Gestalt des Ṣadraddîn aš-Šîrâzî, allgemein als Mullâ Ṣadrâ (1571-2—1640) bekannt. Er war derjenige, der im wahrsten Sinne des Wortes die islamische Philosophie wiederbelebte, indem er alle wichtigen Ideen, die von seinen Vorgängern entwickelt worden waren, assimilierte und sie mit seinem eigenen philosophischen Genie zu einem groß angelegten System der Theosophie ausarbeitete und zugleich das Tor zur grenzenlosen Möglichkeit weiterer künftiger Entwicklungen öffnete.

Für unseren besonderen Zweck[5] kann man die formale Struktur der *Ḥikmat* genannten Denkweise günstigerweise aus zwei Blickwinkeln analysieren: Erstens als reine Philosophie und zweitens als etwas, das auf mystischer oder gnostischer Erfahrung der höchsten Realität (Wahrheit) beruht.

Betrachtet man *Ḥikmat* unter dem ersten Gesichtspunkt, so offenbart sie sich als perfekte scholastische Philosophie. Als solche ist sie ein solides und streng logisches System, ein System von scholastischen Begriffen, die meistens auf Avicenna zurückgehen. Den Hauptteil der philosophischen Ausdrücke und Begriffe — insbesondere der metaphysischen, die von *Ḥikmat*-Denkern verwendet werden, bilden solche, die von dem führenden Kopf der Peripatetiker, Avicenna, begründet und von seinen unmittelbaren Schülern sowie von seinen indirekten Anhängern wie Bahmanyâr b.

Marzbân[6] (gest. 1066), Abû l-ᶜAbbâs al-Lawkarî[7] (gest. 1066), Naṣîr ad-Dîn aṭ-Ṭûsî (gest. 1273), Dabîrân al-Kâtibî[8], al-Qazwînî (gest. 1276), Quṭb ad-Dîn aš-Šîrâzî[9] (gest. 1311) und anderen entwickelt und ausgearbeitet wurden.

Der wichtigste von ihnen ist für unseren unmittelbaren Zweck Naṣîr ad-Dîn aṭ-Ṭûsî, denn es war aṭ-Ṭûsî, der die authentische Form des Avicennismus für die kommenden Zeitalter der *Ḥikmat*-Philosophie darstellte. Avicenna wurde nach seinem Tode (im Jahre 1037) von al-Ġazâlî, dem lateinischen Algazel (gest. 1111) und Averroës[10] heftig angegriffen. Der erste griff Avicenna im Namen des wahren islamischen Glaubens an, und der zweite im Namen eines authentischen Aristotelismus. Aṭ-Ṭûsî verteidigte Avicenna gegen all diese Kritik in einer höchst logischen und philosophischen Weise. In seinem bewundernswerten Kommentar zu *al-Išârât wa-t-tanbîhât* stellt er Avicennas Ideen in ihren ursprünglichen und authentischen Formen vor und formuliert sie zu einem perfekten System perpatetischer Philosophie um. In seinem *Tağrîd al-ᶜaqâ'id* legt er sein eigenes theologisch-metaphysisches System dar.[11]

Im Hinblick auf die mystische oder gnostische Erfahrung, die der gesamten Struktur der *Ḥikmat*-Philosophie zugrundeliegt, können wir zunächst einmal feststellen, daß diese kein Ergebnis bloßer intellektueller Arbeit auf der Vernunftsebene ist. Sie ist vielmehr das originelle Ergebnis der Aktivität einer scharfen analytischen Vernunft, verknüpft mit und unterstützt von einer profunden intuitiven Einsicht in die Realität, oder gar in etwas, das über die Art von Realität hinausgeht, die dem menschlichen Bewußtsein zugänglich ist. Sie zeigt ein logisches Denken auf der Grundlage einer Einsicht, die wir als **Überbewußtsein** bezeichnen könnten. In dieser Hinsicht ist die *Ḥikmat*-Philosophie dem Geiste Ibn ᶜArabîs (1165—1240) und Suhrawardîs (1155—1191) treu geblieben.

Eine perfekte Verschmelzung von mystischer Erfahrung und analytischem Denken zu einer begrifflichen Struktur der Scholastik in einer konsequenten und systematischen Art vollbrachte Suhrawardî. Er selbst formulierte dieses reziproke, grundlegende Verhältnis zwischen mystischer Erfahrung und logischer Argumentation als das Grundprinzip sowohl des Mystizismus als auch der Philosophie. Es wäre ein schwerwiegender Fehler, so argumentiert er,[12] zu glauben, „man könne ein Philosoph werden (wörtlich: ein Mitglied der ‚Leute der Weisheit') durch bloßes Studium der Bücher, ohne auf dem heiligen Pfad (d. h. *via mystica*) zu wandeln, und ohne unmittelbare Erfahrung des spirituellen Lichtes. Ebenso wie ein Wandler (auf dem heiligen Pfad), d. h. ein Mystiker, dem die Kraft des

analytischen Denkes fehlt, ein unvollkommener Mystiker ist, so ist ein Sucher (der Wahrheit), d. h. ein Philosoph, dem die unmittelbare Erfahrung göttlicher Mysterien fehlt, ein unvollkommener und unbedeutender Philosoph.“ [13]

Hier ist nicht die geeignete Stelle, um auf die illuminationistische *(išrâqî)* Metaphysik von Suhrawardî im Detail einzugehen. [14] Ein Punkt muß jedoch wegen seines entscheidenden Einflusses auf die Herausbildung der späteren *Ḥikmat*-Philosophie erwähnt werden: Suhrawardî betrachtete „Existenz“ *(wuǧûd)* als einen reinen Begriff, als etwas Geistiges, welches ein Produkt subjektiver Einstellung des menschlichen Geistes ist, und das nichts Realem und Konkretem in der Außenwelt entspricht. Oberflächlich gesehen, ist dies genau das Gegenteil der These, die von *Ḥikmat*-Philosophen wie Mullâ Ṣadrâ und Sabzawârî vertreten wird, für die „Existenz“ (im Sinne von *actus essendi*) genau die Realität oder die ganze Realität ist. Bei näherem Betrachten erkennen wir jedoch, daß dieser Gegensatz lediglich formal und oberflächlich ist. Es handelt sich nur um unterschiedliche Formulierungen oder eher um unterschiedliche Erfahrungsweisen derselben Realität; denn Suhrawarî setzt an die Stelle von „Existenz“ als etwas wirklich „Reales“ das spirituelle und metaphysische Licht *(nûr)*, das die eine und einzige Realität ist, mit unendlichen Abstufungen und Stadien der Intensität und Schwäche. Die höchste Stufe ist das Licht der Lichter *(nûr al-anwâr)* und die niedrigste die Dunkelheit *(ẓulma)*.

Es ist zu beachten, daß dieser Begriff des metaphysischen „Lichtes“ genau dem entspricht, was Philosophen wie Mullâ Ṣadrâ und Sabzawârî unter dem Begriff „Existenz“ verstehen. Die späteren *Ḥikmat*-Philosophen waren zu sehr durch diese illuminationistische Vorstellung beeinflußt, so sehr nämlich, daß sie sich die „Existenz“, die höchste Realität, als etwas von „leuchtender“ *(nûrî)* Natur vorstellten. Die Realität der „Existenz“ ist das Licht, und es liegt in der Natur des „Lichtes“, daß es „an sich sichtbar ist und anderes sichtbar macht“ *(ẓâhir bi nafsi-hi wa-muẓhir li-ġayri-hi)*. Es ist, kurz gesagt, die Präsenz *(ḥuḍûr)* seines selbst und der anderen. Dies alles kann jedoch nicht durch rationale Beweisführung begriffen werden. Es ist eine Wahrheit, die nur durch etwas vollkommen anderes als Denken und Argumentieren, d. h. durch innere Vision und innere Erleuchtung, erkannt werden kann. [15]

Ibn ᶜArabî, ein anderer großer Meister der Gnosis, ungefähr ein Zeitgenosse Suhrawardîs, nahm in bezug auf das gegenseitige grundlegende Verhältnis zwischen der Philosophie und der Mystik genau dieselbe Position ein. Das Grundprinzip, nämlich, daß ein Mystiker ohne die Kraft des

begrifflichen Denkens ein unvollkommener Mystiker sei, genau wie ein Philosoph, der ohne mystische Erfahrung ein unvollkommener Philosoph sei, dieses Prinzip also, das, wie wir feststellten, den Geist von Suhrawardîs Denken bestimmte, ist ebenfalls die Grundlage, auf der die gesamte Struktur von Ibn ᶜArabîs Metaphysik basiert.[16] Ibn ᶜArabî selbst formulierte das Prinzip nicht ausdrücklich in dieser besonderen Form. Sein ganzes Werk ist jedoch nichts anderes als eine großangelegte Veranschaulichung dieses Prinzips.

Was die Philosophie betrifft, d. h. die peripatetische Philosophie, so sei angemerkt, daß Ibn ᶜArabî als junger Mann in Spanien Averroës persönlich kennengelernt hat und daß er mit den philosophischen Vorstellungen von Aristoteles und Plato vertraut war. Vollkommen ausgerüstet mit diesem Begriffsapparat, war er imstande, in einer höchst logischen Weise seine inneren Visionen als Realität zu analysieren und sie zu einer ungewöhnlichen, metaphysischen Weltanschauung auszuarbeiten. Die letztere ist also ein gründlich strukturiertes System von metaphysischen Begriffen, das unmittelbar auf seinen theophanischen Einsichten basiert.

Der zweite Aspekt ist die Stufe, in der das Absolute sein Gesicht der Welt des Seins zuwendet. Theologisch gesprochen ist es das Gesicht Gottes, so wie Er sich anderen gegenüber offenbart. Doch dieser Ausdruck ist erst dann richtig, wenn wir unter dem Wort „andere" nichts anderes als Ihn, Seine Selbstoffenbarung oder Theophanie *(tağallî*, Pl. *tağalliyât)* verstehen. Dieser zweite Aspekt des Absoluten unterteilt sich weiter in eine Anzahl von Unterstufen, die insgesamt eine ausgedehnte hierarchische Ordnung von „Seienden" *(mawğûd*, Pl. *mawğûdât)* bilden, deren unterste Stufe die der materiellen und sinnlich wahrnehmbaren Dinge ist, wie wir sie in dieser Welt wahrnehmen. Da jene verschiedenen Stufen des Seins nichts anderes sind als ebenso viele Selbstoffenbarungen des Absoluten, ist die ganze Welt, angefangen von dem Mysterium der Mysterien bis zu den materiellen Dingen, schließlich und metaphysisch ein und dasselbe. Diese Vorstellung ist gewöhnlich als transzendentale Einheit des Seins *(waḥdat al-wuğûd)* bekannt. Alle Seienden sind viele und zugleich eins, eins und zugleich viele.[17]

Diese metaphysischen Ideen Ibn ᶜArabîs haben einen deutlichen Einfluß auf die historische Entstehung der *Ḥikmat*-Vorstellung von der „Existenz" ausgeübt. Das ist ein äußerst wichtiger Punkt für das richtige Verständnis der späteren Metaphysiker.

Es sei erst einmal angemerkt, daß in der Schule von Ibn ᶜArabî selbst die oben genannten zwei Aspekte des Absoluten als zwei Aspekte der „Exi-

stenz" verstanden wurden. Der erste Aspekt oder die Stufe des Mysteriums der Mysterien stellte für die unmittelbaren Anhänger Ibn ᶜArabîs die „Existenz" in ihrer Absolutheit dar, oder, wie al-Qâšânî sagt:[18] „Es ist nichts anderes als reine und einfache ‚Existenz' *(wuǧûd baḥt)* qua ‚Existenz'." Die Idee wurde in diesem Sinne von den *Ḥikmat*-Philosophen übernommen und spielte, wie wir gleich sehen werden, eine äußerst wichtige Rolle in ihren metaphysischen Systemen.

Es ist interessant, daß die *Ḥikmat*-Philosophen auf diese Weise dazu kamen, die höchste Realität als „reine Existenz", d. h. die „Existenz" in ihrer absoluten Form, zu betrachten. Diese Tatsache ist insofern interessant, als in anderen Traditionen der orientalischen Philosophie, wie z. B. im Taoismus und im Zen-Buddhismus, genau dieselbe Entität als „Nichtsein" verstanden wird. Dieser negativen Vorstellung liegt die Erkenntnis zugrunde, daß das Absolute in seiner transzendenten Absolutheit jenseits der Opposition zwischen „Existenz" und „Nichtexistenz" steht. Aus diesem grenzenlosen und anfanglosen metaphysischen Nichtsein erscheint die Existenz, und durch die Existenz die Unendlichkeit des konkreten Seienden, die herausströmen, um die Welt des Seins zu bilden.

Es ist jedoch ohne weiteres festzustellen, daß dieses absolute Nichtsein — das „orientalische Nichtsein", wie es oft genannt wird — sogar in seinem negativen Sinne genau Ibn ᶜArabîs Vorstellung von dem Mysterium der Mysterien entspricht. Somit entspricht die Existenz, die in der nichtislamischen Tradition nur als die Stufe unmittelbar nach dem Nichtsein erscheint, in dem System von Ibn ᶜArabî der zweiten Stufe der „Existenz", der Stufe der Theophanie, in der sich die „Existenz" der ersten Stufe offenbart. In der *Ḥikmat*-Philosophie wird diese zweite Stufe der „Existenz" als „entfaltete" oder „sich ausbreitende Existenz" *(wuǧûd munbasiṭ)* verstanden, während die erste Stufe der „Existenz", wie wir eben festgestellt haben, als „reine Existenz" bezeichnet wird, d. h. „Existenz" in ihrer absoluten Reinheit.

Sowohl Suhrawardî als auch Ibn ᶜArabî übten einen enormen Einfluß auf die Denker, die nach ihnen kamen, aus und änderten die Richtung der Philosophie im Islam, insbesondere im Iran, grundlegend. Diese beiden Schulen der Mystik näherten sich einander und wurden allmählich durch die Bemühungen von Männern wie Quṭb aš-Širâzî[19] und anderen zu einer besonderen Form von Philosophie verschmolzen. Ein entscheidendes Stadium der Entwicklung wurde erreicht, als in der Mitte der Safawiden-Zeit ein außerordentlicher Philosph auftrat, der die Schlüsselbegriffe von Avicenna, Suhrawardî und Ibn ᶜArabî — um nur einige der größten zu nennen

— in seine eigenen Gedanken integrierte und eine philosophische Weltanschauung von immenser Reichweite schuf. Dieser Mann war Mullâ Ṣadrâ aus Schiraz. Er war es, der zum ersten Mal das uns als *Ḥikmat*-Philosophie bekannte, selbständige theosophische System fest begründete, indem er es als eine vollkommene Einheit von Mystik und Scholastik ausarbeitete. Die Stellung, die er in der Geschichte der späteren Entwicklung der islamischen Philosophie einnimmt, läßt sich sowohl in der Breite als auch in der Tiefe mit der Stellung von Aristoteles in der griechischen Philosophie und von Avicenna im früheren Mittelalter des islamischen Denkens wohlwollend vergleichen.

Wie Suhrawardî war Mullâ Ṣadrâ vollkommen von der Wechselbeziehung zwischen der mystischen Erfahrung und dem logischen Denken überzeugt. Alles Philosophieren, das nicht zu der höchsten spirituellen Erkenntnis führt, ist ein vergeblicher und nutzloser Zeitvertreib, wie die ganze mystische Erfahrung, die zu Illusionen und Abirrungen führt, wenn sie nicht von einer strengen begrifflichen Schulung in der Philosophie untermauert ist.[20] Durch eigene Erfahrung war er zu dieser Überzeugung gekommen. In dieser Erfahrung war der Treffpunkt der Mystik und der Philosophie durch eine plötzliche, erleuchtende Erkenntnis über die letztendliche Einheit des Subjekts *(ᶜâqil)* und des Objekts *(maᶜqûl)* — des Sehenden und des Gesehenen — und der Vernunft *(ᶜaql)* selbst zustandegekommen. Denn nur in solch einem geistigen Zustand kann die metaphysische Realität der Dinge intuitiv erkannt werden, wie sie **ist**, im Gegensatz zu dem, wie es gewöhnlich **aussieht**.

Die Philosophie, die Mullâ Ṣadrâ auf diese Weise begründete, brachte eine lange Reihe herausragender Denker hervor. Sabzawârî stellt den Höhepunkt dieser Schule der östlichen Scholastik im 19. Jh. dar, obwohl er sich von dem Begründer dieser Schule in einigen wichtigen Punkten unterscheidet.

Die Tatsache, daß Sabzawârî ein Mann des 19. Jh. war, ist in mehrerer Hinsicht von besonderer Bedeutung. Vielleicht liegt ihre größte Bedeutung darin, daß der östliche Zweig der scholastischen Philosophie, anders als im Westen, im letzten Jahrhundert äußerst lebendig war, wie er es im gewissen Sinne heute noch ist. So war die östliche Scholastik von einer viel längeren Lebensdauer und hat eine viel reichere Entwicklung erreicht als ihr westliches Gegenstück. Die metaphysischen Fragen, die vor langer Zeit im Mittelalter gestellt worden waren, wurden im 19. Jh. noch heiß diskutiert und ernsthaft in Betracht gezogen. Dies kann nicht leichtfertig als „altmodisch" oder anachronistisch abgetan werden. Genauso wie ein

Mensch, der ein reifes, hohes Alter erreicht hat, insbesondere, wenn er zufällig ein Philosoph ist, dazu neigt, viele interessante und wertvolle Einsichten zur Sprache zu bringen, die bei denen, die jung gestorben sind, niemals zu finden sind, so ist die östliche Scholastik charakterisiert durch eine außerordentliche Reife und Verfeinerung der Ideen, die nur durch jahrhundertelange, sorgfältige Entwicklung ihrer philosophischen Begriffe erreicht worden ist. Sie weist einen Grad an Verfeinerung auf, der in der westlichen Scholastik, deren Leben durch das Aufkommen der modernen Philosophie zu Ende ging, nicht anzutreffen ist.

Im 20. Jh. wurde die scholastische Denkweise in einer gewissermaßen modernen Form durch katholische Denker wie Jacques Maritain und andere sogenannte Neo-Thomisten im Westen wiederbelebt. Diese intellektuelle Bewegung ist jedoch nichts anderes als die Wiederbelebung des Thomismus, mit der Grundidee, „alle existentiellen Wege führen nach Rom — oder genauer ins Paris des 13. Jh.s, wo der Hl. Thomas seine Lehre von der Priorität der Existenz unterrichtete."[21]

Die Tatsache einer langen Unterbrechung in der scholastischen Tradition im Westen macht sich in der Handhabung des Begriffes „Existenz" im modernen Existentialismus genauestens bemerkbar. Der moderne Existentialist befaßt sich nach den Worten von Jacques Maritain[22] ausschließlich mit dem „existentiellen Punkt der Aktualität", und phänomenalisiert so das konkret „Existierende" völlig. Aus der Sicht eines Mullâ Ṣadrâ oder eines Sabzawârî ist Maritains Kritik am modernen Existentialismus nicht ganz gerechtfertigt. Nach ihrer Auffassung gibt es eine gewisse Betrachtungsweise, bei der der Philosoph der reinen und einfachen „Existenz" gegenüberstehen muß, in vollständiger Isolation von allen „Existierenden", und bei der die Existierenden völlig phänomenalisiert sein müssen. Es ist ebenfalls richtig, daß diese äußerst grundlegende metaphysische Wahrheit nur in und mit dem innersten Herzen der menschlichen „Existenz", das ist „Existenz", verwirklicht in ihrer reinen Subjektivität, erkannt werden kann. Dies ist nur unter der Bedingung richtig, wenn wir die „subjektive Existenz" im Sinne von Überbewußtsein verstehen, was ein Denker wie Jean-Paul Sartre jedoch niemals akzeptieren würde.

Die *Ḥikmat*-Philosophie stimmt teilweise mit dem modernen Existentialismus überein, insbesondere dort, wo dieser die fundamentale Realität der „Existenz" und das Primat der „Existenz" über die „Essenz" bekräftigt. Gleichzeitig stimmen die Vertreter der *Ḥikmat*-Philosophie natürlich in vielen wichtigen und grundlegenden Punkten mit den Existentialisten nicht überein. Der Hauptunterschied zwischen den beiden geht auf die

oben genannte Tatsache zurück, daß die *Ḥikmat*-Philosophie das Ergebnis einer organischen und harmonischen Vereinigung von Mystik und begrifflichem Denken ist. Aus der besonderen Perspektive der *Ḥikmat*-Denker betrachtet, ist der moderne Existentialismus gekennzeichnet durch offensichtliche Disharmonie und Unausgeglichenheit.

Beispielsweise ist Martin Heideggers Verständnis von der „Existenz", das er in der letzten Phase seiner Laufbahn erreichte, dem orientalischen Verständnis bemerkenswert nah und verwandt. Seine Idee von der „Existenz" als einer Lichtung, in die der Mensch *ex-sistieren*, d. h. sich transzendieren kann und soll, seine Vorstellung von der Wahrheit als „das Unverborgene" im etymologischen Sinne des griechischen Wortes *aletheia*, seine Vorstellung von dem Wissen als „imstande sein, die Wahrheit auszuhalten — wobei Wahrheit hier die Offenbarkeit des Existierenden bedeutet"[23] —, alle diese und andere verwandte Grundideen der Heideggerschen Metaphysik erinnern uns sofort an Suhrawârdîs Vorstellung von der „Realität" und dem „Wissen" als Präsenz *(ḥuḍûr)* und Licht *(nûr)*.

Nun trennen sich die beiden eindeutig voneinander, wenn Heidegger erklärt, daß sich sein Philosophieren über die „Existenz" darauf stützt, daß „das Denken nur dort beginnt, wo wir begriffen haben, daß die jahrhundertelang verherrlichte Vernunft der hartnäckigste Gegner des Denkens ist".[24] Bei solch einem Verständnis des „Denkens" könnte der *Ḥikmat*-Philosoph auf keinen Fall schweigen, denn er ist fest davon überzeugt, daß die Philosophie nicht nur aus einer Reihe von mystisch-poetischen Visionen bestehen soll. Die höchste Realität kann nach Auffassung des *Ḥikmat*-Philosophen — wenn überhaupt — nur erreicht werden durch eine übersinnliche Intuition, bei der das Subjekt und das Objekt der Erkenntnis völlig miteinander vereint und verschmolzen sind. Bekommt er aber die Einsicht in die Realität, so muß er zur Ebene der Vernunft zurückkehren, um auf dieser Ebene unter den Bedingungen der streng definierten Begriffe das zu analysieren, was er gesehen hat, und das Ganze als eine solide strukturierte Weltanschauung rekonstruieren. Für ihn ist genau das der einzige authentische Weg des philosophischen „Denkens". Philosophie in diesem Sinne ist etwas völlig anderes als Dichtung und bloße Mystik.

Neben Heidegger erscheint Jean-Paul Sartre als ein scharfsinniger und gründlicher Dialektiker. Seine Denkweise ist streng logisch und typisch scholastisch. Ihm fehlt jedoch auffallend ein Element, das bei Heidegger im Überfluß und bis zur Übersättigung vorhanden ist, nämlich die spirituelle Erkenntnis der „Lichtung" der „Existenz". Sartre ist, wie bereits

vor ihm Descartes und Kant, der Auffassung, daß die Welt des Seins irreparabel in die Sphäre des menschlichen Bewußtseins *(l'être-pour-soi)* und in die Sphäre der Dinge *(l'être-en-soi)*, d. h. in Subjekt und Objekt, gespalten sei. Die Kluft, die diese fundamentalen Sphären des Seins trennt, kann niemals überbrückt werden. Die objektive Welt der Dinge ist eine in sich geschlossene Welt fester Entitäten, während die subjektive Welt des Bewußtseins eine Welt der ständigen Bewegung ist, die stets unruhig und äußerst unsicher schwankt, dazu verurteilt, immer über sich hinauszugehen, und doch niemals imstande, tatsächlich aus ihrer eigenen subjektiven Einzäunung hinauszugelangen. Wir wissen bereits, welche Lösung der *Ḥikmat*-Philosoph für diese Schwierigkeit des Cartesianischen Dualismus anbieten würde.

Nun können wir zu einigen vorläufigen Schlußfolgerungen gelangen: Es wurde klar, daß *erstens* es die östliche Scholastik, wie sie durch die *Ḥikmat*-Philosophie vertreten wird, völlig verdient, um ihrer selbst willen studiert zu werden, und daß sie *zweitens* eine sehr interessante Vergleichsmöglichkeit mit der westlichen Scholastik bietet. Ein ganz neuer Bereich der vergleichenden Studien ist offen, um auf dem Gebiete der Ost-West-Philosophie erforscht zu werden. Zu diesem Zweck sollten wir uns jedoch nicht mehr nur mit den Studien über Avicenna und Averroës in ihrem Verhältnis zu Thomas von Aquin zufriedengeben.

In einer weiten Perspektive, wie wir sie uns nun vorstellen, vertritt sogar Avicenna nur eine vorbereitende Stufe, denn genauso, wie im Westen Thomas, und diejenigen, die nach ihm kamen, von Avicenna beeinflußt wurden, auf seine Ideen positiv oder negativ reagierten und diese in besonderer Weise weiterentwickelten, so wurden auch im Osten die Grundthesen Avicennas kritisch akzeptiert und in recht origineller Weise in der Tradition der *Ḥikmat*-Philosophie weiterentwickelt. Eine vergleichende Studie dieser beiden unterschiedlichen Formen der Scholastik, der östlichen und der westlichen, würde sicherlich zu einer Anzahl von wichtigen Ergebnissen führen, die sogar über den Rahmen der vergleichenden Philosophie hinausgingen, um die eigentliche Problematik der Bedeutung des philosophischen Denkens im allgemeinen zu beeinflussen.

Anmerkungen:

* Entnommen der Einführung zu *„The Fundamental Structure of Sabzawârî's Metaphysics"*, von Toshihiko Izutsu, Teheran 1990.

1. Siehe z. B. den Aufsatz „The School of Ispahan" von Prof. Seyyed Hossein Nasr, in: *A History of Muslim Philosophy*, hrsg. von M. M. Sharif, Bd. 2 (Wiesbaden, O. Harrassowitz 1966), S. 904—932; *Histoire de la philosophie islamique*, Bd. 1, von Henry Corbin (Paris, Gallimard 1964).
2. Sie erstreckte sich über zwei Jahrhunderte, vom Anfang des 16. Jh. bis 1737.
3. Über die zusammengesetzte Natur der *Ḥikmat*-Konzeption siehe den o. g. Aufsatz von Prof. Hossein Nasr, *op. cit.*, S. 907.
4. Siehe sein *Le livre des pénétrations métaphysiques* (Paris — Teheran, Adrien-Maisonneuve 1965), S. 82—93.
5. Dieser Aufsatz beabsichtigt hauptsächlich den universalen Wert dieser Art von Philosophie auf dem Gebiete der Metaphysik ans Licht zu bringen. Er will sie nicht sozusagen als charakteristisch-schiitisches Phänomen lokalisieren. (Die schiitische Natur der *Ḥikmat*-Philosophie wurde von Prof. Henry Corbin völlig geklärt.) Dies soll allerdings nicht heißen, daß wir die Bedeutung des schiitischen Aspektes der Sache unterschätzen. Wir sind uns, ganz im Gegenteil, völlig der Tatsache bewußt, daß die esoterischen Lehren der Imame eine große Rolle in der historischen Entstehung der *Ḥikmat*-Philosophie gespielt haben. Dieser Aspekt ist jedoch für unseren unmittelbaren Zweck irrelevant.
6. Oder Abû l-Ḥasan al-Bahmaniyâr. Ursprünglich ein Zoroastrier, der später zum Islam übertrat, war er einer der bedeutendsten unmittelbaren Studenten Avicennas. Er hinterließ ein wichtiges Werk über die Philosophie mit dem Titel *Kitâb at-Taḥṣîl*.
7. Abû l-ᶜAbbâs al-Lawkarî war ein Schüler von Bahmaniyâr und der Verfasser des Buches *Bayân al-ḥaqq bi-ḍamân aṣ-ṣidq*, eine systematische Darstellung der peripatetischen Philosophie nach Avicenna und al-Fârâbî, bestehend aus Logica, Physica und Metaphysica. Abgesehen von der Tatsache, daß dies eine der frühesten Systematisierungen der islamischen Scholastik ist, kommt dem Buch eine besondere historische Bedeutung zu, weil Lawkârîs geistige Aktivität, wie behauptet, die unmittelbare Ursache für die weite Verbreitung der philosophischen Disziplinen in Khorâsân gewesen ist. (Vgl. ᶜAlî b. Zayd al-Bayhaqî: *Tatimmat Ṣiwân al-ḥikma*, hrsg. von Shafî', Lahore 1935, S. 120.).
8. Ein Zeitgenosse und Freund des Naṣîr ad-Dîn aṭ-Ṭûsî. Er ist bekannt als Verfasser von zwei äußerst wichtigen Werken: (1) *Šamsîya* (genauer: *Kitâb aš-Šamsîya fî-l-qawâ'id al-manṭiqîya*), ein vollständiges System der Aristotelischen Logik; und (2) *Kitâb Ḥikmat al-ᶜain*, eine systematische Darlegung der peripatetischen Philosophie.
9. Ein Schüler von Naṣîr ad-Dîn aṭ-Ṭûsî. Er war ein berühmter Astronom und Philosoph. Auf dem Gebiete der peripatetischen Philosophie hinterließ er ein bemerkenswertes, persisch geschriebenes Werk mit dem Titel *Durrat at-tâǧ (li-ġurrat ad-dîbâǧ fî l-ḥikma)*. Seine besondere Bedeutung geht auf die Tat-

sache zurück, daß er ein Schüler von Ṣadr ad-Dîn al-Qunyawî oder al-Qûnawî (gest. 1273) war, der selbst der angesehenste Schüler von Ibn ᶜArabî gewesen war und zur scholastischen Systematisierung der mystischen Lehren seines Meisters sehr viel beigetragen hat. Er war gleichzeitig einer der beliebtesten Kommentatoren von Suhrawardîs illuminationistischer *(išrâqî)* Philosophie und diente nach den Worten von Prof. Nasr als „Hauptverbindung zwischen diesen beiden großen Meistern der Gnosis", Ibn ᶜArabî und Suhrawardî.

10. Wir können darüber hinaus noch Faḫr ad-Dîn ar-Râzî (gest. 1209) als einen anderen kompromißlosen Kritiker des Avicennismus erwähnen. Seine Argumente gegen Avicenna sind jedoch von unserem Standpunkt aus nicht so bedeutend, weil die meisten von ihnen auf Mißverständnisse und übereilte Urteile auf Râzîs Seite zurückgehen.
11. Dieses kleine Buch wurde später einer der am häufigsten studierten Grundtexte der Philosophie und der philosophischen Theologie. Verschiedene Gelehrten haben Kommentare dazu verfaßt. Einer von ihnen wurde von ᶜAbd ar-Razzâq al-Lâhîǧî (gest. 1662), dem Schüler und Schwiegersohn von Mullâ Ṣadrâ verfaßt mit dem Titel *Šawâriq al-ilhâm*. Dieses Werk ist ein großangelegter Kommentar zum metaphysischen Teil des *Taǧrîd*. Es ist ein Meisterwerk auf dem Gebiete der *Ḥikmat*-Philosophie.
12. Muṭâraḥât, § 111, *Opera Metaphysica et Mystica*, hrsg. von Henry Corbin, Bd. 1 (Istanbul — Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft 1945), S. 361.
13. Ebd.

..... ظناً منهم أن الانسان يصير من أهل الحكمة بمجرّد قراءة كتاب دون أن يسلك سبيل القدس و يشاهد الأنوار الروحانية.

كما أن السالك، اذا لم يكن له قوة بحثيّة، هو ناقص، فكذا الباحث، اذا لَم يكن معه مشاهدة آيات من الملكوت، يكون ناقصاً غير معتبر ولامستنطق من القدس.

14. Für eine hervorragende einführende Übersicht über die Suhrawardîsche Position siehe den Aufsatz von Prof. Hossein Nasr: *Three Muslim Sages* (Cambridge, Mass., Harvard Univ. Press 1964), S. 52—82; und „Shihâb al-Dîn Suhrawardî Maqtûl" in: *A History of Muslim Philosophy*, hrsg. von M. M. Sharif, Bd. 1 (Wiesbaden, O. Harrassowitz 1963), S. 372—398.
15. Vgl. *Ḥikmat al-išrâq*, hrsg. von Henry Corbin, *Opera Metaphysica et Mystica*, Bd. 2. Paris — Teheran, Adrien-Maisonneuve 1952, S. 10 f.
16. Für eine Analyse der metaphysischen Weltanschauung von Ibn ᶜArabî siehe meine Arbeit: *A Comparative Study of The Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism*, 2 Bde. (Tokio, Keio Univ. 1966-67), deren erster Band sich gänzlich mit Ibn ᶜArabî befaßt.
17. Über diesen Aspekt von Ibn ᶜArabî ist die beste Darlegung in Prof. Hossein Nasrs Werk *Three Muslim Sages* (siehe Anm. 14), S. 83—121 zu finden.
18. In seinem berühmten Kommentar zu Ibn ᶜArabîs *Fuṣûṣ al-ḥikam* (Kairo 1321), S. 3:

حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود، لا بشرط اللاتعيّن ولا بشرط التعيّن. فهو من حيث هو مقدّس عن النعوت و الأسماء، لا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه.

ᶜAbd-ar-Razzâq al-Qâšânî oder Kâšânî (gest. 1335) ist eine der hervorragenden Persönlichkeiten der Schule Ibn ᶜArabîs.

19. Siehe oben, Anm. 9.
20. Siehe Henry Corbin, die Einführung zu seiner Ausgabe von Mullâ Ṣadrâs *Kitâb al-Mašâᶜir, Le livre des pénétrations métaphysicques, op. cit.*, S. 4 f, 7.
21. William Barrett: *Irrational Man, A Study in Existential Philosophy* (New York, Anchor Books 1962), S. 106.
22. Jacques Maritain, *Existence and the Existent* (New York, Vintage Books 1966), S. 25.
23. Diese Ideen wurden aus folgenden Heidegger-Werken übernommen: *Platons Lehre von der Wahrheit* (1947), *Über den „Humanismus"* (1949), *Vom Wesen der Wahrheit* (1943) und *Einführung in die Metaphysik* (1953).
24. W. Barrett, *op. cit.* (Anm. 21), S. 206.