

Ahmad Ali Heydari

Rezeption der westlichen Philosophie durch iranische Denker in der Kadscharenzeit¹ (Teil II)

Die Folgen und Wirkungen der zweckorientierten Philosophie in der Kadscharenzeit / Die iranische Gesellschaft im Konflikt zwischen Tradition und westlicher Modernität

Die Niederlage Irans im russisch-iranischen Krieg (1828) führte in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts dazu, dass die Iraner auf die westliche Zivilisation und deren wirtschaftliche wie militärische Macht aufmerksam wurden. Sie sahen die Ursache für diesen Sieg in der militärischen Überlegenheit der Russen, während der Mangel an moderner Rüstung sowie fehlende neuere Strategien bei der Führung solcher Kriege als Hauptgrund für die Niederlage der eigenen Streitmacht angesehen wurde. Wollten sie aber ihre Souveränität gegen fremde Eindringlinge bewahren, blieb ihnen nichts anderes übrig, als mit dem modernen Westen Kontakt aufzunehmen und einen intensiveren kulturellen Austausch als bisher zu pflegen.

Bei den ersten Begegnungen waren iranische, der Tradition verhaftete Denker und Religionsgelehrte der Überzeugung, dass sie gut auf die Erkenntnisse der westlichen Forschung und deren Werte verzichten könnten, wie z. B. Mullā ‘Alī Zunnūzī. Im Gegensatz zu ihnen versuch-

ten jedoch iranische, westlich orientierte Intellektuelle immer wieder, sich die materiellen und militärischen Errungenschaften des Westens anzueignen, wie z. B. Mīrzā Malkūm Ḥān.

Es gibt Gründe zur Annahme, dass beide Seiten einen falschen Weg einschlugen. Ihre Unkenntnis der Grundlagen des aus dem Westen kommenden neuen Denkens gegenüber hinderte sie daran, die Moderne in ihrer Komplexität zu erfassen. Dies führte dazu, dass die den neuen Ideen aufgeschlossenen iranischen Denker sich nur auf die Auswirkungen dieses Denkens konzentrierten, statt sich auch mit dessen historischem Hintergrund zu befassen. So gerieten die historische Entwicklung sowie die Wertvorstellungen des neuen westlichen Denkens bei diesen iranischen Denkern immer mehr in Vergessenheit, was mit der Zeit zu Missverständnissen führen musste. Während viele iranische, der Tradition verhaftete Denker und Religionsgelehrten solcherlei westliche Wertvorstellungen verteufelten und verdammten, wurden dieselben durch die westlich orientierten iranischen Intellektuellen bewundert und kritiklos übernommen.

Hier sollen noch einmal die wichtigsten Ursachen ihrer Unkenntnis der Komplexität des westlichen Denkens, wie es sich letztendlich doch als solches herausstellte, aufgeführt und das dadurch erfolgte Scheitern des westlichen Einflusses in Iran dargestellt werden.

Verwechslung von Ursache und Wirkung

Zwei wichtige Bereiche fallen hier besonders ins Auge:

- Die Regelung der Gesellschaft durch Gesetze,
- Neue Entdeckungen und Erfindungen in der Wissenschaft.

In beiden Fällen haben die iranischen Intellektuellen Ursache und Wirkung verwechselt.

Die gesellschaftlichen Gesetze

Die westlich orientierten Intellektuellen im kadscharischen Iran waren fast alle auf der Suche nach gesetzlichen Maßgaben, mit deren Hilfe

sich eine Gesellschaft regieren ließe. Dabei vergaßen sie jedoch, dass sie sich auch mit den philosophischen Grundlagen auseinander setzen mussten, auf die sich diese Gesetze stützen und aus deren Geist sie hervorgegangen sind. Denn es waren diese philosophischen Ideen, die eine Änderung gesellschaftlicher Wertvorstellungen und gesellschaftlichen Verhaltens veranlassten, so dass die Menschen eine nun neuartige Grundhaltung und damit verbundene neue Wertvorstellungen in ihrer Gesetzgebung berücksichtigt sehen wollten. Anders als es die iranischen Intellektuellen in ihren Werken versucht haben, lässt sich ein Regierungssystem weder durch Empfehlungen an die Mitglieder der Gesellschaft oder an die herrschenden Klassen noch durch die bloße Erwähnung der Vorteile einer wissenschaftlich begründeten Gesetzgebung verwirklichen. Schließlich wurden die Gesetze, die sich ein Volk für seine Regierungsform gibt, im Westen nicht willkürlich erfunden, sondern sie sind das Ergebnis der Auseinandersetzung mit philosophischen Vorstellungen und Ideen!

So waren die iranischen Intellektuellen der Kadscharenzeit der Auffassung, dass die fehlende staatliche Gesetzgebung die Ursache für despotische Regierungsformen im Orient sei. Dabei vergaßen sie jedoch, dass sich diese Regierungsformen aus den Verhaltensweisen der orientalischen Gesellschaften, die von anderen Ideen und Wertvorstellungen gespeist waren, entwickelt hatten. Auf Grund dieses Irrtums stellten sie der iranischen Gesellschaft ein auf Gewaltenteilung basierendes Staatssystem in Aussicht, ohne dessen historische Hintergründe zu erläutern, da sie diese schlichtweg nicht kannten. Damit ihre Ideen auch von der iranischen Gesellschaft akzeptiert werden konnten, versuchten sie, die Beschreibung der neuen gesellschaftlichen Ordnung mit Hilfe traditioneller islamischer Begriffe und Wendungen wiederzugeben, wie es z. B. bei Ṭālibuṭ Tabrīzī oder Malkum Ḥān der Fall war. Es gelang ihnen jedoch nicht, die Probleme zu lösen, die sich aus dem Widerspruch zwischen neuen, aus dem Westen kommenden Ideen mit traditionellen iranisch-orientalischen Wertebegriffen ergaben, oder eine fruchtbare Diskussion darüber anzuregen.

Die modernen Wissenschaften

Die meisten westlich orientierten Intellektuellen im Iran der Kadscharenzeit waren der Meinung, dass die Verbreitung moderner wissenschaftlicher Ideen und Vorstellungen unter der Bevölkerung auch ein Verständnis für die Moderne und eine dem entsprechende Umwandlung der Gesellschaft mit sich bringen würde. Auch waren sie der Auffassung, dass Despotismus und Unwissenheit des Volkes in Zusammenhang stehe. Wenn diese Unwissenheit und der damit eng verbundene Analphabetismus beseitigt würden, kämen Freiheit, moderne Gesetzgebung und Fortschritt von selbst. Was sie nicht wissen konnten oder in ihrem Eifer übersahen, ist die Tatsache, dass die „Modernität“ eine Folgeerscheinung philosophischer Ideen und deren Widerspiegelung in gesellschaftlichen Werten und Überzeugungen ist. Somit ist die Verbreitung der Wissenschaften eine Folge der Modernität, die einer philosophischen Idee gleicht, und nicht deren Ursache.

Solange sich die theoretischen Grundlagen, Überzeugungen und gesellschaftlichen Werte nicht verändern, führt in einer nichtwestlichen Gesellschaft die Verbreitung der (westlich ausgerichteten) Wissenschaften nicht automatisch zum modernen Denken und damit zur Modernität. Dieses Missverständnis unter den Intellektuellen der Kadscharenzeit fällt nicht nur bei Denkern wie Āḥūndzāda ins Auge, sondern hatte auch fatale Folgen für die iranische Gesellschaft selbst.

Begriffe wie Freiheit, Gleichheit, Naturrecht und andere Termini der Moderne entstanden nicht durch die Wissenschaften selbst, so dass eine Verbreitung der Wissenschaften unter der Bevölkerung auch die automatische Akzeptanz dieser Werte zur Folge gehabt hätte. Die wahre Bedeutung dieser Begriffe und Wertvorstellungen gründen im westlichen Gedankensystem und in ihren philosophischen, historischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzungen. Wer solche Werte und deren Begriffe unbesonnen auf die Denkstrukturen anderer Kulturtraditionen überträgt, läuft Gefahr, den Boden für Missverständnisse zu legen und widersprüchliche, ja falsche Interpretationen herbeizuführen.

Die neuen Wissenschaften und die technische Zivilisation sind das Produkt eines neuen Denkens, aus dem auch die Geisteswissenschaften in ihrer heutigen Form entsprungen sind. Im Grunde genommen sind sie

eine Dimension dieses Denkens wie das naturwissenschaftliche Denken auch (siehe hierzu die Ausführungen von Dilthey oder Heidegger, um nur zwei wichtige Vertreter zu nennen). Das überlieferte iranische Denken kennt jedoch so etwas wie die Geisteswissenschaften als eigene Kategorie nicht, was in dieser Form seinen Platz nur in einem neuen Denksystem beanspruchen kann.

Die Technologie als Umsetzung naturwissenschaftlichen Denkens und die Geisteswissenschaften sind wie siamesische Zwillinge, von denen sich der eine nicht vom anderen trennen lässt, ohne dass einer von beiden zu Schaden kommt. Demgemäß müssten die iranischen Intellektuellen wissen, dass die moderne westliche Zivilisation und deren Technologie Frucht eines neuen Denksystems sind, das wiederum selbst in Auseinandersetzung mit aus der Antike stammenden Vorstellungen hervorgegangen ist. Sie müssten wissen, dass das moderne Welt- und Menschenbild auf philosophischen Prämissen basiert, ohne deren Kenntnis die Situation des heutigen Menschen im Westen nicht zu verstehen ist.

Während sich die iranischen Intellektuellen am Westen orientierten, dessen historische Zusammenhänge jedoch nur oberflächlich kannten, distanzierten sich Religionsgelehrte, wie Mullā ‘Alī Zunnūzī oder Mīrzā ‘Alī Akbar Yazdī, bewusst von den westlichen philosophischen Konzepten, so wie sie von jenen Intellektuellen interpretiert worden waren. Und so wurde das Bild, das sich die iranischen Rezipienten vom Westen machten, von der gleichen irreführenden Oberflächlichkeit geprägt. Dies führte dazu, dass in Iran die prowestliche Strömung, die sich in der Bewunderung westlicher Errungenschaften genügte, wie auch die antiwestliche Strömung, der es an modernen wissenschaftlichen Kriterien mangelte, der Entwicklung eines zeitgemäßen modernen Denkens im Wege standen.

Nationalismus

Die Geschichte des nationalen Gedankens in Iran bestätigt, wie oberflächlich die iranischen Intellektuellen der Kadscharenzeit den Westen und seine geistigen Errungenschaften wahrnahmen.

Der Nationalismus kam in Iran in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf. Die ersten iranischen Intellektuellen, die Europa und dessen moderne Entwicklung kennen lernten, sahen im traditionellen islamischen Gedankengut und in den herrschenden Bräuchen Hindernisse auf dem Weg zum Fortschritt und zur Europäisierung Irans. Sie, darunter Āḥundzāda und Mīrzā Āqā Ḥān Kirmānī, sahen in der Überwindung der bestehenden Verhältnisse und in der Rückkehr zur vorislamischen Kultur Altpersiens ein Heilmittel.

Demgegenüber war die Idee des Nationalismus in Europa ein Mittel, um die Menschen aus der Herrschaft des mittelalterlichen Denkens zu befreien und ihre Selbstständigkeit von den Kirchenführern zu erlangen. Aus diesem Grund musste der moderne Mensch in anderen Begriffen denken und eine andere Sprache benutzen. Dies hatte zur Folge, dass die gemeinsame Sprache mit der Religion ein Ende fand und unterschiedliche Sprachweisen und Kulturen entstanden.

Die Entwicklung, die sich im Denken und in der Einstellung der Menschen niederschlug, fand ihren Ausdruck im Nationalstaatsgedanken. Und so bildete der Nationalismus den passenden ideologischen Rahmen für diese Entwicklung, so wie sie sich im Entstehen von Nationalstaaten wie Deutschland, Frankreich oder Italien manifestierte. Während die römisch-katholische Kirche bisher für diese Völker ein einigendes ideelles Band darstellte, galten von nun an die Parolen der Französischen Revolution, deren Grundsätze in ganz Europa allmählich Verbreitung und Widerhall fanden. Innerhalb dieser neuen Ideen wurde der Wissenschaft eine maßgebliche Rolle zugewiesen. Und so sollte die christliche, kirchlich organisierte Religion durch die weiterentwickelte Form des Humanismus, des Rationalismus und nicht zuletzt durch den Nationalismus ersetzt werden.

Während die iranischen Intellektuellen an dem neuen westlichen Wissenschaftsbegriff Interesse zeigten, griffen sie auch den Nationalismusgedanken für Iran auf. Da ihrer Meinung nach der Islam wissenschaftsfeindlich, rückständig und außerdem „arabisch“ war, sahen sie sich gezwungen, das religiöse Element „Islam“ durch das nationalistische Element „Iran“ zu ersetzen, um dadurch den neuen Wissenschaften mit der neuen Philosophie Eingang verschaffen zu können und damit bei

den Iranern die alten, gesellschaftlich verbindlichen Werte durch neue zu ersetzen. Einer dieser gesellschaftlich verbindlichen Werte hätte das wissenschaftliche Denken sein können; aber ein solches wissenschaftliches Denken wurzelt in der Philosophie, wie es unter anderem Martin Heidegger (1889-1976), Nikolai Hartmann (1882-1950) oder gar Karl Jaspers (1883-1969) aufzeigten. So konnte ein Philosoph wie Baruch de Spinoza (1632-1677) auf der Grundlage neuer Erkenntnisse die Bibel neu kommentieren. Dies verdeutlicht, wie die Philosophie den Boden für neue, auch wissenschaftliche Erkenntnisse bildet. Dieser Boden war jedoch in Iran nicht bereitet, und somit konnte das wissenschaftliche Denken als verbindendes Glied zwischen dem neuen Denken und den tradierten Wertvorstellungen der Menschen in Iran nicht Fuß fassen. Die Tradition und die religiösen Werte wurden durch westlich orientierte Intellektuelle wie Āḥūndzādah und Malkum Ḥān verneint oder vernachlässigt, ohne das wissenschaftliche Denken – gestützt auf die moderne Philosophie – an deren Stelle setzen zu können. Und so verloren die Menschen sprichwörtlich den Boden unter ihren Füßen.

Es gab in dieser Zeit auch Personen, die sich nicht für eine Ablehnung der Tradition und der religiösen Vergangenheit aussprachen. Sie waren zwar der Meinung, dass im Westen gute und positive Werte existierten, und diese sollten erhalten und der iranischen Bevölkerung näher gebracht werden; doch ließen sie dabei außer Acht, dass die europäischen Früchte nicht auf dem Baum der iranisch-islamischen Tradition gewachsen waren. Es fehlte also die gemeinsame Wurzel. Die Wissenschaften wie auch die Staatsform der politischen Gewaltenteilung liegen in der modernen, dem Humanismus verpflichteten Philosophie begründet. Diese Grundlage war in dieser Art und Weise in Iran nicht gegeben. Deshalb blieben Bemühungen selbst von Intellektuellen wie al-Afgānī oder Nāʾīnī, die den Islam in ihre Überlegungen einbezogen, in dieser Richtung ohne sichtbaren Erfolg.

Ganz anders verlief hingegen die Entwicklung in Japan. Dort wurde der Gedanke des Nationalismus konsequent weiterverfolgt. Die Folge war eine zunehmende Distanz zwischen der gesellschaftlichen Entwicklung Japans und seiner kulturellen Vergangenheit.² Falls der westliche Fortschritt in Iran Fuß gefasst hätte, hätte er, ähnlich wie in Japan, eine Dis-

tanz zur eigenen kulturellen Vergangenheit schaffen und eine Verbindung zu den europäischen Grundlagen der neuen Wissenschaften wie auch des Nationalgedankens herstellen müssen. Manche Intellektuelle aus der Kadscharenzeit hatten den Wunsch, traditionelle Vorstellungen und Gewohnheiten zu überwinden, aber sie fanden keine Möglichkeit, die Grundlagen der westlichen Philosophie zu studieren. Andere wiederum sahen zwar das Problem, waren jedoch nicht in der Lage, ihre eigene Tradition in Frage zu stellen. Sie bewegten sich ständig zwischen beiden Polen hin und her.

Als sich die Verfassungsbewegung in Iran verankerte, befand sich die Zentralregierung in einem Zustand der Schwäche. Die ständigen Verschwörungen gegen die Verfassungsbewegung, der Streit zwischen den Revolutionären untereinander sowie der Streit zwischen den Gouverneuren der verschiedenen iranischen Provinzen und den Stammesfürsten, aber auch die Teilung Irans in eine russische und britische Einflusszone führten zu einer Bedrohung der Souveränität des Landes. Und so war es folgerichtig, dass sich in einer solchen Situation die Gedanken der Intellektuellen mit dem Nationalismus beschäftigten.

So übersetzten sie den Begriff „Nation“ mit *millat*³ und vermischten auf diese Art und Weise die neue Bedeutung mit dem traditionellen Begriff des alten religiösen Zugehörigkeitsprinzips im Islam. Dies hatte unerwartete und fatale Folgen.

Während der europäische Nationalismus den Rückgriff auf die geschichtliche und kulturelle Vergangenheit als ein Mittel sah, die Entwicklung der neuen politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Macht vorzubereiten, waren die iranischen Nationalisten so sehr mit der Rekonstruktion der eigenen Vergangenheit beschäftigt, dass der Blick auf die Moderne vernachlässigt wurde. Dieser Nationalismus ebnete schließlich den Weg für die Despotie des Rīzā Ḥān.⁴

Für die Intellektuellen der Kadscharenzeit war Politik ein allumfassendes Gebiet. Sie glaubten, wenn sich die Macht vom Herrscher auf eine konstitutionelle Regierung oder ein Parlament übertrage, würden alle Probleme im Lande gelöst. Darum politisierten sie das Denken. Auf diese Weise ignorierten sie die wahre Bedeutung des Denkens im Allgemeinen und des politischen Denkens im Besonderen. Es besteht kein

Zweifel daran, dass Politiker für das Lenken gesellschaftlicher Interessen von Bedeutung sind, doch müssen sie Unterstützung erhalten. Ihre Vorstellungen und Entwürfe müssen auf einer ideellen Basis stehen, die der eigenen Kultur entspringt. Falls diese politischen Vorstellungen nur das Interesse einer besonderen Schicht widerspiegeln, kann sich die Politik nicht entwickeln oder vervollkommen. Ja, sie kann nicht einmal das Interesse dieser besonderen Schicht in Schutz nehmen.

Im 17., 18. und 19. Jahrhundert nahmen sich die Philosophen im Westen der theoretischen Politik an. Philosophen wie Auguste Comte, John Stuart Mill oder Herbert Spencer äußerten sich entsprechend ihrer Philosophie zur Politik. Politische Prinzipien müssen sich jedoch auf eine Philosophie oder eine andere Quelle als die Politik stützen, um Bestand zu haben. Anders ausgedrückt, müssen Politiker entweder selbst Philosophen sein oder sich einem philosophischen Denken verpflichtet fühlen.

Als die altgriechische Philosophie Eingang in die Welt des Islams fand, öffnete sich für islamische Philosophen auch das Tor zur Politik. Fast alle islamischen Philosophen bis einschließlich Avicenna behandelten in ihren Werken politische Themen. Ihre politischen Diskurse lehnten sich eng an ihr philosophisches System an. Es waren Philosophen wie al-Fārābī im philosophischen Diskurs, Muskūya-i Rāzī (etwa 932-1030) mit seiner ethischen und historischen Thematik sowie Avicenna mit seinem Gedankensystem von Logik und Philosophie, die in Iran die Einheit zwischen Vernunft und Überlieferung herbeiführten. Später spielte dann auch Ḥāḡa Naṣīr ad-Dīn aṭ-Ṭūsī in der Wiederherstellung dieser Einheit eine große Rolle. Mit dem Aufkommen der Mongolenherrschaft spaltete sich diese Einheit, und danach gelang es niemandem mehr, diese Einheit wiederherzustellen. In einer solchen Lage verlor die Philosophie ihre Rolle als Einheitsstifterin. An ihre Stelle trat eine neue Verbindung zwischen *ṣarīʿa* (religiöses Gesetz) und *taṣawwuf* (Sufismus). Ein wichtiges Element in diesem neuen Zusammenschluss war die feindliche Einstellung der Philosophie gegenüber. Diese Verbindung verknüpfte sich dann mit dem Gedanken der Erbmonarchie und etablierte sich im politischen Denken iranischer Intellektueller. Die Safawidendynastie ersetzte die sunnitische *ṣarīʿa* durch die schiitische.

Der politische Gedanke dieser Verbindung, eine Synthese von Elementen des Sufismus, der *šarī'a* und der Politik, litt darunter jedoch nicht. Dieses Konzept herrschte bis zur Einführung der konstitutionellen Regierung in den Köpfen der Iraner.⁵

Das Fehlen theoretischer und philosophischer Grundlagen führte dazu, dass nach dem Sieg der Verfassungsbewegung ein heftiger Streit unter ihren Anhängern ausbrach. Die Begriffe und Parolen der Verfassungsanhänger waren gegen die Prinzipien der Religion gerichtet. Deshalb distanzierten sich die Religionsgelehrten von dieser Bewegung. Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabā'ī, einer der Religionsgelehrten, der in dieser Bewegung mitwirkte, beschrieb die Situation treffend mit folgendem Spruch: Wir wollten Essig, aber es wurde Wein daraus (*sirka andaḥtīm šarāb šud*).⁶

Ein Teufelskreis

Manche Denker der Kadscharenzeit versuchten, mit Hilfe des Islams, der den Glauben der Iraner prägt, die Annäherung an die westlichen Wissenschaften und der Technik zu rechtfertigen. Zu diesen zählen Ṭālibuf und Kirmānī.

So setzten sie koranische Elemente wie Gerechtigkeit (*al-idāla*), Förderung von Wissen (*talab al-ilm*) und Freiwilligkeit in der Wahl der Religion (*lā ikrāha fi'd-dīn*)⁷ für ihre Zwecke ein. In ihren Kommentaren wiesen sie darauf hin, wie islamisch solche Werte seien. Sie ließen dabei außer Acht, dass die „neuen“ Begriffe, mit denen sie ihre Überzeugungen und die Innovationen der westlichen Kultur bezeichneten, nur homonyme Begriffe waren, deren semantische Verschiebung jedoch mehr Verwirrung stiftete als Klärung. Ihr Versuch, sich dem Westen anzunähern, glich dem Versuch weiterer Religionsgelehrter wie al-Afḡānī (1837-1897), Ḥāḡḡ Sayyid Hādī Naḡmābādī (1834-1902) oder Sayyid Muḥammad Ṭabāṭabā'ī (1871-1920), die islamische Überzeugungen gegen den Kolonialismus anführten. Dennoch mussten auch sie schließlich zugeben, dass sich der Westen in den Wissenschaften und der Gesetzgebung durchgesetzt hatte.

Die Auseinandersetzung mit dem Westen und der westlichen Philosophie zu Gunsten der islamischen Religion und ihrer Geschichte begann schon mit al-Ġazzālī (etwa 1058-1111). Sein Widerstand gegen die mit islamischen Elementen gemischte Philosophie griechischer Herkunft entsprang dem Bewusstsein und seiner Hinwendung zur islamischen Religion. Vor der Abfassung seiner Abhandlung *Tahāfutu'l-falāsifa* (Widersprüche der Philosophen) hatte al-Ġazzālī das Werk *Maqāṣidu'l-falāsifa* (Zielsetzungen der Philosophen) geschrieben und darin die Prinzipien der islamischen Philosophie erläutert. Die Bedeutung des Denkens al-Ġazzālīs lag darin, dass er die Grundlage griechischer Philosophie in Frage stellte. Diese hatte sich im Laufe dreier Jahrhunderte im Islam weiterentwickelt und war von islamischen Philosophen anerkannt. Der Disput al-Ġazzālīs richtete sich gegen einen „hellenisierten“ Islam und wirkte sich zu Gunsten der islamischen Glaubenslehre aus. Er versuchte, den Gegensatz zwischen Vernunft und Überlieferung zu beseitigen. Seit al-Ġazzālī wird die philosophische Vernunft als Anleitung eingesetzt, neue Erkenntnisse bei der Ermittlung islamischer Überlieferung zu gewinnen. Was sich von nun an als *Philosophie* oder *ḥikma* in der islamischen Welt entwickelte, gehört in die Kategorie der theoretischen Mystik (*al-ʿirfān an-naẓarī*) oder Theologie (*al-ḥikmatu'l-ilāhiyya*). Bei beiden nahm die analytische wie deduktive Vernunft eine untergeordnete Rolle ein.

Die Begegnung der westlich orientierten Intellektuellen der Kadscharenzeit mit Westeuropa geschah nicht auf der philosophischen Ebene. Hatte sich al-Ġazzālī noch mit den Prinzipien der griechischen Philosophie auseinander gesetzt, so wurde in der Kadscharenzeit kein Versuch unternommen, die in Westeuropa neu entstandene Philosophie von Grund auf zu verstehen oder sie gar kritisch zu betrachten. Das Wesen des Abendlandes blieb im Dunkeln. Die abendländische Gesellschaft wurde insgesamt als eine Gesellschaft betrachtet, die die Religion und ihre Werte verketzerte⁸. Somit stellte sich der Westen den iranischen, der Tradition verhafteten Denkern und Religionsgelehrten gegenüber nicht überzeugend dar. Andererseits besaßen sie nur einige wenige nicht authentische Informationen über ihn, und außerdem war der Kontakt zum Westen erzwungen, da er gegen ihren Willen über sie hereingebrochen war.

Andererseits war das Interesse an manchen Errungenschaften der westlichen Zivilisation, wie Industrie, Militär oder deren Einbindung in ein Rechtsprinzip, eher zufälliger Natur und diente eigenen Interessen. Dies galt vor allem auch für die Reform des Militärwesens unter Nāṣir ad-Dīn Šāh. Und so wurde die Verwurzelung jener Errungenschaften in der Philosophie der Moderne auch nicht ernsthaft wahrgenommen oder gar untersucht.

Die möglicherweise vorhandene, aber nicht weit genug reichende Neugierde wie auch der vordergründige Eifer, die die prinzipiell der Tradition verhafteten iranischen Denker bei ihrer Beschäftigung mit dem westlichen Gedankengut an den Tag legten, endeten in einem Teufelskreis. Was sie anstrebten, nämlich eine vom Volk ausgehende Gesetzgebung, die parlamentarische Regierungsform oder auch industrielle Erzeugnisse, konnte durchaus theologisch begründet werden, wobei bestimmte schiitische Interpretationen dem weiterhin entgegenstanden.

Demgegenüber ließen die westlich orientierten Intellektuellen nicht nur der Kadscharenzeit völlig außer Acht, dass die Überwindung einer oberflächlichen und rein politischen Begegnung mit dem Westen erst jenseits ideologischer Dispute möglich ist. Es bedarf einer eindringlichen Auseinandersetzung mit der philosophischen Grundlage der westlichen Kultur und Zivilisation sowie einer kritischen Hinterfragung des Modernitätsgedankens, der iranischen Verhältnissen angepasst ist, damit diese Begegnung die iranische Kultur bereichert.

„Unsere Zeit ist die Zeit der Herrschaft der westlichen Kultur und Zivilisation, deren Kenntnis notwendig geworden ist. Nur diejenigen Erkenntnisse zeigen eine Wirkung, die die Erscheinungen und das Oberflächliche an der westlichen Zivilisation und Kultur überwinden, um deren theoretische Grundlagen und Werte zu erreichen.“⁹

¹ Titel der Dissertation, Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 2003.

² Um Artikel 5 der Reformen der Meiji-Periode unter Kaiser Mutsuhito (1868-1912) zu verwirklichen („Man muss die Wissenschaften überall in der Welt suchen“), ließen die zuständigen Verantwortlichen zahlreiche Werke der westlichen Philosophie in Japan einführen. Unter den westlichen Philosophen, deren Bücher ins Japanische übersetzt wurden, sind vor allem John Stuart Mill (1806-1873), Auguste Comte (1798-1857), Machiavelli (1449-1527), Tocqueville (1805-1859) und

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) zu nennen. Die Abhandlung „Du contrat social ou principes du droit politique“ (Der gesellschaftliche Vertrag oder Die Grundregeln des allgemeinen Staatsrechts, 1762) von Rousseau war für die japanischen Intellektuellen wie eine Bibel. Besonders die Liberale Partei Japans hat sich von seinen Ideen beeinflussen lassen. Die andere Partei Japans, die Fortschritt (Kaishinto) genannt wurde, stand unter dem Einfluss der Ideen von Mill und seiner Theorie des Utilitarismus.

Um 1880 gab es ungefähr 80 Parteien in Japan, deren Vorstellungen auf westlichen Philosophen basierten. (Vgl. Muṭīr 1999, S. 131 f.)

Was die übersetzten Werke westlicher Philosophie im heutigen Iran und im heutigen Japan betrifft, sind die Notizen von Āšūrī (1972, S. 49) sehr lesenswert: „Als ich meinen japanischen Freund Uginume nach westlichen Büchern über Philosophie und Soziologie fragte, stellte ich fest, dass sie die wichtigsten Bücher zu diesem Themenkreis übersetzt hatten. Sie kannten die Werke von Hegel, Marx, Nietzsche, Kant, Spencer und Max Weber bis hin zu den Werken heutiger Großer der Literatur, der Wissenschaft und der Philosophie. Mein Freund hat alle Werke von Jaspers und Sartre auf Japanisch gelesen. Ich war neidisch auf ihn ... Die Japaner haben die westliche Kultur japanisiert. Sie übersetzen die aktuellsten und wichtigsten Bücher in wenigen Monaten.“ (Anm. d. Verf.)

³ Bevor der pers. Begriff *millat* (arab. *milla*) die neue Bedeutung *Nation* annahm, bedeutete er in der persischen Sprache „religiöse Gruppierung“ bzw. „religiöse Überzeugung“. (Vgl. Āmīd, Ḥasan 1980 S. 1845.)

Gemäß der neuen Bedeutung für *Nation* „... sind die Nationen (*millathā*) das Produkt der Epochen, in denen die Menschen ihre gemeinsame Identität in einem Staat sowie dessen Errichtung nach dem Willen des Volkes sahen. ... In dieser Bedeutung ist der Staat die Vertretung der Nation und die Verkörperung ihrer Macht. Die Nation und der Staat sind identisch und der Staat vervollkommnet sich in der Gestalt der Nation.“ (Vgl. Āšūrī 1997, S. 178 f.)

⁴ Die Herausgeber der Zeitschrift *farangistān* (Das westliche Europa), die von einigen iranischen Studenten in Berlin, wie Ḥasan Muqaddam, Muṣṭafā Kāzīmī und Ġulām Ḥusain Furūhar, 1924 veröffentlicht wurde, waren enttäuscht von der bitteren Erfahrung des Konstitutionalismus und der Tatsache, dass die Demokratie in zurückgebliebenen Ländern wie Iran nicht funktionierte. Beeindruckt vom neuen europäischen Nationalismus, waren sie der Meinung, dass der vom Despotismus befreite Iran einen Idealdiktator brauche. Ihrer Meinung nach solle man den Iranern die Freiheit nehmen, weil sie sich beeinflussen ließen und nicht nachdenken würden. ... Eine Nation, die 7 Millionen Einwohner hat und 5 Millionen davon sich wie Affen und Urwaldmenschen benähmen, sei nicht in der Lage, ihre Freiheit zu genießen. (Vgl. Ġahānbaglū 2000, S. 38.)

⁵ Über die Entwicklung des politischen Denkens iranischer Philosophen: vgl. Ṭabāṭabā'ī 1998/1 u. Ṭabāṭabā'ī 1998/2.

⁶ Nach der islamischen Rechtslehre ist Essig erlaubt, aber Wein verboten. (Vgl. Safā'ī 1981, S. 216 ff.)

⁷ Sure 2, Vers 256.

⁸ Arab. *dār al-kufr* = Stätte des Unglaubens.

⁹ Hātami 2000, S. 12.