



Nahöstliche Philosophie transregional. Eine ideengeschichtlich informierte Komparatistik

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

Betrachtet man die Diskussion einzelner philosophischer Probleme oder Begriffe hier

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

¹² Bloch, Ernst: *Avicenna und die Aristotelische Linke*, Berlin 1952.

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

¹⁴ Craig, William L.: *The Kalām Cosmological Argument*, London 1979.

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

²⁰Zur Problematik asymmetrischer Vergleiche als hegemoniale

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

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

DE GRUYTER

Roman Seidel
KANT IN TEHERAN
 ANFÄNGE, ANSÄTZE UND KONTEXTE
 DER KANTREZEPTION IN IRAN

Schweizerische
 Asiengesellschaft
 Société
 Suisse-Asie

WORLDS OF ISLAM
 WELTEN DES ISLAM
 MONDES DE L'ISLAM

DE
 G

ایمانوئل کانت