

Die Ontologie Mullā Ṣadrās und der Vorwurf der Ontotheologie
Versuch einer Interpretation der Philosophie Mullā Ṣadrās im Lichte der
Metaphysikkritik Heideggers

Ahmad Rajabi¹

Einleitung

Die islamische Denktradition zeichnet sich in ihrer Philosophie im weitesten Sinne nicht zuletzt durch den Anspruch aus, sich auf Vernunft zu stützen und rational begründet zu sein. Die Stellung der Vernunft in der Philosophie zeigt sich vor allem in der seit Aristoteles klassisch gewordenen Forderung, dass das Argumentieren letztlich auf der rationalen Evidenz beruhen muss. Bei Aristoteles wird die Evidenz bekanntlich auf das Widerspruchsprinzip als ein zugleich ontologisches und logisches Prinzip bezogen, was in sich die Einheit - oder genauer - die Zusammengehörigkeit von Sein und Denken darstellt²; jene Einheit, die am Anfang des philosophischen Denkens im berühmten Spruch von Parmenides ihren Ausdruck fand: „Denn dasselbe ist Denken und Sein“ (Fragment 3)³. Der große muslimisch-iranische Philosoph Avicenna (Ibn Sīnā) hat in seinem Hauptwerk *šifā'* die von Aristoteles genannte „Erste Philosophie“ ganz konsequent zum ersten Mal ausschließlich als die Lehre vom Sein (vom Seienden als Seienden, auf Arabisch: *mawǧūd bi mā huwa mawǧūd*) definiert und die anderen Bestimmungen des Aristoteles in seiner

-
1. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Literature and Humanities, University of Tehran, Iran. Email: rajabi.ahmad@ut.ac.ir
 2. Vgl. Aristoteles, *Metaphysik*, IV, 3, 1005a 20 – 1005b 30.
 3. Vgl. zur Auslegung dieses Fragments: Martin Heidegger, „Moira (Parmenides Fragment VIII, 34-41)“, in: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, S. 237 ff.

Metaphysik für die Erste Philosophie, nämlich die Wissenschaft von der Substanz, den ersten Ursachen und dem Gott als „die Probleme“ des einzigen Themas, d. h. des Seins, bezeichnet⁴. Damit begründete Ibn Sina in der Philosophie eine Tradition und eine Problemgeschichte, die die gesamte Metaphysikgeschichte prägte und sich vor allem in der islamisch-schiitischen Denktradition als eine einheitliche philosophisch-ontologische Problematik bis Mullā Ṣadrā und sogar bis zur Gegenwart unter dem Einfluss der Ontologie Mullā Ṣadrā fortsetzte.

In aller Kürze kann die genannte ontologische Problematik so formuliert werden: Wie lässt sich der allgemeinste und allumfassende Begriff des Seins (oder eben des Seienden als Seienden) in Bezug auf die Wirklichkeit fassen, damit der Seinsbegriff nicht als eine leere und bloß logische Abstraktion verstanden wird? In Bezug auf die Philosophie Mullā Ṣadrā- und auch vorwegnehmend hinsichtlich des Denkens Heideggers - formuliert, kann gefragt werden: Lässt sich überhaupt das Sein in seiner spezifischen Einheit irgendwie zeigen, damit dem umfassenden Seinsbegriff etwas in der Wirklichkeit entspricht, obwohl man weiß, dass dieses „etwas in der Wirklichkeit“ keinerlei Seiendes oder Reales sein kann, sondern die Realität oder das Sein überhaupt ist, was allen Seienden zugrunde liegt.

Martin Heidegger nennt dies das Problem der „ontologischen Differenz“, demgemäß - ganz kurz und einfach gesagt - das Sein kein Seiendes ist. Er will in seinem Denken durch eine radikale Verfolgung dieser Differenz die gesamte Metaphysik als „Seinsvergessenheit“ in der Gestalt von „Ontotheologie“ kritisieren. Hingegen ist für Mullā Ṣadrā das Problem des Seins mit seiner wirklichen, d. h. nicht nur rein begrifflichen Einheit derart verknüpft, dass er dadurch zu einer neuen Begründung der Philosophie als Seinslehre in einer fundamentalen Entsprechung mit der mystischen Seins- und Einheitslehre, und in eins damit, mit dem islamischen Einheitsglauben an den einen Gott gelangen will. Die weitreichende philosophische Wirkung Mullā Ṣadrā besteht vor allem darin, dass er durch seine Philosophie bzw. Ontologie die innere Verbundenheit zwischen Vernunft (‘aql), der auf der Offenbarung

4. Vgl. Ibn Sīnā, *aš-šifāʾ*, *al-ʿilāhiyyāt*, erste Abhandlung, erstes Kapitel. Die vollkommenen Angaben zu den arabischen Editionen der Werke von Ibn Sīnā und Mullā Ṣadrā stehen am Ende des Beitrags im Literaturverzeichnis.

basierenden Autorität (naql) und der mystisch-geistigen Schau (kašf) begründen will. Diese Begründung kann als das wichtigste rationale Erbe der islamisch-schiitischen Denktradition bis zur Gegenwart bezeichnet werden.

Im Folgenden wird der Versuch unternommen, die Philosophie Mullā Ṣadrās nicht historisch-philologisch, sondern gleichsam systematisch, d. h. durch eine sachliche Erörterung im Hinblick auf die radikale Metaphysikkritik Heideggers und in Bezug auf einen besonderen ontologischen Aspekt zu interpretieren⁵. Bevor wir nun unmittelbar auf die Ontologie Mullā Ṣadrās hinsichtlich des Ontotheologie-Vorwurfs eingehen, soll zunächst die Metaphysikkritik Heideggers in ihren Grundzügen skizziert und kurz erläutert werden.

1. Heideggers Kritik der Metaphysik als Ontotheologie und die ontologische Differenz

Das Denken des deutschen Philosophen Martin Heidegger (1889-1976) gehört zweifellos zu den bedeutendsten, einflussreichsten und auch kontroversesten Philosophien des 20. Jahrhunderts. Sein Denken zeichnet sich nicht zuletzt durch die Radikalität aus, die gesamte Philosophiegeschichte als Metaphysik zu „destruieren“, um darin auf den Ursprung der sogenannten Seinsvergessenheit zu kommen, die er in Bezug auf Nietzsche als den Nihilismus charakterisiert. Die Suche nach diesem Ursprung umfasst alle Perioden seines geistigen Lebens und findet ihren

5. Es ist bereits seit Jahrzehnten nahezu eine Tradition innerhalb der Heidegger-Forschung im Iran geworden, vergleichende Studien zwischen Heidegger und der islamischen Mystik und Philosophie, darunter auch Mullā Ṣadrā durchzuführen. Den Weg zu diesen komparativen Studien hat der berühmte französische Philosoph und Orientalist Henry Corbin (1903-1978) eröffnet. Als erster Übersetzer der Schriften Heideggers ins Französische hat Corbin Heideggers hermeneutische Phänomenologie als einen geeigneten Ansatz für die Idee einer komparativen Philosophie, insbesondere für eine neue Erschließung der islamisch-schiitisch-persischen Philosophie und Mystik angesehen. (Zum Verhältnis Corbins zur Philosophie Heideggers vgl. Felix Herkert, „Heidegger und Corbin – Ansätze zu einer Verhältnisbestimmung“, in: *Heidegger Studies* 36, 2020, 215-252.) Trotz der annähernden Vergleiche zwischen Heideggers Denken und der islamischen Mystik hat jedoch die radikale und epochemachende Kritik Heideggers an der gesamten metaphysischen Tradition meines Erachtens bislang noch kaum zu einer ausführlichen und sachlichen Auseinandersetzung mit der ontologischen Problematik in der islamischen Philosophie geführt.

Ausdruck in einem unermüdlichen Fragen nach dem Sinn, der Wahrheit und dem Ereignis des Seins als das ursprüngliche Wahrheitsgeschehen.

Man kann sehr schwer von der *einen Philosophie* Heideggers sprechen, denn er versucht verschiedene „Wege“ durch seine Interpretationen der Geschichte der Metaphysik einzuschlagen, die nicht unbedingt eine kontinuierliche Linie aufweisen, sondern jede Periode seines Denkens enthält eine immanente Kritik seiner vorherigen Ansichten. Trotzdem durchzieht die einzige Frage nach dem Sein sein gesamtes Denken. Er sucht das Sein als das ursprüngliche Geschehen der Erscheinung und Unverborgenheit des Seienden in der Anwesenheit zu verstehen; jene Erscheinung, die in sich keine einseitige und ontische Reduktion des Seins auf einen seienden Grund – im Sinne des ersten und höchsten Seienden – zulässt; sei es der absolute Geist Gottes, der das Sein verursacht bzw. schafft und in sich die Fülle und Vollkommenheit des Seins verwirklicht (in allen Spielarten der vormodernen Metaphysik) oder der menschliche Geist, der das Sein als seine Abstraktion und Reflexion setzt (in allen Spielarten der auf der menschlichen Subjektivität basierenden neuzeitlichen Philosophie). In beiden Fällen wird das Sein mit dem sich denkenden Denken des ersten Seienden gleichgesetzt bzw. darauf gegründet. Der angesprochene Spruch von Parmenides über die Einheit von Sein und Denken darf nach Heideggers radikaler Metaphysikkritik nicht als eine einseitige Begründung des Seins durch ein göttliches oder menschliches Denken verstanden werden, - was nach Heidegger in der gesamten Metaphysik der Fall gewesen ist - sondern die Einheit von Sein und Denken muss als eine gegenseitige Zusammengehörigkeit, d. h. als eine Korrelation und eine gegenseitige Offenheit verstanden werden. Diese Korrelation verwandelt sowohl die Bestimmung des Seins als auch die des Denkens. Die Offenheit des Seins wird als ein ursprüngliches Wahrheitsgeschehen als die Unverborgenheit in der Anwesenheit verstanden, wobei dieses „An-Wesen“ der Anwesenheit das menschliche Denken an-geht und es anspricht, d. h. sich dem Denken offenbart⁶. So wird das Denken ebenfalls als eine Offenheit zum Sein verstanden, welches das Sein nicht mehr setzen bzw. beherrschen will und kann, sondern es „begegnen“ lässt, so wie es sich offenbart. So lässt das transzendierende Denken zum Sein das Sein in seiner

6. Vgl. Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in: *Wegmarken*, GA 9, 407-412.

Transzendenz und Wahrheit erscheinen und reduziert es nicht in der „Reszendenz“ des Denkens auf ein „Gemächte“ des Denkens selbst⁷. Das Denken verwandelt sich dementsprechend von einem setzenden zu einem offenen und begehnen-lassenden Denken.

Die Frage, was Heidegger durch seine Metaphysikkritik erreichen will, kann ganz kurz und vereinfacht so beantwortet werden: Der zukünftige Mensch könnte dadurch sein Herrschaftsverhältnis zu den Seienden in ein Gelassenheitsverhältnis umwandeln, so dass er nicht mehr Herr des Seins werden will, sondern gleichsam verantwortungsvoll Hüter des Seins - mit Heidegger gesprochen „Hirt des Seins“ - sein wird⁸. Wie diese gegenseitige Offenheit von Sein und Denken zustande kommen könnte und zu verstehen wäre, das nennt Heidegger in seinem späteren Denken „die Sache“ oder „die Aufgabe des Denkens“⁹.

Der Ursprung der Seinsvergessenheit muss demnach in Bezug auf die bereits angesprochene ontologische Differenz verstanden werden. Vereinfacht und kurz gesagt, ist nach Heidegger diese Differenz in der Geschichte der Philosophie übersehen worden, d. h. die Seinsfrage wird auf ein Seiendes zurückgeführt, das als das höchste Seiende in der Gestalt des absoluten Geistes das Sein aller Seienden verursacht bzw. setzt. Wiederum ganz kurz und grob gesagt, wird der absolute Geist in der vormodernen Philosophie auf eine „transzendente“ Weise mit Gott (als der höchsten Idee, als *actus purus*, als *causa sui* usw.) und in der modernen auf eine „transzendente“ Weise mit der menschlichen Subjektivität (als Selbstbewusstsein, Freiheit, Wille, Geist usw.) gleichgesetzt. Die Philosophie als begriffliches Wissen (Logos) vom Sein, d. h. Ontologie, wird somit im innersten mit der Wissenschaft von Gott, also der Theologie, vermischt bzw. von ihr begründet. Diese innere Verknüpfung bezeichnet Heidegger als „die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“.

In einem so betitelten Beitrag aus dem Jahre 1957 charakterisiert Heidegger in seinem späteren Denken den Grundzug des metaphysischen

7. Vgl. Martin Heidegger, „Zur Seinsfrage“, in: *Wegmarken*, GA 9, 398 - 401.

8. Vgl. Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“, in: *Wegmarken*, GA 9, 331.

9. Vgl. Martin Heidegger, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, 74-90.

Denkens als Onto-Theo-Logik, die sich aus der Differenz zwischen Sein und Seiendem entfaltet, aber die Differenz als solche nicht eigens thematisiert.

„Nun ist aber die abendländische Metaphysik seit ihrem Beginn bei den Griechen – und noch ungebunden an diese Titel – zumal Ontologie und Theologie.“ (Heidegger, GA 11, 63). Die Metaphysik wird daher „als die Frage nach dem Seienden als solchem und im Ganzen bestimmt. Die Ganzheit dieses Ganzen ist die Einheit des Seienden, die als der hervorbringende Grund einigt“. (ebd.). Also wird „die Einheit des Seienden“, d. h. das Sein, das alles umfasst, was „ist“, sogleich auf einen seienden einigenden Grund zurückgeführt. Heidegger stellt daher die Frage: „So verschärft sich die Frage nach dem ontotheologischen Charakter der Metaphysik zur Frage: Wie kommt der Gott in die Philosophie, nicht nur in die neuzeitliche, sondern in die Philosophie als solche?“ (ebd. 64) Heidegger formuliert die Antwort zusammenfassend:

Die Metaphysik denkt das Sein des Seienden sowohl in der ergründenden Einheit des Allgemeinen, d. h. des überall Gleich-Gültigen, als auch in der begründenden Einheit der Allheit, d. h. des Höchsten über allem. So wird das Sein des Seienden als der gründende Grund vorausgedacht. (ebd. 66)

Mit der „Einheit des Allgemeinen“ und dem „Gleich-Gültigen“ meint Heidegger offenbar den bloß logisch-formalen und abstrakten Begriff des Seins, der als der leerste und abstrakteste Begriff gilt. Heidegger charakterisiert den Grund-Charakter der Alleinheit des Seins in der Metaphysik folgendermaßen:

Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h. das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesensart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, *πρώτη ἀρχή*, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die *causa prima* [...]. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als *causa sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt. (ebd. 67)

Diese Reduktion des Seins auf das höchste Seiende als „Ursache“ kennzeichnet die innere Einheit der Ontologie und Theologie: „Was in der Ontologie und Theologie befragt und gedacht wird: Das Seiende als solches im Allgemeinen und Ersten, *in Einem mit* dem Seienden als solchem im Höchsten und Letzten. Die Einheit dieses Einen ist von solcher Art, dass das

Letzte auf seine Weise das Erste begründet und das Erste auf seine Weise das Letzte.“ (ebd. 68) Heidegger bezeichnet diese Art der Begründung als „das Umeinanderkreisen von Sein und Seiendem“ und beschreibt sie folgendermaßen: „Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, dass nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins »ist«: als das Seiendste.“ (ebd. 75) „Das Seiendste“¹⁰erfüllt somit am ehesten und im höchsten Grad den Sinn des Seins, nämlich die Anwesenheit als eine immerwährende Beständigkeit. Dieses Seiende dient gleichsam als das vollkommene Vorbild für das Verständnis des Seins, woran die Eigenschaften des Seins abgelesen werden.

Um die Reduktion des Seins auf das „Seiendste“ als die erste Ursache und das Fehlen einer ausdrücklichen Erörterung der ontologischen Differenz in der Metaphysikgeschichte genauer zu verstehen, werden wir nun Heideggers Interpretation der auf Avicenna zurückgehenden scholastischen Lehre von der Unterscheidung der Existenz von der Essenz vor dem Hintergrund der antiken Philosophie kurz skizzieren, um von da aus einen sachlichen Weg zur ontologischen Problematik in der islamischen Philosophie zu finden.

Heidegger nennt die „ontologische Differenz“ zum ersten Mal in seiner 1927 gehaltenen Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Diese Differenz ist keineswegs eine bloß logische Distinktion, sondern sie geht allen unseren Begriffen und Vorstellungen voraus.

Von all dem Genannten [Seienden] sagen wir, wenn auch in einem verschiedenen Sinne, es *ist*. Wir nennen es Seiendes. [...] Außer diesem Seienden *ist nichts*. Vielleicht ist kein anderes Seiendes außer dem aufgezählten, aber vielleicht gibt es doch noch etwas, was zwar nicht *ist*, was es aber gleichwohl in einem noch zu bestimmenden Sinne gibt. [...] Am Ende gibt es etwas, was es geben muss, damit wir

10. Den Ausdruck „das Seiendste“ gebraucht Heidegger als eine Übersetzung des griechischen Ausdrucks des Platons für die Idee bzw. die höchste Idee als das Göttliche: ὄντως ὄν. Vgl. Martin Heidegger, „Platons Lehre von der Wahrheit“, in: *Wegmarken*, GA 9, 235 – 236.

uns Seiendes als Seiendes zugänglich machen [...] Seiendes vermögen wir als solches, als Seiendes, nur zu fassen, wenn wir dergleichen wie Sein verstehen. (Heidegger, GA 24, 13-14)

Somit wird die ontologische Differenz durch die Herausstellung des Vorrangs des Seins vor dem Seienden erklärt. Dieser Vorrang wird aber nach Heidegger in der Metaphysik missverstanden:

Zunächst wird sogar das Sein selbst wie ein Seiendes genommen und mit Hilfe von Bestimmungen des Seienden erklärt, so zu Beginn der antiken Philosophie. Wenn Thales auf die Frage, was das Seiende sei, antwortet: Wasser, so erklärt er hier das Seiende aus einem Seienden, obzwar er im Grunde sucht, was das Seiende als Seiendes sei. In der Frage versteht er so etwas wie Sein, in der Antwort interpretiert er aber Sein als Seiendes. Diese Art der Interpretation des Seins ist dann noch auf lange hinaus in der antiken Philosophie üblich, auch nach den wesentlichen Fortschritten der Problemstellung bei Plato und Aristoteles, und im Grunde ist diese Interpretation bis heute in der Philosophie die übliche. (ebd. 453-454)

Das Sein, d. h. die Anwesenheit des Seienden bzw. die Erscheinung des Seienden in der Anwesenheit wird also in seiner Differenz zum Seienden dadurch verkannt und missverstanden, dass es durch eine Rückführung auf ein höchstes Seiendes (das Seiendste) als Ursache in einer kausalen Beziehung interpretiert wird. Dies zeigt sich auf eine charakteristische Weise in der antiken und mittelalterlichen Ontologie. Heidegger macht in seinem Aufsatz über *Platons Lehre von der Wahrheit* (1940) die Ideenlehre Platons metaphysikgeschichtlich dafür verantwortlich und fasst seine Metaphysikkritik als Ontotheologie auf eine prägnante Weise so zusammen:

Diese höchste und erste Ursache wird von Platon und entsprechend von Aristoteles τὸ θεῖον, das Göttliche genannt. Seit der Auslegung des Seins als ἰδέα ist das Denken auf das Sein des Seienden metaphysisch, und die Metaphysik ist theologisch. Theologie bedeutet hier die Auslegung der »Ursache« des Seienden als Gott und die Verlegung des Seins in diese Ursache, die das Sein in sich enthält und aus sich entlässt, weil sie das Seiendste des Seienden ist. (Heidegger, GA 9, 235-236)

2. Die Ontotheologie und die Unterscheidung von Essenz und Existenz. Übergang zur ontologischen Problematik in der islamischen Philosophie

Die theologische Auslegung des Seins im Hinblick auf das Seiendste, die nach Heidegger ihren Ursprung in der platonischen Ideenlehre hat, wird im

Mittelalter verfestigt; und zwar nimmt diese Auslegung durch Ibn Sīnā (Avicenna) zum ersten Mal die Gestalt einer neuen ontologischen Unterscheidung an: Das Sein (wuğūd) wird als Dassheit (existentia) vom Wesen (māhiyya) als Washeit (essentia) unterschieden. Demnach wird jedes Seiende, das von der ersten Ursache seine Verwirklichung erhält, in seinem Sein als eine Zusammensetzung von Sein und Wesen verstanden, so dass das Sein jedem Wesen zukommt, damit vom Seienden allererst gesagt werden kann, dass es „ist“. Das Hinzukommen des Seins zum Wesen wird als die Verursachung seitens der ersten Ursache verstanden, die in sich das einzige Seiende ist, dessen Wesen ausschließlich und rein in seinem Sein besteht. Heidegger erörtert kritisch diesen neuen Unterschied wiederum im Hinblick auf das Fehlen eines ausdrücklichen Verständnisses der ontologischen Differenz.

Durch eine knappe Erläuterung der Interpretation Heideggers in derselben Vorlesung *Grundprobleme* versuchen wir zur Ontologie Mullā Ṣadrās überzugehen.

Die Unterscheidung der beiden Hinsichten der Dassheit und Washeit eines Seienden geht zwar auf Aristoteles zurück, die begrifflich-ontologisch fixierte Formulierung dieser Unterscheidung ist aber von Ibn Sīnā vollzogen worden. Heidegger weist in seiner Vorlesung *Grundprobleme* darauf hin: „Zunächst geht das Problem auf die arabische Philosophie zurück, vor allem auf Avicenna und dessen Kommentar zu Aristoteles.“ (Heidegger, GA24, 113). Über die entscheidende Bedeutung dieser Unterscheidung für die gesamte Philosophie schreibt Heidegger später in seinem berühmten *Brief über den Humanismus*:

Die in ihrer Wesensherkunft verborgene Unterscheidung von essentia (Wesenheit) und existentia (Wirklichkeit) durchherrscht das Geschick der abendländischen und der gesamten europäisch bestimmten Geschichte. (Heidegger, GA 9, 329)

Heidegger betont bereits zu Beginn seiner Erörterung des Problems, dass die genannte Unterscheidung nicht mit der ontologischen Differenz verwechselt werden darf, denn die unterschiedenen Begriffe existentia und essentia sind keine ontischen Bestimmungen der Seienden selbst, sondern sie betreffen bereits das Sein des Seienden, d. h. dessen Was-sein und Dass-sein. Die ontologischen Fragen, die aus diesem Unterschied entspringen,

lauten z. B.: „Wie gehört Realität (im Sinne der lateinischen *realitas*, d. h. Sachheit, Wesen, Essenz) und wie Existenz zu einem Seienden? Wie kann Reales Existenz haben? Wie ist der ontologische Zusammenhang von Realität und Existenz zu bestimmen?“ (Heidegger, GA 24, 108-109) All diese Fragen lassen sich darauf konzentrieren, wie Essenz und Existenz voneinander unterschieden und wie sie im Seienden miteinander zusammengesetzt bzw. vereint werden. Das von Ibn Sina aufgerollte und im Mittelalter - sowohl in der islamischen als auch in der christlichen Tradition - viel diskutierte Problem betrifft somit das Wie der *distinctio* und *compositio* von Essenz und Existenz des Seienden.

Den Ursprung des Unterschieds von Sein und Wesen sieht Heidegger in der Unterscheidung zwischen dem höchsten Seienden, d. h. Gott als *ens increatum* und anderen Seienden als *ens creatum* gegründet. Demnach ist Gott „ein Seiendes, das seinem Wesen nach nie nicht sein kann“, d. h. ein notwendiges Seiendes. Demgegenüber sind andere Wesenheiten lediglich Möglichkeiten, denen die Wirklichkeit und Existenz durch die Verwirklichung von Gott hinzukommt.

Dieses Verständnis des Seins als Verwirklichung geht auf Ibn Sīnās neue Deutung der aristotelischen Wirkursache zurück. Ibn Sīnā unterscheidet einen „göttlichen“ Begriff der Wirkursache von einem „bloß physischen“. In seinem philosophischen Hauptwerk *šifā'* schreibt er dazu:

Die göttlichen Philosophen meinen mit der Wirkursache nicht bloß einen Ursprung für die Bewegung, sondern auch den Ursprung des Seins und den Geber des Seins wie der Schöpfer der Welt. Aber die physische Wirkursache gibt kein anderes Sein als die Bewegtheit durch eine der Arten des In-Bewegung-Setzens. Somit ist der Geber des Seins in der Physik der Ursprung der Bewegung¹¹. (Ibn Sīnā, *aš-šifā', al-'ilāhiyyāt*, 6. Abhandlung, 1. Kapitel, 257)

Die Washeit des Seienden soll nach dieser Auffassung von der Wirklichkeit des Seienden unterschieden und ihr vorgeordnet werden. Wie Heidegger treffend sagt:

11. Die zitierten Stellen aus den Werken von Ibn Sīnā und Mullā Ṣadrā sind in diesem Beitrag vom Verfasser selbst aus dem arabischen Originaltext ins Deutsche übersetzt worden. Die Verweise werden daher in lateinischer Transkription auf arabische Editionen angegeben.

Die Ontologie Mullā Ṣadrās und der Vorwurf der Ontotheologie ...

Dieses Was, das das τίεστιν bestimmt, fasst Aristoteles genauer als das τὸτίηείναι. Die Scholastik übersetzt: quodquiderat esse, das, was jegliches Ding seiner Sachheit nach schon war, bevor es sich verwirklichte. [...] Es musste gewesen sein hinsichtlich seiner Sachheit, denn nur sofern es denkbar ist als mögliches zu Verwirklichendes, konnte es verwirklicht werden. (Heidegger, GA 24, 119-120)

Dieses frühere Mögliche (Wesen) vor der Verwirklichung (Existenz) wird wiederum in einer theologischen Auslegung der platonischen Ideenlehre, als die Gedachtheit bzw. Anschauung aller Ideen im absoluten göttlichen Geist, als die Idee des Guten, verstanden. Die philosophische Deutung des Schöpfungsaktes als Sein-Gebens wird demzufolge im christlichen und islamischen Mittelalter unter dem Einfluss des Neuplatonismus grundsätzlich so verstanden, dass das Angeschaut-Werden der Wesen (Ideen) im göttlichen Geist durch Gott die Wesenheiten existent werden lässt und in diesem Sinne verursacht. Heidegger führt in seiner Interpretation der platonischen Ideen diese theologische Auslegung der Idee wiederum auf das Ausbleiben eines rechten Verständnisses des Problems der ontologischen Differenz zurück. In der Vorlesung *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (1931) bestimmt Heidegger zunächst die ontologische Bedeutung der platonischen Idee:

»Idee« ist also der Anblick dessen, als was seiend sich etwas darbietet. Diese Anblicke sind es, worin das einzelne Ding als das und das sich präsentiert: präsent und anwesend ist. Anwesenheit heißt bei den Griechen παρουσία oder verkürzt οὐσία, und Anwesenheit bedeutet für die Griechen Sein. Etwas ist, das heißt: es ist anwesend, oder besser: es west an. (Heidegger, GA 34, 51)

Aber diese ontologische Stellung der Idee werde wiederum verkannt.

Die Ideen sind daher keine vorhandenen, irgendwo versteckten Objekte, [...] ebenso wenig aber sind sie etwas, was Subjekte mit sich herumtragen, etwas Subjektives in dem Sinne, dass sie von Subjekten (Menschen, wie wir sie so kennen) gemacht und ausgedacht werden. Sie sind weder Dinge, objektiv, noch nur Erdachtes, subjektiv. Was sie sind, wie sie sind, ja ob sie überhaupt »sind«, das ist bis heute unentschieden. (ebd. 71)

Heidegger bringt diese Unentschiedenheit mit dem ontotheologischen Verständnis der Ideen in Zusammenhang:

Stattdessen fällt die Entscheidung vorschnell auf die eine oder die andere der beiden allein bekannten Möglichkeiten: entweder seien die Ideen etwas Objektives [...] oder etwas Subjektives. [...] Außer Subjekten und Objekten kennt man nichts. [...] Angesichts dieser völlig verworrenen Lage innerhalb des zentralsten Problems der Philosophie überhaupt ist es immer noch bis heute der philosophisch wertvollste und echtste Schritt, wenn die Ideen als die schöpferischen Gedanken des absoluten Geistes, christlich gesprochen Gottes, angesetzt werden, etwa durch Augustinus. Das ist freilich keine philosophische Lösung, sondern die Beseitigung des Problems, aber eine Beseitigung, die einen echten philosophischen Antrieb hat, der in der großen Philosophie immer wieder auftaucht, zuletzt in großem Stil bei Hegel. (ebd. 72)

Nun aber konzentriert sich die ontologische Frage auf die Art und Weise der *compositio* und *distinctio* von Essenz und Existenz im verwirklichten Seienden. Seine außerhalb seiner Washeit liegende Existenz muss gleichsam von außen verursacht sein, d. h. seiner Washeit (im göttlichen Geist) zukommen. Die problematische Folge dieser Lehre zeigt sich wiederum angesichts der ontologischen Differenz, denn die Existenz wird selbst zu einem Seienden. Dieses Andere soll aber kein „etwas“, eben kein Seiendes sein. Was hinzukommt, darf nichts Weiteres als die Verursachung bzw. die Gewirktheit (*Geschaffensein*) des *ens creatum* bedeuten, was nun als Sinn der *actualitas* und *ἐνέργεια* des Seienden verstanden wird. Das Problematische an der Unterscheidung von *essentia* und *existentia* im Rahmen der mittelalterlichen Ontologie lässt sich von Heidegger in der Vorlesung *Grundprobleme* so zusammenfassen: „Die Wirklichkeit gehört zum Wirklichen und macht es gerade wirklich, ohne selbst ein Wirkliches zu sein. Das ist das ständige Rätsel.“ (Heidegger, GA24, 145)

Hier bekundet sich die ontologische Differenz, dass das Sein kein Seiendes ist. Die onto-theo-logische Auslegung des Seinsproblems, dass das Sein des Seienden durch den Rückbezug des Seienden auf einen seienden Grund (das Seiendste) bzw. die erste Ursache fasst, ist offensichtlich keine Lösung des Rätsels. In diesem Zusammenhang sagt Heidegger: „Das verwirklichte Seiende ist gleichwohl als Verwirklichtes für sich absolut bestehend, etwas für sich Seiendes. Wir erfahren aber auf diesem Wege nichts über die Wirklichkeit als solche, sondern nur über die Verwirklichung des Wirklichen“ (ebd. 146). Von daher kann dieser kritische Schluss von Heidegger gezogen werden:

Die Wirklichkeit ist keine res, aber deshalb nicht nichts. Sie wird nicht, wie bei Kant, aus dem Bezug zum erfahrenden Subjekt [d. h. als Setzung des menschlichen Bewusstseins], wohl aber aus der Beziehung zum Erschaffenden gedeutet. Hier gerät die Interpretation in eine Sackgasse, in der sie nie von der Stelle kommt. (ebd.)

Hier kann die in der Einleitung gestellte Frage wiederholt werden: Wie kann das Seins in seiner spezifischen Einheit und Allgemeinheit verstanden werden, wenn es weder auf einen bloß abstrakten Begriff noch auf eine einseitige Abhängigkeitsbeziehung zu einem Geist (neuzeitlich: Setzung des Subjekts, oder mittelalterlich: Erschaffung des göttlichen Geistes) zurückgeführt werden soll? Am Leitfaden dieser Frage wird nun auf die ontologische Lehre Mullā Ṣadrās eingegangen.

3. Die Ontologie Mullā Ṣadrās und die ontologische Differenz

Vor dem Hintergrund des erörterten ontologischen Problems wenden wir uns nun der Ontologie Mullā Ṣadrās zu und fragen zunächst, ob und inwiefern die Dimension der ontologischen Differenz in seiner Philosophie gesehen und gedacht worden ist. Mullā Ṣadrās neuer ontologischer Ansatz in der islamischen Philosophie kann als eine radikale Bestrebung angesehen werden, die Ontologie aus derjenigen Sackgasse herauszubringen, in die sie durch die von Ibn Sīnā fixierte ontotheologische Unterscheidung zwischen Sein und Wesen hineingeraten ist.

Der muslimisch-schiitisch-iranische Philosoph Ṣadr ad-Dīn Muḥammad Ṣīrāzī, bekannt als Mullā Ṣadrā (1571-1640) hatte in seiner philosophischen Lehre das große Ziel, durch seine neue Auffassung von der Ontologie eine einheitliche und neu fundierte Synthese zwischen der peripatetischen Tradition von Ibn Sīnā, der mystischen Schule von Muḥyī d-Dīn Ibn ‘Arabī und dessen Lehre über die persönliche Einheit des Seins und nicht zuletzt der Illuminationsphilosophie und Lichtmetaphysik von Suhrawardī zu erreichen¹². Mullā Ṣadrā sah sich vor die Aufgabe gestellt, die mystische Lehre, dass die ganze Wirklichkeit nur das eine Sein Gottes und dessen

12. In diesem kurzen Beitrag muss auf eine allgemeine Einführung in die Philosophie Mullā Ṣadrās und die islamische Philosophie verzichtet werden. Dazu sei aber hier auf einige Quellen verwiesen: Sajjad Rizvi, *Mulla Sadra Shirazi: His Life, Works and Sources for Safavid Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2007. Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, Background, Life and Works*, Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 1997.

Manifestationen sei (was die mystische Deutung des islamischen Monotheismus darstellt), auf eine philosophisch-begriffliche Weise zu begründen. Dieses Vorhaben beschreibt er einmal prägnant als „den Aufgang des Lichtes der Mystik aus dem Horizont des Beweises“. (Mullā Ṣadrā, aš-šawahidar-rububiyya, 13)

Mullā Ṣadrā geht in seiner Ontologie zunächst von der Unterscheidung der *essentia*(māhiyya) von der *existentia* (wuĒūd) aus, aber er betont zugleich, dass die *essentia*, als reine Möglichkeit gedacht, nur eine „Abstraktion durch die Vernunft“ und weiter nichts sei. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd. 2, 296.) Die allgemeinen Wesenheiten und Washeiten seien lediglich Abstraktionen vom einzelnen wirklichen Seienden, das einfach nur „ist“ und hinsichtlich seines Seins keine Zusammensetzung, d. h. kein Hinzukommen der Existenz zu einem Wesen zulasse. Die Unterscheidung zwischen Washeit und Dassheit ist demnach eine rein abstrakte und „rationale Analyse“, die in der Wirklichkeit lediglich das einfache und einzelne Seiende betrifft.

Der Unterschied des Wesens[māhiyya] vom Sein [wuĒūd] und das Verhältnis des Wesens zum Sein ist eine rationale Sache, die im Denken besteht. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd. 1, 55)

Dies bringt Mullā Ṣadrā zur These, dass das Wesen (*essentia*) eine Abstraktion der Vernunft ist. In der Wirklichkeit haben wir folglich zunächst nur mit dem einfachen Sein eines jeden einzelnen Seienden zu tun. „Das Wesen eines jeden Seienden ist der bestimmte Charakter seiner Existenz“ (ebd., Bd. 1, 38). Daraus folgert Mullā Ṣadrā aber keinen Nominalismus und keine Verneinung der Universalien wie z. B. Wilhelm von Ockham. Mullā Ṣadrā stellt zunächst fest, dass die Washeiten an sich keinerlei Wirklichkeit und Existenz außerhalb des sie abstrahierenden Denkens besitzen, aber betont zugleich, dass die Wesenheiten von den jeweiligen Seinsarten in der Wirklichkeit gewonnen werden. Zunächst muss man also nach Mullā Ṣadrā daran festhalten, dass sich die *distinctio* und *compositio* von Essenz und Existenz im reinen Denken vollziehen.

Hier kommt aber die Frage auf, wie das wirkliche Seiende ontologisch bestimmt sein soll, so dass an ihm die rein rationalen *distinctio* und *compositio* im Denken geschehen können. Mullā Ṣadrās Antwort auf diese Frage charakterisiert seine eigene ontologische Lehre, die Lehre vom

„Vorrang und Wirklichkeit des Seins“ (‘aṣālat al-wuĒūd). Das wirkliche Seiende ist ihm zufolge „primär“ und „eigentlich“ nur ein Individuum für den allgemeinen Begriff des Seins (der existentia) und nicht der essentia. Die essentia ist demnach im Vergleich zur existentia ein „abgeleiteter“ und nachgeordneter Begriff. Der Begriff des Seins ist somit im Vergleich zum Wesensbegriff vorrangig und eigentlich (‘aṣīl).

Hier verschärft sich aber die Frage nach der Art der Allgemeinheit und Einheit des Seinsbegriffs und der Wirklichkeit selbst, denn der Seinsbegriff ist keineswegs ein Gattungsbegriff. Bevor wir eigens auf diese Frage eingehen, soll zunächst betont werden, dass nach der Lehre Mullā Ṣadrās die Essenz bzw. das Was eines jeden Seienden sich vom Wie der Existenz eines jeweiligen Seienden ableiten lässt. Die ontologische Lehre Mullā Ṣadrās von „Vorrang und Wirklichkeit des Seins“ bedeutet, dass in der Wirklichkeit den Seienden primär und ausschließlich das Sein im Sinne der existentia zugesprochen werden kann und weiter nichts. Aber der Begriff des Seins, das nach Mullā Ṣadrā univok sein muss, ist bekanntlich der allgemeinste und allumfassende Begriff, der in seiner leeren und formalen Allgemeinheit keine Differenzen der Seienden und deren Vielheit enthält. Wie kann ein solcher Begriff unmittelbar vom einzelnen Seienden ausgesagt werden und sie in deren Washeit bestimmen? Mullā Ṣadrā antwortet: Das vorrangige und allumfassende Sein soll in sich zugleich die Einheit aller Seienden im Sein und die Vielheit der jeweiligen Seinsweisen, von denen die Washeiten abstrahiert werden, einschließen. D. h. das Sein ist in seiner Wahrheit - d. h. nicht nur in seiner begrifflichen und abstrakten Fassung, sondern in Bezug auf die äußere Wirklichkeit selbst - eine einzige und einende Einheit, worauf sich der allumfassende Seinsbegriff bezieht.

Zur Erläuterung der Wahrheit des Seins in ihrer einenden Einheit greift Mullā Ṣadrā auf die platonische Lichtmetaphorik und die platonische Lichtmetaphysik von Suhrawardī zurück, um die gleichzeitige Einheit und Vielheit der Wahrheit aller Seienden verständlich zu machen. Die metaphysische Stellung der Lichtmetaphorik ist uns aus dem Sonnengleichnis Platons bekannt¹³. Dementsprechend ist das Licht der Sonne zugleich der Grund des Seins und der Erkennbarkeit alles

13. Vgl. Platon, *Politeia*, 508a - 509d.

sinnfälligen Seienden. Das Licht gilt als Metapher aus dem Bereich der Sinnlichkeit für den intelligiblen Begriff des Seins und die Sonne symbolisiert die Quelle des Seins, d. h. das höchste Seiende. Das Licht des Seins vereint einerseits alle Seienden darin, dass sie überhaupt erscheinen und in Anwesenheit treten; andererseits umfasst das Licht ein in sich reiches Spektrum, das je nach der graduellen Stärke oder Schwäche des Lichtes die Vielheit der Seienden ermöglicht. Das Sein in seiner gleichzeitigen Einheit und Vielheit ähnelt somit für Mullā Ṣadrā dem Licht, das in seiner Einheit ein Spektrum von verschiedenen Graden des einen Lichtes zeigen kann. In einer ähnlichen Weise ist die Einheit des Seins in sich zugleich graduell abgestuft. Aus dieser „Gradualität im Sein“ (at-taškīk fī al-wuĒūd), die für Mullā Ṣadrā mit der Lehre vom Vorrang des Seins zusammenhängt, lässt sich die Vielheit der Seienden und deren Wesenheiten ableiten. Hierzu zwei wichtige Textstellen von Mullā Ṣadrā:

Der Begriff des Seins bezeichnet die Wirklichkeit selbst. [...] Dieser allumfassende Begriff, dessen Vorstellung evident ist, ist ein Titel für eine einfache lichthafte Wahrheit [die Wahrheit des Seins] und sie ist einfacher als jedes, was man sich vorstellt. [...] Der Begriff des Seins ist eine umfassende, einheitliche und zwischen den Seienden gemeinsame Bedeutung; und die Wahrheit des Seins ist ein sich über alle möglichen Seienden ausdehnendes [d. h. sie umfassendes] Einfaches. (Mullā Ṣadrā, al-mabda' wa al-ma'ād, 17-18)

Wenn die einzelnen Seienden im Begriff des Seins ihr Gemeinsames haben, der dieses Gemeinsame repräsentiert, dann ist es notwendig, dass es für alle Seienden eine Einheit in der Weise der Wahrheit des Seins gibt; und in eins damit ist es notwendig, dass die Verschiedenheit [zwischen den Seienden] auf der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit [innerhalb der einen graduellen Wahrheit des Seins] basiert. (Mullā Ṣadrā, al-asfār, Bd. 6, 86)

In dieser Lehre wird zugleich hervorgehoben, dass die Wahrheit des Seins im Grunde nichts anderes als die Erscheinung, mit Heidegger gesprochen, die Unverborgenheit der Seienden und deren Hervortreten in Anwesenheit ist. Mullā Ṣadrā bezeichnet das lichthafte Sein in Berufung auf die Lichtmetaphysik Suhrawardīs als „das Erscheinende an sich und das zur Erscheinung bringende für das Andere [d. h. für die Seienden]“ (ebd., Bd 1, 63).

Im Hinblick auf diese ontologische These kann man behaupten, dass Mullā Ṣadrā sich der Dimension der ontologischen Differenz angenähert

hat, ohne jedoch diese begrifflich und explizit zum Ausdruck gebracht zu haben. Die Begriffe Sein (wuğūd) und Seiend (mawğūd) sind im Sprachgebrauch Mullā Ṣadrās oft ohne einen ausdrücklichen Unterschied verwendet, so dass der Begriff Seiend – wie der Gebrauch des lateinischen Wortes „ens“ in der scholastischen Begrifflichkeit – oft einfach das Sein ersetzt. Er schreibt z. B.: „Wenn gefragt wird, ob das Sein seiend ist oder nichtseiend, so lautet die Antwort, dass es seiend ist, in dem Sinne, dass es zur Wahrheit des Seins gehört, dass es seiend ist. Denn das Sein ist die Seiendheit selbst.“ (ebd., Bd 1, 41) Mullā Ṣadrā unterscheidet jedoch die formal abstrakte Bedeutung des Begriffs Seiend bzw. Sein in der Form von „Seiendheit“ (mawĒūdiyya) von derjenigen Bedeutung und Verwendung, die „die Wahrheit“ des Begriffs Seiend bzw. Sein, d. h. die Wirklichkeit selbst, meint.

Auf der Grundlage des ontologischen Gehalts der Lehre Mullā Ṣadrās können also drei Bedeutungen des Seins voneinander unterschieden werden: 1. Das Sein im Sinne des „abstrakten allgemeinen Begriffs des Seins“, den er auch, wie gesagt, „die Seiendheit“ nennt, 2. das Sein im Sinne der nominalen Bedeutung des lateinischen „ens“, d. h. das Seiende und das Wirkliche selbst als ein einzelnes Seiendes betrachtet, und 3. das Sein im Sinne der „Wahrheit des Seins“, was die lichthafte allumfassende graduelle Einheit der Wirklichkeit aller Seienden zum Ausdruck bringt.

Gemäß den drei Bedeutungen kann Mullā Ṣadrā sagen, dass der allgemeine Begriff des Seins nur dann von allen Seienden einerseits einheitlich bzw. univok und andererseits angesichts der verschiedenen Seinsweisen graduell ausgesagt werden kann, wenn die Wahrheit des Seins eine wirkliche und graduelle Einheit darstellt. Wenn wir uns erneut die anfangs gestellte Frage vergegenwärtigen, können wir nun in Bezug auf Mullā Ṣadrā antworten, dass diese lichthafte Einheit und Wahrheit des Seins das eigentliche Thema der Ontologie ist, die sich sowohl vom Seienden im Sinne der Dinge als auch vom bloß abstrakten und formalen Begriff des Seins unterscheidet. Demnach muss die Einheit des Seins auch eine spezifische und wirkliche Allumfassendheit haben, die sich prinzipiell von der Allgemeinheit der Begriffe unterscheidet.

Das Umfassen der Wahrheit des Seins hinsichtlich der seienden Dinge ist nicht wie das Umfassen des allgemeinen Sinns [Begriffs] bezüglich

der einzelnen Dinge und seine Geltung für diese. [...] Die Wahrheit des Seins ist keinerlei Gattung, Art oder Akzidens. Denn sie [Wahrheit des Seins] ist keine allgemeine Natur [im Sinne der allgemeinen Essenz], sondern sie ist eine andere Weise des Umfassens. (Mullā Ṣadrā, *al-mašā'ir*, 8)

Die Individuen für den Begriff des Seins [d. h. die wirklichen Seienden] sind keine verschiedenen Wahrheiten, sondern das Sein ist eine einheitliche Wahrheit, deren Gemeinsamkeit zwischen den Seienden nicht wie die Gemeinsamkeit der allgemeinen Natur zwischen ihren Individuen ist. (Mullā Ṣadrā, *al-asfār*, Bd 1, 120)

Bislang kann festgestellt werden, dass die Ontologie Mullā Ṣadrās zwei Schwierigkeiten des mittelalterlichen Unterschieds von *essentia* und *existentia* und somit zwei Aspekte der Kritik Ontotheologie bei Heidegger überwindet und sich in dieser Hinsicht dem Horizont der ontologischen Differenz nähert. Mullā Ṣadrā befreit erstens das ontologische Problem der Fassung des Seins von der Kausalität im Sinne der Verwirklichung des Seienden. Das Sein des Seienden wird nicht mehr als ein verwirklichtes bzw. verursachtes Was gedacht, sondern zunächst unabhängig von dessen Ursache als eine bestimmte und selbständige Weise des Seins, d. h. als ein bestimmter Grad der einen Wirklichkeit. Die Verursachung der Ursache gehört für Mullā Ṣadrā keineswegs zu einer Essenz, die ins Sein gebracht werden soll, sondern er lehrt, dass die Existenz selbst durch die Ursache gesetzt wird. Dies bedeutet, dass die Verursachung nicht primär die *distinctio* und *compositio* zwischen *essentia* und *existentia* betrifft. Dazu schreibt Mullā Ṣadrā ausdrücklich:

Die Wirkung der Wirkursache [...] ist primär und wesentlich nichts anderes als irgendeine Weise der Seinsweisen des Seienden und nicht die Essenz des Seienden. (ebd., Bd.1, 263).

Wenn die Essenz erst von der Weise der Existenz durch das Denken abstrahiert wird, dann gehört die Essenz als reine Abstraktion des Denkens lediglich zur Erkenntnis. Das Problem der Verursachung löst sich dementsprechend völlig davon ab, wie die Existenz der Essenz hinzukommt und mit ihr zusammengesetzt wird. Mullā Ṣadrā hat zwar die Idee der Verursachung im Sinne der Abhängigkeitsbeziehung aller Seienden als die schwächeren Seinsgrade von der stärksten und höchsten

Stufe des Seins als der ersten Ursache nicht grundsätzlich aufgegeben¹⁴, aber durch seine Ontologie könnte der Boden für die Frage freigelegt werden, wie das Sein des Seienden zu befragen und zu bestimmen wäre, abgesehen davon, wie das Seiende durch eine Ursache ins Sein gebracht worden ist.

Wie bereits angedeutet, gewinnt Mullā Ṣadrā durch seine Lehre von der Wahrheit des Seins auch ein scharfes Verständnis für das Problem der spezifischen Allgemeinheit des Seins und versucht dafür eine eigene Antwort zu finden. Wie Heidegger gleich zu Beginn der „Einleitung“ von *Sein und Zeit* in Bezug auf Aristoteles und Thomas bemerkt und später in *Kant und das Problem der Metaphysik* nachdrücklich hervorhebt, ist die Seinsfrage aufs Engste mit dem Problem verbunden, wie überhaupt die ontologische „Allgemeinheit“ möglich und zu verstehen ist.

Ontologie wird jetzt überhaupt zum ersten Mal Problem. Damit kommt die erste und innerste Erschütterung in das Gebäude der überlieferten Metaphysik. Die Unbestimmtheit und Selbstverständlichkeit schwinden, in der die metaphysicageneralis bisher von der „Allgemeinheit“ des enscommune handelte. Die Grundlegungsfrage verlangt erstmals Klarheit über die Art von Verallgemeinerung und damit über den Charakter des Überschrittes, der in der Erkenntnis der Seinsverfassung liegt. (Heidegger, GA 3, 12)

Wenn aufgrund der ontologischen Differenz das Sein kein Seiendes ist, dann kann das Sein in seiner allumfassenden Allgemeinheit nicht wie die allgemeinen Gattungen, die Heidegger in *Sein und Zeit* auch "ontische Verallgemeinerung" nennt (GA2, 264), den Seienden zugesprochen werden. Die ontologische Allgemeinheit kann „nicht die einer nur gradweise höheren Stufe von Allgemeinheit einer höheren bzw. obersten ontischen ‚Gattung‘ sein.“ Heidegger fragt dann: „Welchen Charakter der ‚Generalität‘ hat die Allgemeinheit der ontologischen, d. h. metaphysischen Begriffe?“ (GA 3, 111) Die Allgemeinheit des Seins kann aber auch nicht als ein leerer und bloß formaler Begriff gefasst werden, wenn das Sein die Wirklichkeit des Wirklichen intendieren soll und, mit Heidegger gesagt, dieses Allgemeinste zugleich das Konkreteste ist.

14. In einer mystischen Bedeutung hat Mullā Ṣadrā das Schema der kausalen Beziehung schon aufgegeben bzw. ganz anders erörtert, worauf wir hier nicht eingehen können.

Mullā Ṣadrā hat ein ontologisch vollkommen klares Verständnis hinsichtlich des Problems der spezifischen Allgemeinheit des Seins. Er unterscheidet die Allgemeinheit des Seins ganz klar von der kategorialen Allgemeinheit der aristotelischen höchsten Gattungen, die die essentiellen Bestimmungen betreffen. Nach Mullā Ṣadrā soll die Allgemeinheit des univoken aber zugleich graduellen Begriffs des Seins von der univoken Allgemeinheit aller Essenzen scharf getrennt werden. Andererseits betont er zugleich, dass das Sein keine bloß formale Allgemeinheit wie die logischen Begriffe hat, sondern der Wirklichkeit selbst entsprechen muss. Der Grund dieser Entsprechung muss die allumfassende lichthafte Einheit sein, die der allumfassenden Allgemeinheit des Seinsbegriffs entspricht. Demnach weist der Begriff des Seins auf die einheitliche Erscheinung der Seienden hin. Nach Mullā Ṣadrā ist der Seinsbegriff lediglich „ein zeigender Titel“, der die Einheit der Wirklichkeit intendieren soll und letztlich dem eigentlichen Gehalt ungemäß bleibt, da die sprachliche Fassung nicht dieses einfache lichthafte Allumfassen treffend zum Ausdruck bringen kann. Diese Einheit als Wahrheit des Seins ist für ihn das echte Thema der Ontologie und unterscheidet sich somit von allen logischen und ontischen Allgemeinheiten. Hier nähert sich Mullā Ṣadrā dem Horizont der ontologischen Differenz, sofern er einen Grund für die spezifische Allgemeinheit des Seins sucht, die die ontischen Allgemeinheiten überschreitet bzw. transzendiert und in seiner Transzendenz zugleich die Wirklichkeit des Wirklichen konstituiert.

Es ist das absolute, sich ausdehnende Sein, dessen Universalität und Umfassen nicht in der Weise der Allgemeinheit ist, sondern in einer anderen Weise. Denn das Sein ist die reine Wirklichkeit und Aktualität selbst, während das begriffliche Allgemeine [...] etwas Unbestimmtes ist, das, um wirklich und seiend zu sein, der Beziehung zu einem anderen [dem Sein] bedarf. [...] Es [das Sein] ist eine Wahrheit, die sich über alle Wesenheiten und möglichen Seienden ausdehnt [d. h. alles umfasst] und in keiner bestimmten Beschränkung eingeschlossen bleibt. [...] So entsteht die Illusion, als wäre das Sein ein Allgemeines [wie die allgemeinen Gattungsbegriffe], was nicht zutrifft, sondern die sprachlichen Formulierungen sind nicht imstande, das Ausdehnen und Umfassen des Seins hinsichtlich der Seienden zum Ausdruck zu bringen. (Mullā Ṣadrā, *al-asfār*, Bd. 2, 327-328)

Abschließende Überlegungen und offene Fragen

Die Wahrheit des Seins wird hier als die Wirklichkeit selbst im Sinne einer allumfassenden und letzten Einheit begriffen, zu deren wahrer Tiefe man nach Mullā Ṣadrā letztlich nicht begrifflich, sondern durch die unmittelbare mystische Schau erfahrungsmäßig gelangen kann. Dies kann als Mullā Ṣadrās Lösung für die Frage angesehen werden, wie das Sein im Unterschied zum Seienden begrifflich gefasst werden kann und zeigt zugleich seine Offenheit für mystische Erfahrungen.

Es wird hier nicht behauptet, dass Mullā Ṣadrā die Metaphysikkritik Heideggers, die aus einem philosophiegeschichtlichen Erfahren des modernen Nihilismus hervorgetreten ist, gänzlich vorweggenommen und im Voraus zurückgewiesen bzw. überwunden habe; oder behauptet, Mullā Ṣadrās Ontologie unterscheide sich vollkommen von der ganzen Metaphysik, die Heidegger in Frage stellt. Die Grundstellungen der beiden Denker bleiben letztendlich different. Denn Mullā Ṣadrās Ontologie im Ganzen stützt sich grundsätzlich auf eine Auffassung vom Sein als lichthafter Erscheinung, die prinzipiell ein allumfassendes Erscheinen seitens des absoluten Seins als der Quelle des Lichtes bleibt und die Seienden in einer kausal verstandenen Illuminationsrelation gleichsam sein lässt, während Heideggers Erscheinungs- und Seinsverständnis – nach der modernen subjektiven Wende der Philosophie und seinem radikalen Ansatz zur Überwindung dieser Wende – seinen Ausgang von der Korrelation und Zusammengehörigkeit bzw. dem Zusammenspiel zwischen Denken und Sein nimmt. Dieses Grundproblem lassen wir für weitere Forschungen offen.

Wir erörterten hier nur einen besonderen Aspekt der Ontologie Mullā Ṣadrās und ließen viele anderen Aspekte und Fragen offen, z. B. die Frage, wie nun das Gottesproblem und die göttliche Kausalität innerhalb dieser Ontologie behandelt werden kann und wie dies zum Ontotheologie-Vorwurf Heideggers steht. Wie ist die Erkenntnisfrage bei Mullā Ṣadrā angesichts der radikalen Kritik Heideggers und des phänomenologischen Standpunkts zu interpretieren usw. Ganz wichtig bleibt aber auch die Frage, wie der innere Standpunktwechsel Mullā Ṣadrās von der graduellen Einheit des Seins zur mystischen Lehre von der persönlichen Einheit des Seins und deren absolute Verbergung im Lichte der Metaphysikkritik

Heideggers und seiner eigenen Lehre über die „Lichtung“ und „Verbergung“ zu verstehen ist.

All diese Fragen lassen m. E. das rationale Erbe der schiitisch-islamischen Philosophie sowohl jenseits ihres traditionell-scholastischen Rahmens als auch jenseits eines modernen bloß historisch-philologischen Zugangs in einen gegenwärtigen und relevanten philosophischen Dialog bringen. Der hier gewagte Versuch soll jedoch als erste Schritte des Verfassers in dieser Richtung angesehen werden, dievielleicht zum weiteren interkulturellen Dialog auf philosophischer Ebene beitragen könnten.

Literatur

Aristotle, *The complete works of Aristotle*, the revised oxford translation, ed. by Jonathan Barnes, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1927), GA 2, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.

—————, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA 3, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.

—————, „Moira (Parmenides Fragment VIII, 34-41)“, in: *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.

—————, „Platons Lehre von der Wahrheit“ (1940), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

—————, „Brief über den Humanismus“ (1946), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

—————, „Zur Seinsfrage“ (1955), in: *Wegmarken*, GA 9, hrsg. von F. W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004.

—————, „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ (1957), in: *Identität und Differenz*, GA 11, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.

—————, „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“ (1964), in: *Zur Sache des Denkens*, GA 14, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS. 1927), GA 24, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- , *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (WS. 1931-32), GA 34, hrsg. von Herrmann Mörchen, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- Ibn Sīnā, *aš-šifāʾ, al-ʾilāhiyyāt*, ediert von Saʾid Zāyid, Qum: Maktaba Ayatullāh al-Marʾašī, 1984.
- Mullā Ṣadrā, *al-ḥikmah al-mutaʾāliyah fi al-asfār al-ʾaqliyyah al-arbaʾah*, 9 Bände, Beirut: DārʾIḥyāʾ at-turāḫ alʾarabiyyah, 1981.
- , *aš-šawāhid ar-rububiyyah fi al-manāhiḤ as-sulūkiyyah*, ediert von Seyyed Jalal Aštīānī, Teheran: Markaz e našr e dānešgāhī, 1982.
- , *al-mabdaʾ wa al-maʾād*, Teheran: Anjoman e Hekmat va Falsafe Iran, 1976.
- , *kitāb al-mašāʾir*, ediert von Henry Corbin, Tehran: Tahuri, 1986.
- Platon, *Werke in acht Bänden*. Griechisch-Deutsch, deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher, hrsg. von Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2019.