

Konzept & Kritik

ULRICH RUDOLPH

Der philosophische Diskurs in der islamischen Welt

Als Hegel seine *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie* entwarf, hatte er den Anspruch, den Gegenstand auf umfassende Weise zu behandeln. Das erforderte nicht nur eine vollständige Darstellung auf der Zeitachse (von Thales bis Schelling), sondern stellte ihn auch vor die Frage, ob er neben Europa nicht weitere Regionen und Kulturkreise aufnehmen müsse. Seine Antwort darauf war nuanciert. Er unterschied drei Fälle, China, Indien (die bei ihm unter den Begriff «orientalisch» fallen) und die islamische Welt, und erklärte, dass sie jeweils anders zu beurteilen seien.

Bei China bestritt Hegel, dass eine eigentliche Philosophie existiere. Dort habe es zwar Überlegungen zum Staatswesen sowie Ansätze zu einer Morallehre gegeben, aber sie beschränkten sich auf Gemeinplätze, die man auch anderswo finden könne. Zudem fehle eine notwendige Bedingung für das Philosophieren, nämlich die geistige Entwicklung: «Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall sein, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird, wie dies etwa bei den Chinesen z.B. der Fall zu sein scheint, die vor zweitausend Jahren in allem so weit gewesen sein mögen als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe.»¹

Im Falle von Indien ist Hegels Urteil ambivalent. Einerseits räumt er ein, neuere Forschungen hätten dort Spuren philosophischen Denkens nachgewiesen. Andererseits beharrt er darauf, dass solche Ansätze nicht ausreichen, um seine Ansprüche an eine «wahre Philosophie» zu erfüllen. Denn «die indische Bildung ist...entwickelt...; aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion, so daß die Interessen der Religion dieselben sind, die wir in der Philosophie finden.»² Folglich genüge es, Indien – wie China – in der Einleitung zu seinen *Vorlesungen* summarisch abzuhandeln: «...die...orientalische Philosophie...tritt nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung ein; sie ist nur ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen (...).»³

Anders die «arabische Philosophie», wie sie von Hegel genannt wird. Sie ist für ihn tatsächlich «wahre Philosophie», weshalb sie als einzige nicht-europäische Tradition Eingang in den Hauptteil seiner *Vorlesungen* gefunden hat. Dort steht sie zwischen der Spätantike (Proklos) und dem lateinischen Mittelalter (Anselm) und wird in zwei Strömungen präsentiert: Die «Philosophie der Medabberim», das heißt die Lehre der islamischen Theologen (arab.: Mutakallimūn, hebr.: Medabbe-

rim; dt.: die [von Gott] Sprechenden), die von Hegel sehr kritisch kommentiert wird. Konkret geht es um einige Thesen zur physikalischen Struktur der Welt und zur Kausalität, die er einer Darstellung der islamischen Theologie bei Moses Maimonides (gest. 1204) entnommen hat. Maimonides stand diesen Thesen ablehnend gegenüber, was Hegel aufgreift und pointiert: «Das ist nun allerdings eine vollkommene Auflösung alles Zusammenhangs (von Ursache und Wirkung usf.), alles dessen, was zur Vernünftigkeit gehört, – im Einklang mit der morgenländischen Erhabenheit, an nichts Bestimmtem zu halten.»⁴ Und die «Kommentatoren des Aristoteles», die von ihm sehr viel positiver bewertet werden. Sie haben «sehr fleißig Aristoteles' Schriften studiert», diese interpretiert und später an das lateinische Mittelalter weitergegeben. Ihre Leistung im Einzelnen zu beschreiben, hat zwar auch «wenig Interesse». Aber Hegel ist doch bereit, diese Denker zu würdigen, nennt namentlich al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna, al-Ġazālī, Ibn Ṭufail und Averroes, allesamt Philosophen, die zwischen dem 9. und dem 12. Jahrhundert gelebt haben. Außerdem hat «die Bekanntschaft der Araber mit Aristoteles ... das geschichtliche Interesse, daß auf diesem Wege auch das Abendland zuerst mit Aristoteles bekannt geworden».⁵

So apodiktisch und mitunter kapriziös Hegels Sätze klingen mögen, seine Darstellung war zu seiner Zeit keineswegs ungewöhnlich. Sie entsprach vielmehr einer historiographischen Konvention, die sich um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert herausbildete. Hundert Jahre zuvor, zu Beginn der europäischen Aufklärung, hatte unter europäischen Gelehrten noch ein auffälliges Interesse an außereuropäischer Philosophie bestanden; man denke nur an den Erfolg, den Ibn Ṭufails arabischer Inselroman *Ḥayy ibn Yaqzān* um 1700 in Europa hatte,⁶ oder an den Enthusiasmus, mit dem bekanntlich Leibniz Texte aus China las. Mit dem Fortschreiten der Aufklärung wurde die Anerkennung anderer Traditionen jedoch zunehmend zum Pro-

blem. Kant etwa konzentrierte sich ganz auf den Denkraum der eigenen Philosophie, die für ihn nicht nur das Ziel, sondern auch das Maß jeder Vernunftserkenntnis darstellte. Das führte bei seinen Nachfolgern dazu, dass die Philosophiegeschichte eine teleologische Tendenz erhielt und fortschreitend zu einem rein europäischen Projekt mutierte. Was andere Traditionen dazu beigetragen hatten, wurde nun entweder ausgeschlossen (wie China und Indien) oder um den Preis der Unterordnung in die europäische Philosophiegeschichte hierarchisch integriert (wie die «arabische Philosophie»).

Als Mitte des 19. Jahrhunderts die akademische, auf dem Studium der Quellsprachen basierende Forschung zur islamischen Philosophie begann, existierte somit schon ein festes Bild von dem Gegenstand, der ja eigentlich erst erforscht werden sollte. Das hatte den Vorzug, dass die Existenz einer «arabischen Philosophie» anerkannt war und jedenfalls im Gegensatz zur chinesischen oder indischen nicht mehr in Frage gestellt werden konnte. Aber es hatte auch einen gravierenden Nachteil: Die Forscher, die sich jetzt an ihre Aufgabe machten, meinten nämlich, die Grundzüge der Geschichte der islamischen Philosophie zu kennen. Mit anderen Worten: Die Forschungsagenda stand bereits weitgehend fest, bevor eine quellenbasierte Auseinandersetzung mit ihrem Gegenstand begann.

Das zeigen sehr deutlich die frühesten Monographien, die zum Thema erschienen. Hervorzuheben sind hier vor allem Ernest Renans (gest. 1892) vielbeachtete Studie zu Averroes⁷ und die erste Gesamtdarstellung zur arabischen und jüdischen Philosophie, verfasst von Salomon Munk (gest. 1867).⁸ Beide übernahmen den konzeptionellen Rahmen, den Hegel und andere Philosophiehistoriker des frühen 19. Jahrhunderts vorgegeben hatten, und etablierten auf diese Weise das erste Paradigma, das für die akademische Erforschung der Philosophie in der islamischen Welt maßgeblich werden sollte.

Seine Kennzeichen lassen sich in drei Punkten zusammenfassen: Eine erste Entscheidung bestand

darin, die Philosophie in der islamischen Welt unter einem *funktionalen* Aspekt zu betrachten. Das Interesse an ihr galt nämlich nicht den Positionen und Argumenten, die von den islamischen Autoren vertreten wurden. Im Vordergrund stand vielmehr, dass diese das griechische Erbe rezipierten, ausführlich kommentierten und später an Europa weitergaben. Die Aufmerksamkeit für die arabische Philosophie war also groß, aber nicht aus intrinsischen Gründen, sondern weil sie als missing link zwischen der griechischen Spätantike und dem lateinischen Mittelalter betrachtet wurde. Diese Sichtweise hatte zweitens eine *chronologische* Konsequenz. Da sich die Forschung auf die vermeintliche Vermittlerrolle zwischen Spätantike und lateinischem Mittelalter konzentrierte, beschränkte sie sich auf den Zeitraum, der dafür relevant war (9.–12. Jahrhundert). Was danach in der islamischen Welt geschah, fand dagegen kaum Interesse. Die meisten europäischen Autoren vertraten sogar die Überzeugung, nach 1200 habe es dort schlichtweg keine Philosophie mehr gegeben. Als Begründung dafür wurde zum einen angeführt, dass al-Ġazālī's berühmte Kritik an den Philosophen⁹ alle weiteren philosophischen Aktivitäten im Orient unterbunden habe, zum anderen, dass Ibn Rušd's Aristoteles-Kommentare die letzten Beispiele dieser Textgattung im Arabischen gewesen seien. Die Tatsache, dass die arabischen Philosophen auf ihre historische Brückenfunktion reduziert wurden, hatte zudem drittens eine *systematische* Folge. Denn wenn die Aufgabe dieser Autoren darin bestand, das griechische Erbe zu verwalten und an andere weiterzugeben, musste auch ihr eigenes Denken zutiefst davon geprägt sein. Aus diesem Grund stellten sich viele Forscher gar nicht die Frage, wie ihr Gegenstand definiert werden müsse und was genau Philosophie im islamischen Kontext heiße. Für sie stand vielmehr fest, dass die Lehren und die Argumente, die sie untersuchten, nicht nur dem Ursprung, sondern auch ihrer Konzeption nach griechisch seien.

Das historiographische Paradigma, das auf dem Dreiklang dieser Annahmen basierte, entfaltete eine kaum zu überschätzende Wirkung. Seine Festlegungen dominierten die Forschung nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern weit darüber hinaus und werden selbst heute noch in manchen Kontexten repetiert. Seit der Mitte des 20. Jahrhunderts sind sie aber nicht mehr konkurrenzlos. Denn um diese Zeit entstanden zwei neue Forschungsparadigmen, die alternative, wenn nicht entgegengesetzte Perspektiven auf den Gegenstand entwarfen. Sie wurden bezeichnenderweise nicht in Europa entwickelt, sondern stammen von Muṣṭafā 'Abd ar-Rāziq (gest. 1947), einem bedeutenden ägyptischen Philosophiehistoriker, der in Kairo unterrichtete, und dem französischen Orientalisten Henry Corbin (gest. 1978), der ab 1946 in Teheran lebte und dort das Institut franco-iranien leitete.

'Abd ar-Rāziq veröffentlichte 1944 ein Buch mit dem Titel *Prolegomena zur Geschichte der islamischen Philosophie*.¹⁰ Darin plädierte er dafür, den Begriff der Philosophie in der islamischen Welt anders als in Europa zu definieren. Im islamischen Kontext könne er nicht auf eine bestimmte, griechisch geprägte Form der Rationalität reduziert werden, sondern müsse auf jede Art von Reflexion ausgedehnt werden, die Rechenschaft über die Grundlagen der islamischen Religion und Kultur ablege. Das gilt, so 'Abd ar-Rāziq, in erster Linie für die Wissenschaft von den Grundlagen des Rechts (*uṣūl al-fiqh*), die aus seiner Sicht das Fundament des islamischen Denkens darstellt. Daneben betreffe es aber auch die islamische Theologie (*kalām*). Alle anderen intellektuellen Traditionen spielten demgegenüber eine untergeordnete Rolle, darunter der Sufismus und die Reihe von Autoren von al-Kindī bis Ibn Rušd, die sich mit der griechischen Philosophie (*falsafa*) auseinandergesetzt hätten.

Henry Corbins Umdeutung des traditionellen Paradigmas war noch radikaler. Denn er forderte die seit langem etablierte Forschungsagenda nicht nur auf der systematischen Ebene, sondern auch in

chronologischer Hinsicht heraus. Nach seiner Ansicht markiert die Phase um 1200 nicht das Ende der islamischen Philosophie, sondern geradezu deren Anfang. In dieser Zeit hätten sich die muslimischen Intellektuellen nämlich von dem griechischen Erbe distanziert und eine neue Form der philosophischen Reflexion begründet, die nun als «islamische Philosophie» im eigentlichen Sinn des Wortes gelten könne. Ihr Kennzeichen sei eine Verbindung von rationaler Demonstration, spiritueller Erfahrung und prophetischer Weisheit. Ihre Entfaltung sei insbesondere iranischen Denkern des 12. bis 18. Jahrhunderts zu verdanken, allen voran Mullā Šadrā (gest. 1640), dessen Theosophie eine vollkommene Synthese dieser Elemente darstelle. Sie markiere die Essenz des islamischen Denkens, insbesondere in seiner schiitischen Variante, und repräsentiere gleichzeitig eine *sophia perennis* bzw. eine ewige «Orientalische Weisheit», die in sich das Erbe des alten Irans sowie weiterer antiker Traditionen (Gnostizismus, Platonismus, Hermetismus) vereine.¹¹

Corbins Umdeutung fand zahlreiche Anhänger und trug wesentlich dazu bei, dass die Periode nach 1200, die so lange vernachlässigt worden war, schließlich doch zu einem zentralen Gegenstand der Forschung wurde. Gleichzeitig warf sein Entwurf jedoch neue Probleme auf. Denn er lancierte einen unscharfen Philosophiebegriff und spekulierte über einen imaginären, spirituell mit Iran verbundenen «Orient», der von ihm als Ursprungsort der Metaphysik und Heimat der Seele hypostasiert wurde. Philosophie wurde infolgedessen zur «Orientalischen Weisheit», einer überzeitlichen Denkform jenseits aller historischen Prozesse und ohne Anschluss an universale Konzepte von Rationalität. Das brachte Corbin heftigen Widerspruch ein, wobei ihm die Kritiker je nach eigenem Standpunkt Essentialismus, Kulturalismus (beides Einwände, die auch gegen 'Abd ar-Rāziq erhoben wurden), iranischen Nationalismus oder eine subtile Form von Orientalismus vorwarfen.¹²

Auch das Konzept einer *pensée islamique*, wie es von 'Abd ar-Rāziq entworfen und später von Autoren wie Mohammed Arkoun (gest. 2010) weiterentwickelt wurde, fand keinen anhaltenden Zuspruch. Beiden wurde zwar zugestanden, dass sie das traditionelle Forschungsparadigma aus dem 19. Jahrhundert zu Recht in Frage gestellt hätten, aber keinem von ihnen gelang es, letzteres abzulösen und seinerseits an dessen Stelle zu treten.

Stattdessen entstand in den 1980er und 1990er Jahren ein neuer historiographischer Ansatz, der im Gegensatz zu allen früheren die Kontinuitäten in der Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt betonte. Denn philosophische Aktivitäten, so die These, habe es immer gegeben – sowohl vor 1200 als auch danach. Dabei sei die Philosophie auch nach dem 12. Jahrhundert nicht als spirituelle Weisheit oder *pensée islamique* verstanden worden, sondern als eine rationale Wissenschaft, die sich mit Fragen der Logik, Physik, Metaphysik und Ethik auseinandersetzt. Im Unterschied zu vorher sei jedoch das Leitbild der Philosophen nicht mehr Aristoteles und das *Corpus Aristotelicum* gewesen, sondern Ibn Sīnā und dessen große Summen, also die Bücher *Die Heilung* (*aš-Šifā'*) und *Die Hinweise und Mahnungen* (*al-Išārāt wa-t-Tanbīhāt*), die von nun die Grundlage des Curriculums gebildet und als autoritative Werke breite Anerkennung gefunden hätten.¹³

Auf der Basis dieses neuen Paradigmas entwickelten sich die post-classical bzw. post-Avicennan studies, die mittlerweile etabliert sind und einen breiten Raum in der Forschungsdiskussion einnehmen. Darüber hinaus bot der neue Ansatz eine plausible Erklärung dafür, warum die ältere Forschung so lange am Dogma vom «Ende der islamischen Philosophie nach Ibn Rušd» festgehalten hatte. Ihr wichtigster Referenzpunkt war ja, wie oben erwähnt, das antike Erbe. Philosophie war für sie «griechische» Philosophie, philosophische Praxis mehr oder weniger gleichbedeutend mit dem Verstehen und Kommentieren aristotelischer Texte. Insofern lag es nur nahe, dass Ibn Rušd, der letzte

bekannte Aristoteles-Kommentator arabischer Sprache, von vielen europäischen Philosophiehistorikern als der letzte islamische Philosoph angesehen wurde.

Die Feststellung, dass Ibn Sīnā im 12. Jahrhundert Aristoteles als philosophische Autorität ablöste, hat dieses Missverständnis aufgeklärt. Aber sie führte auch zu neuen Herausforderungen und Fragen. Im Unterschied zum *Corpus Aristotelicum* entstanden Ibn Sīnās Werke nämlich *innerhalb* des islamischen Kontextes. Sie repetieren deswegen nicht einfach die klassischen Themen der Philosophie, sondern behandeln sie unter Einbeziehung von Problemstellungen, die zu seinen Lebzeiten in der islamischen Welt diskutiert wurden. Genau das machte die Philosophie Ibn Sīnās so attraktiv. Es gab ihr die Möglichkeit, sehr viel stärker, als es das *Corpus Aristotelicum* jemals getan hatte, über die Zirkel von Spezialisten und deren unmittelbaren Schülern hinauszuwirken. Eine Folge davon war, dass seine Überlegungen ein breites und anhaltendes Echo unter den Intellektuellen in der islamischen Welt fanden und in verschiedenen Disziplinen, von der Theologie über die Rechtswissenschaft, Grammatik und Rhetorik bis hin zum Sufismus rezipiert wurden.

Es genügt mithin nicht festzustellen, dass Ibn Sīnā um 1200 Aristoteles als philosophische Autorität ablöste. Man muss auch untersuchen, was dieser Wechsel in den wissenschaftlichen Debatten bewirkte und in welchen Formen sich philosophisches Denken von da an artikuliert hat. Bislang existieren diesbezüglich nur Hypothesen, die stark differieren und sehr unterschiedliche Bilder vom philosophischen Diskurs ab dem 13. Jahrhundert zeichnen. Eine von ihnen besagt, es habe seit dieser Zeit mehrere parallele Formen der Auseinandersetzung mit Ibn Sīnā gegeben, wobei die genuin philosophische Diskussion seiner Lehren, die hier als «mainstream Avicennism» bezeichnet wird, dominant gewesen sei.¹⁴ Eine andere betont, nach dem 11. Jahrhundert seien Philosophie und Theologie in der islamischen Welt nicht mehr zu trennen, son-

dern müssten als ein einziges, hybrides Unternehmen verstanden werden.¹⁵ Eine dritte Hypothese versucht, die Veränderungen im philosophischen Diskurs vorwiegend als einen methodischen Wandel, nämlich den Wechsel von der demonstrativen Methode hin zu Formen der dialektischen Argumentation, zu erklären.¹⁶ Hinzu kommt neuerdings ein viertes Deutungsmodell: In einer kürzlich erschienenen Publikation wird (wieder) die These vertreten, al-Ġazālī's berühmte Schrift *Tahāfut al-falāsifa* (*Die Inkohärenz der Philosophie*) habe doch eine nachhaltige, der Tendenz nach destruktive Wirkung auf die Entwicklung der Philosophie ausgeübt. Infolgedessen habe es nach dem 12. Jahrhundert keinen genuin philosophischen Diskurs mehr gegeben, sondern nur noch philosophische Argumente im Dienst religiöser Überzeugungen, was man am angemessensten als «Paraphilosophie» bezeichnen könne.¹⁷

Die Forschung ist also in Bewegung. Sie arbeitet daran, das neue Paradigma von der post-klassischen islamischen Philosophie konkreter zu fassen. Dabei kommen verschiedene Interpretationen in Betracht, die je für sich und in ihrem Verhältnis zueinander künftig noch ausgelotet werden müssen. Gleichwohl erscheint eine kurze Zwischenbilanz zum jetzigen Zeitpunkt angezeigt.

Vor kurzem hat Jürgen Habermas seine Sicht auf die Geschichte der Philosophie dargelegt.¹⁸ Dabei ist ein *opus magnum* von luzider Gelehrsamkeit entstanden.¹⁹ Zudem macht Habermas von Anfang an deutlich, dass der Fokus seines Werkes ganz auf der Analyse der okzidentalen Tradition liegt. Gleichwohl greift seine Darstellung mehrfach darüber hinaus, denn er thematisiert neben Buddhas Lehre, Konfuzianismus und Taoismus auch mehrere islamische Philosophen. Dabei beschränkt sich die Liste der Zitierten ganz auf die kanonische Reihe, die uns schon bei Hegel begegnet ist: al-Kindī, al-Fārābī, Avicenna, al-Ġazālī, Ibn Ṭufail und Averroes.²⁰

Die neueren Forschungen der Islamwissenschaft erzielen demnach außerhalb der eigenen Zunft nur

ein begrenztes Echo. Das dürfte auch damit zu tun haben, wie sie methodisch begründet sind und im Fach selbst diskutiert werden. Ein auffälliges Beispiel dafür bilden die verschiedenen Hypothesen zur post-klassischen Philosophie, die oben erwähnt wurden. Sie sind je für sich hilfreich, denn jeder dieser Ansätze kann auf Phänomene verweisen, die sich bei einzelnen Autoren aus der Zeit zwischen dem 13. und dem 18. Jahrhundert beobachten lassen. Aber sie werfen auch Probleme auf, insofern keiner von ihnen den Anspruch erheben kann, das gesamte philosophische Textmaterial aus dieser Epoche zu überblicken, sachgemäß zu klassifizieren und in angemessener Form zu beschreiben. Das betrifft nicht nur die These von der «Paraphilosophie», die dogmatische Züge trägt und in manchem an Annahmen aus dem 19. Jahrhundert erinnert. Auch die anderen Deutungsmodelle beschränken sich darauf, jeweils *einen* Philosophiebegriff für die post-klassische Zeit anzunehmen, womit eine Öffnung der Perspektive und das Zulassen verschiedener paralleler Formen des Philosophierens vermieden wird. Das entspricht ganz der Fachtradition, denn die Islamwissenschaft war stets bemüht, die Existenz einer islamischen Philosophie und ihre eigene Beschäftigung mit diesem Gegenstand damit zu rechtfertigen, dass sie ein präzises und uniformes Philosophiekonzept für den «Orient» postulierte. Ganz im Gegensatz zur Forschung, die sich mit Europa oder dem Westen beschäftigt. Sie betont in der Regel die Vielfalt von Philosophiekonzepten, die hier entwickelt wurden, und argumentiert, dass letztere ein Beweis für den Ausnahmestatus der westlichen Philosophie seien.

Dabei spricht vieles dafür, diese Vielfalt auch für die islamische Welt anzunehmen. Darauf deutet nicht nur die Heterogenität der Forschungsmeinungen. Auch zahlreiche Testimonien, die uns von den Akteuren selbst vorliegen, weisen in diese Richtung. Arabische Autoren haben sich seit dem 10. Jahrhundert zur Frage geäußert, was Philosophie sei und wie man ihre Entstehung und Ent-

wicklung beschreiben könne. Dabei reichten die Antworten von der Annahme, es handle sich um eine prophetisch inspirierte Weisheit, bis hin zu der These von einer universal gültigen, ausschließlich demonstrativen Wissenschaft (die je nach Autor auf Griechenland, Indien oder Adam zurückgeführt wurde). Darüber hinaus wurde von den arabischen Autoren stets akzeptiert, dass es verschiedene Formen und Praktiken des Philosophierens gebe, sowohl in den Jahrhunderten vor 1200 als auch in der sogenannten post-klassischen Zeit.

Das führt uns zu einer letzten Feststellung. Sie stützt sich auf die Beobachtung, dass durchaus ähnliche Vorstellungen auch in europäischen Philosophiegeschichten aus der Zeit vor 1800 nachweisbar sind. Dort wurden ebenfalls verschiedene Entwicklungslinien des Philosophierens zugelassen, und es wurde ebenfalls erörtert, ob der Ursprung der Philosophie auf Adam (so Thomasius und Buddeus), die Griechen (Gundling, Heumann, Tiedemann) oder die hebräischen Propheten zurückgehe (Brucker, Boureau-Deslandes, Buhle).²¹ Parallelen dieser Art mögen auf den ersten Blick erstaunen. Aber sie sind nicht zufällig, wenn man bedenkt, dass die Philosophie in Europa und in der islamischen Welt von ähnlichen historischen Voraussetzungen ausging und vergleichbare Problemstellungen kannte. Es könnte sich folglich lohnen, die überkommene Idee von der angeblichen Mittlerrolle der islamischen Philosophie (zwischen Spätantike und Mittelalter) endgültig abzulegen und mögliche Konvergenzen zwischen beiden Traditionen in einem weiteren Horizont zu untersuchen. Eine Möglichkeit dazu bietet die Problemgeschichte. Denn die Konstellation von Glauben und Wissen, die Habermas so magistral für den «Okzident» analysiert hat, ließe sich auch für die islamische Welt thematisieren. Eine andere Möglichkeit bietet die Verflechtungsgeschichte. Denn bestimmte Positionen und Argumente sind nicht parallel entwickelt worden, sondern in unmittelbarer Bezugnahme aufeinander – nicht nur im frühen Mittelalter, son-

dern bis in die Gegenwart. Ein Beispiel dafür, das bereits in Ansätzen analysiert wurde, sind die philosophischen Versuche, die Existenz Gottes zu beweisen. Sie nahmen in der Antike ihren Anfang und lassen sich in Rede und Gegenrede zwischen islamischen und christlichen (bzw. europäischen) Autoren bis ins 20. Jahrhundert verfolgen.²² Solche Verbindungen zu untersuchen, ist in jedem Fall erhellend. Es bereichert nicht nur unsere Kenntnis der Debatten auf beiden Seiten, sondern kann auch ein Anstoß zu weiteren gemeinsamen Forschungsanstrengungen sein.

- 1 G.W.F. Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Werke. Bd. I, Frankfurt/M. 1986, S. 22, vgl. S. 141 f.
- 2 Ebd., S. 148.
- 3 Ebd., S. 138.
- 4 Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. II, S. 521.
- 5 Ebd., S. 522 f.
- 6 Patric Schaerer: Der Philosoph als Autodidakt. Ḥayy ibn Yaqzān. Ein philosophischer Inselroman, Hamburg 2004, 2019.
- 7 Ernest Renan: Averroès et l'averroïsme, Paris 1852 (weitere Auflagen 1861 und 1866).
- 8 Salomon Munk: Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859 (weitere Auflagen 1927, 1955, 1988).
- 9 Heute am besten zugänglich in der arab.-engl. Ausgabe von Michael Marmura: Al-Ghazālī: The Incoherence of the Philosophers, Provo 2000.
- 10 Arabischer Originaltitel: Tamhīd li-ta' rīḥ al-falsafa al-islāmiyya, Kairo 1944 (weitere Auflagen 1959, 1996).
- 11 Henry Corbin: La philosophie islamique, I: Paris 1964; II: Paris 1974 in: Francois Châtelet (Hg.): Histoire de la philosophie, II, 1067–1188.
- 12 Hermann Landolt: Henry Corbin, 1903–1978. Between Philosophy and Orientalism, in: Journal of the American Oriental Society 119 (1999), S. 484–90; zu 'Abd ar-Rāziq vgl. Anke von Kügelgen: Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994, S. 103–105.
- 13 Vgl. Dimitri Gutas: The Heritage of Avicenna. The Golden Age of Arabic Philosophy, 1000-ca. 1350, in: Jules L. Janssens / Daniel De Smet (Hg.): Avicenna and his Heritage. Acts of the International Colloquium (Leuven – Louvain-la-Neuve, September 8 – September 11, 1999), Leuven 2002, S. 81–97.
- 14 Gutas: The Heritage of Avicenna, S. 92 ff.
- 15 Robert Wisnovsky: The Nature and Scope of Arabic Philosophical Commentary in Post-Classical (ca. 1100-1900 AD) Islamic Intellectual History. Some preliminary observations, in: Peter Adamson / Han Balthussen / Martin W. F. Stone (Hg.): Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries, Bd. II, London 2004, S. 149–191, hier: S. 154 ff.
- 16 Frank Griffel: Between al-Ghazālī and Abū l-Barakāt al-Baghdādī. The Dialectical Turn in the Philosophy of Iraq and Iran During the 6th/12th Century, in: Peter Adamson (Hg.): In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Tenth Century, London 2011, S. 45–75.
- 17 Dimitri Gutas: Avicenna and After. The Development of Paraphilosophy. A History of Science Approach, in: Abdelkader Al Ghouz (Hg.): Islamic Philosophy from the 12th to the 14th Century, Bonn 2018, S. 19–72.
- 18 Jürgen Habermas: Auch eine Geschichte der Philosophie, Bd. III, Berlin 2019.
- 19 Vgl. auch Friedrich Wilhelm Graf: Aufklärung, alteuropäisch. Wie Jürgen Habermas der Religion begegnet, in: ZIG, Heft XIII/4 (Winter 2019), S. 109–125.
- 20 Habermas: Auch eine Geschichte, Bd. I, S. 676, S. 680, S. 684, S. 697, S. 699, S. 707 f., S. 722.
- 21 Helmut Holzhey: Philosophiegeschichtsschreibung im 18. Jahrhundert, in: ders. und Vilem Mudroch (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie des 18. Jahrhunderts, Bd. 5: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation, Schweiz, Nord- und Osteuropa, Basel 2014, Zweiter Halbband, S. 1430–1443.
- 22 Vgl. dazu Ulrich Rudolph/Roman Seidel: The Philosophical Proof for God's Existence between Europe and the Islamic World. Reflections on an Entangled History of Philosophy and its Contemporary Relevance, in: Asiatische Studien 73 (2019), S. 57–88; zur Geschichte der Gottesbeweise in der islamischen Welt vgl. Hannah C. Erlwein: Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought. A Reappraisal of the Discourse, Berlin/ Boston 2019.