

**Eine methodische Untersuchung zur
Kritik und Rationalität bei Suhrawardī
im Kontext der europäischen
Philosophie**

Von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Stuttgart
zur Erlangung der Würde eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.)
genehmigte Abhandlung

Vorgelegt von
Esfandiar Tabari
aus Iran / Abadan

Hauptberichter: Professor Dr. C. Hubig
Mitberichter: Professor Dr. U. Rudolph

Tag der mündlichen Prüfung: 14. Februar 2007

Philosophisches Institut der Universität Stuttgart

2007

1	Einführung und Überblick	3
2	Kritik und Rationalität	7
2.1	Methodische Ansätze	16
2.1.1	Analogie	17
2.1.2	Weisheitsphilosophie	26
2.1.3	Metaphysik	30
2.1.4	Syllogismus	33
2.1.5	Transzendente Logik	37
2.1.6	Phänomenologie	46
3	Die Illuminationsphilosophie von Suhrawardī	51
3.1	Grundregeln der Illuminationsphilosophie	58
3.2	Semantik der Definition	61
3.3	Analogie und Prinzip der Überprüfung	68
3.4	Kritik an formaler Logik	71
3.5	Induktionsproblem	81
3.6	Kontroverse zwischen Mullā Ṣadrā und Suhrawardī	88
4	Kontext zur westlichen Philosophie	107
4.1	Phänomenologie und Intentionalität	107
4.2	Existenzphilosophie	127
4.3	Kritik und Orientierung	137
5	Zusammenfassung	141
5.1	Zusammenfassung (englisch)	151
6	Bibliographie	155
7	Anhang	162

1 Einführung und Überblick

In der vorliegenden Arbeit wird zunächst eine systematische und methodische Analyse des Begriffs "Kritik" durchgeführt. Die systematische Untersuchung beschäftigt sich mit den Elementen eines kritischen Gedankensystems und mit den verschiedenen Ebenen und Instanzen der Kritik. Die methodische Untersuchung befasst sich mit dem Verhältnis dieser Elemente zueinander und mit den verschiedenen Begründungsebenen, die für eine kritische Philosophie existieren. Die methodische Betrachtungsweise spielt für eine philosophische Kritik eine zentrale Rolle. Da es sich um eine methodische Untersuchung handelt, werden die wichtigsten philosophischen Methoden der westlichen Philosophie in Bezug auf ihren Gehalt an Rationalität vorgestellt, damit der Weg zu einem philosophisch-methodischen Konzept und zu einer kontextuellen Verbindung mit der iranischen Philosophie leichter wird. In der europäischen Philosophie sind dies u.a. syllogistische, transzendentallogische und phänomenologische Methoden der Kritik. Unsere Definition der Rationalität rechtfertigt die Auswahl dieser Methoden als wichtigste Methoden der philosophischen Kritik, die nicht nur in der Geschichte der Philosophie, sondern auch in den anderen Wissenschaftsdisziplinen den Horizont der Denk- und Erfahrungsmöglichkeiten weitgehend erweitert haben.

Was bei all diesen kritischen Methoden als zentral gesehen wird, ist der Gehalt an Rationalität, den diese Methoden aufweisen können. Dieser Gehalt ist maßgebend für die Schöpfung der Möglichkeiten außerhalb des Systems der Kritik, die zur Erweiterung des Horizonts der Erfahrungsmöglichkeiten notwendig ist. Rationalität ist der Gebrauch der Vernunft zur Begründung. Aber für die kritische Auseinandersetzung ist entscheidend, dass die Begründung verständlich ist. In der iranischen Philosophie sind die verschiedenen Arten des Syllogismus unter scharfen philosophischen Beobachtungen analysiert worden. In

der vorliegenden Untersuchung steht die Philosophie von Suhrawardī¹ im Zentrum der Betrachtungen. Ziel ist diese Philosophie in methodischer Hinsicht zu untersuchen und die Zusammenhänge in Bezug auf die verschiedenen philosophischen Ansätze mit der europäischen Philosophie in den Vordergrund zu stellen. Um feststellen zu können, welchen Horizont Suhrawardī in der Denkweise der späteren Philosophen verändert hat, werden wir uns dann mit der Kritik von Mullā Ṣadrā², einem der einflussreichsten Philosophen des 17. Jahrhunderts, an Suhrawardī beschäftigen und diese Kritik unter philosophischen Aspekten bewerten. Das philosophische Gedankensystem von Suhrawardī ist in der islamischen Welt sehr umstritten.³ In der Philosophie von Suhrawardī sind sowohl die islamische als auch altiranische und griechische Traditionen stark vertreten.

¹ Die Schreibweise arabischer und persischer Begriffe richtet sich in dieser Arbeit nach den Transkriptionsvorschriften der deutschen Morgenländischen Gesellschaft (s. Anhang)

² Sadreddin Mohammad ibn Ebrahim ibn Yahya Širazi Qawamī, bekannt als Sadremlota'allehin und als Mullā Ṣadrā Širazi, wurde 1571 in Širaz als einziges Kind einer hochrangigen Beamtenfamilie geboren. Nach dem Tode seines Vaters reiste er zu Studienzwecken nach Isfahan, dem damaligen geistigen Zentrum Irans, wo er sich jahrelang aufhielt. Nach dem Studium der Philosophie, Theologie und rationalen Wissenschaften in Isfahan bei Šeyḫ bahā'ī und Mir Damad machte er sich schnell einen Namen als hervorragender und scharfsinniger Denker. Er starb 1640 während einer Reise in Basra. Er war besonders wegen seiner pantheistischen Äußerungen Zielscheibe der orthodoxen Geistigkeit, weshalb er sich aus dem öffentlichen Leben zurückziehen und 15 Jahre in den Gebirgen um Qom (südlich von Teheran) verbringen musste.

³ Wegen der Wiederbelebung der zarathustraischen Lehre in den Werken von Suhrawardī sieht von Kremer in seiner Philosophie einen Widerstand gegen den Islam. (s. von Kremer 1968, S. 89 ff.). Henry Corbin sieht jedoch in seiner Philosophie einen Versuch zur Integration der alten iranischen Tradition in den Islam.

Die vorliegende Arbeit verfolgt das Ziel, die philosophische Denkweise von Suhrawardī und die Kritik von Mullā Ṣadrā im Kontext der europäischen Philosophie verständlich zu machen, in dem die Parallelen und Differenzen mit einer der wichtigsten zeitgenössischen Intentionalitätsphilosophien, nämlich die Phänomenologie Husserls ans Licht gebracht werden soll.

Auch wenn mittlerweile zahlreiche Werke auf Englisch und Deutsch über Suhrawardī existieren, ist seine Philosophie besonders hinsichtlich der rationalen und logischen Ebene weitgehend unbekannt geblieben. Einige der wichtigsten Gründe hierfür sind mit Sicherheit die Schwierigkeiten seiner Philosophie in Bezug auf sprachliche Übersetzungen im philosophischen Kontext des Westens. Die Tatsache, dass selbst im Iran über seine Logik kaum Werke geschrieben sind, liegt jenseits dieser Begründung. Diese Arbeit soll einen Beitrag zum Zugang seiner Logik leisten.

Hegel vertritt die These, dass sich die islamische Philosophie anders als die abendländische von allem Besonderen und Bestimmten entfernt und sich allein mit allgemeinen Aussagen begnügt.⁴ Hegel stärkte durch seine allgemeinen Aussagen die Mentalität eines philosophischen Eurozentrismus, in dem man die islamische Philosophie für die Forschungen an der europäischen Philosophie instrumentalisierte. Seit der Mitte des 20. Jahrhundert ist vor allem im Zuge der Bemühungen von Henry Corbin eine Milderung des philosophischen Eurozentrismus zu sehen. Er verfehlte jedoch sein Ziel einer rationalen Auseinandersetzung mit der islamischen Philosophie, sodass Eurozentrismus durch ein „Orientalisierenden Geschichtsmythos“ ersetzt wurde, was zur „Preisgabe des Begriffs Philosophie führte“.⁵ Auf der anderen Seite herrscht besonders im heutigen Iran, infolge der

⁴ „Das Morgenland reinigte sich von allem Besonderen und Bestimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geistes niederstieg.“

Hegel 1919, S. 1551

⁵ Rudolph 2004, S. 5-9

islamischen Herrschaft, eine Tendenz zur Verteidigung und Wiederbelebung der altiranischen Identität, auf deren Grundlage die Philosophie von Suhrawardī und die alte orientalische Mystik und 'irfān⁶ eine führende Rolle spielen sollen. Die Suche nach eigener Identität ist zwar positiv zu bewerten, aber den freien Rückfall in die Welt der Mystik und eine Widerlegung von Philosophie und Vernunft kann ein anderes Extrem sein als die fundamentalistische Religion, gegen das man sich wehren sollte. Diese Arbeit setzt sich eine sachliche und rationale Untersuchung zum Ziel und keine mystische oder nationalistische.

Suhrawardī war derjenige Philosoph des 12. Jahrhunderts, dessen mystisch-philosophische Gedanken weitgehend in der iranischen Kultur präsent sind. In der islamischen Tradition wird sein Einfluss selten eingestanden. Die islamischen Theologen haben ihm gegenüber meistens eine ablehnende Haltung. Seine kritische Betrachtung ist für den Begriff „Kritik“ charakteristisch, da er versuchte, von zwei unterschiedlichen Begründungsebenen aus zu denken: Vernunft und Intuition.

Die Kritik von Mullā Ṣadrā an Suhrawardī ist wegweisend für einen affirmativen Begriff der Kritik⁷ in der islamischen Philosophie. Seine Philosophie besitzt eine große Aktualität und ist der Grundglaube der schiitischen Muslime im Iran, die gegen jeglichen Einfluss „fremder“

⁶ 'irfān bedeutet so viel wie „Gnosis“ und ist die Übersetzung des aus dem Griechischen stammenden Wortes „Mystik“. 'irfān stellt einen Sammelbegriff für den Sufismus dar.

⁷ Otfried Höffe unterscheidet drei Formen der Kritik: negative, affirmative und judikative: "Bei den Linkshegelianern liegt eine negative, kompromittierende oder emanzipierende Kritik vor, bei der genannten Hegelschrift und bei den Rechtshegelianern eine positive: eine affirmative oder apologetische Kritik "eine judikative Kritik" macht zum Gegenstand, was der negativen und der affirmativen Kritik schon eine Prämisse ist, sie unterwirft Wissenschaft und Technik einer moralischen Beurteilung." (mehr dazu: Höffe 1993, S.244-248 aber auch Höffe 2004, S. 28-41)

philosophischer Gedanken sind. Dadurch stößt jede kritische Behandlung von Mullā Ṣadrās Philosophie im Iran und bei den Schiiten auf Widerstand. Diese Philosophie ist damit zu einem Mythos geworden. Eine Arbeit, die sich kritisch mit seiner Philosophie beschäftigt, ist im heutigen Iran kaum zu sehen. Dafür wird die Rolle von Suhrawardī von Seiten der iranischen Universitätsphilosophen (und nicht der Theologen) immer bedeutender.⁸

2 Kritik und Rationalität

Der Begriff „Kritik“ gehört mit Sicherheit zu den Wörtern, die in der Philosophie am meisten verwendet worden sind. Besonders auffällig ist die explizite Benutzung des Begriffes in der neuzeitlichen Philosophie, z.B. bei der Kritik der reinen Vernunft, der Kritischen Theorie, dem Kritischen Rationalismus usw. In der Philosophie thematisiert Kritik einen Plural, mit anderen Worten versteht man darunter z.B. die Kritik bei Kant, die Kritik bei Aristoteles usw. Der singuläre Begriff der Kritik bezieht sich auf die Bedeutung des Wortes selbst, wie sie auch in der Umgangssprache Verwendung findet: Kritisieren heißt eine Meinung gegen die anderen zu schützen. In diesem Kontext werden die Meinungen als Gegenstände selbst betrachtet. Diese umgangssprachliche Bedeutung der Kritik soll jedoch von der philosophischen Kritik unterschieden werden; nach dieser beschäftigt sich die Kritik nicht mehr mit den Gegenständen selbst sondern mit der Erkenntnisart der Gegenstände; hierdurch gilt nicht mehr die Untermauerung der eigenen Erkenntnisart als Ziel, sondern die Auseinandersetzung mit anderen Meinungen und Erkenntnisarten, die

⁸Beispiel dafür sind Dr. Dinani und die aktuelle Forschungsarbeiten unter seine Leitung, z.B. Mosayebi 2001

dem Kontext der Kritik entsprechen. Der Begriff Kritik ist aber selbst selten Gegenstand einer philosophischen Untersuchung gewesen, sodass von einer Kritik der Kritik schwer zu reden ist. Es besteht nämlich hier die Gefahr, in einen Zirkel zu geraten, aus dem ein Ausweg schwer möglich ist. Jeder Philosoph versucht zwar, bevor er seine Kritik vorträgt, sich mit der Methode seiner Kritik auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung bleibt jedoch im Rahmen seiner philosophischen Modelle eingeschränkt, sodass eine übergreifende Kritik außerhalb der Modellsicht fehlt. Hier ist es notwendig, den Begriff des philosophischen Modells zu erörtern. Jeder philosophische Gedanke bemüht sich, den Menschen über seinen Mangel aufzuklären. Dies geschieht durch Annahme gewisser Prinzipien, die im subjektiven Sinne einen Grundsatz bedeuten. Als Grundsatz kann ein Denkprinzip oder ein Handlungsprinzip gelten. Ein Denkprinzip setzt bestimmte Begriffe als Definitionsannahme voraus. Das Handlungsprinzip ist bei Kant bestimmt durch die Maximen der praktischen Vernunft, welche Ansprüche auf allgemeine Geltung haben. Jedes philosophische Modell ist auf einem oder einigen bestimmten Denk- und Handlungsprinzipien aufgebaut. Die Annahme dieser Prinzipien kann im Rahmen des vorgelegten Modells begründet werden. Die kritische Auseinandersetzung erfolgt damit innerhalb der bestehenden Annahmen, und eine Kritik, die diesen Rahmen durchbricht, ist als nicht zugelassen ausgeschaltet. Die Kritik stützt sich damit auf die unerschütterliche Sicherheit der Prinzipien, die als apriorische Formen des Anschauens und Denkens überraschungsresistent bleiben. Damit setzt jede philosophische Kritik eine innere Überzeugung als Vernunftprinzip voraus. Die Intentionalität der Kritik beruft sich auf diese Vernunftprinzipien. Die Voraussetzungen, welche die philosophischen Vernunftprinzipien mit sich bringen, sind nach Hans Albert im sogenannten Münchhausentrilemma anschaulich.⁹

⁹ von Hans Albert stammender Begriff, der die logisch-epistemologische Ausweglosigkeit des Prinzips der zureichenden Begründung bezeichnet. Wenn das

Eine Kritik der Kritik, oder anders ausgedrückt eine Metakritik, welche die Kritik selbst zum Gegenstand der Untersuchung hat, sollte sich mit zwei Themen auseinandersetzen: dem System der Kritik und der Methode der Kritik.

Das System der Kritik soll die Elemente der Kritik veranschaulichen.

Es zeigt zunächst eine viergliedrige Relation:

S als Subjekt steht kritisch zu O als Objekt aufgrund von E als Erfahrung und kommt zu Entscheidung Z.

Erfahrung gilt als Grundelement jeder Kritik. Eine Kritik, die nicht von Erfahrung unterstützt ist, kann nicht zur Überzeugung dienen. Der Begriff der Erfahrung wurde in der Philosophie schon immer mit unseren Sinneswahrnehmungen in Verbindung gebracht. In der Antike hat man die Wahrnehmung als Quelle der Erfahrung erkannt. Durch Erinnerung wird dann die Erfahrung aktualisiert und ins Leben gerufen. In diesem Sinn erscheint die Erfahrung zunächst als ein bestimmtes Erlebnis, das durch die Wahrnehmung zustande kommt.¹⁰

Erfahrung wird nach Kant mit dem Begriff des Wissens in Verbindung gebracht. Die Erfahrung ist ein besonderes Wissen. Das besondere

Prinzip ernst genommen wird, muss auch die begründende Auffassung bzw. Aussage wieder begründet werden. Das führt zu einer Situation mit drei Alternativen: dem infiniten Regress, dem logischen Zirkel oder dem Abbruch des Verfahrens und der Dogmatisierung der letzten Gründe. (s. Lumer 1990, S.20f.)

¹⁰ Nach Aristoteles ist die Erfahrungsreproduktion eine Leistung der Erinnerung: "Aus der Erinnerung entsteht nämlich für die Menschen Erfahrung; denn viele Erinnerungen an denselben Gegenstand bewirken das Vermögen einer Erfahrung, und es scheint die Erfahrung der Wissenschaft und Kunst fast ähnlich zu sein." Aristoteles 1995, B5 S. 2.

Weiterhin ist für Aristoteles die Erfahrung Kenntnis der Einzelheit, während die Theorie Kenntnis des Allgemeinen ist. Das praktische Verhalten und das Hervorbringen bewegen sich aber immer in der Einzelheit.

Wissen ist eine Erkenntnis, die auf sinnliche Wahrnehmung bezogen ist. Erkenntnis erfolgt nur durch Synthetisierung der Wahrnehmung durch Kategorien, welche die allgemeinen Regeln des Aussagens bestimmen. Das Verbindungsglied zwischen den allgemeinen Regeln und den Gegenständen der Erkenntnis ist die Wahrnehmung. Damit stellt Kant das Besondere der Wahrnehmung von vornherein in den Horizont der allgemeinen Kategorien. Durch Erfahrung kommen das Allgemeine und das Besondere in Einklang.¹¹

Erfahrung setzt immer akzeptierte Geltungsansprüche voraus, die als gemeinsam Geteiltes konsenstiftend wirken.¹² Kritik kann begründet werden, insofern sie sich auf grundsätzliche und bereits akzeptierte Gemeinsamkeiten bezieht. Wie effizient eine Kritik ist, zeigt jedoch nicht das was bereits von der Kritik in Erfahrung gebracht worden bzw. gewusst worden ist, sondern was noch gewusst werden kann. Eine aufklärerische Kritik schöpft neue Möglichkeiten zu neuen Erfahrungen, die ihrerseits der Bildung neuer Gedankensysteme dienen können. Die neuen Erfahrungen, die als synthetisches Wissen gelten, werden

¹¹ Für Kant ist die Erfahrung selbst eine Erkenntnisart, die Verstand erfordert, dessen Regel "ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin A priori voraussetzen muss, welche in Begriffen A priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen." (Kant 1995, KrV BXIX) Demnach hat Erfahrung einen doppelten Charakter: einen konstitutiven und einen regulativen. Durch innere (Zeit) und äußere (Raum) Anschauung kommt Erfahrung konstitutiv zustande. Diese ist ebenfalls konstituiert durch das A priori der Kategorien. Das bedeutet aber auch, dass nicht alle unsere Erkenntnis aus der Erfahrung entspringt, "Denn es könnte wohl sein, dass selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlasst) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat. (Kant 1995, KrV B1)

¹² Leitner 1994, S. 43-44

ihrerseits mit neuem Wissen synthetisiert und so bildet die Kritik ein sich öffnendes System. Die Erfahrungsmöglichkeiten der Kritik gelten als epistemische Möglichkeiten, welche die Grenze der Erfahrungen in der Gegenwart übersteigen.

Die Erfahrungen sind Erkenntnisse. Erkenntnisse kommen nach Kant nur dann zustande, wenn die synthetische Einheit in dem Mannigfaltigen der Anschauung gebildet ist.¹³ Der Bereich der Möglichkeiten der Erfahrung „wird durch Bedingungen eröffnet und zugleich eingeschränkt. Das besagt im kantischen Kontext: Es gibt nicht nur empirische Grenzen unserer Auffassungsfähigkeit für Sinnesreize ... Es gibt außerdem apriorische Grenzen unseres Erkennens, die aus den gleichen Gründen resultieren, von denen auch die Möglichkeit der Erfahrung abhängt.“¹⁴ Das würde heißen, dass bestimmte apriorische Gegebenheiten, die uns als Regeln erscheinen, die Grenze zwischen Erfahrung und Nicht-Erfahrung bestimmen. Durch die Regeln der Kausalität kann aus einem subjektiven Erlebnis der Sinneswahrnehmung eine empirische Erfahrung mit objektivem Gehalt gebildet werden. Die Erfahrung als Funktion der Kritik kann als neue strukturelle Erfahrung für neue Gedankensysteme angewendet werden. Nach Schäffler können besonderen Erfahrungen, welche "die Struktur unseres Anschauens und Denkens verändern und dadurch die Bedingungen für die Begegnung mit Gegenständen neu definieren"¹⁵, als transzendente Erfahrungen definiert werden. Schäffler bestimmt jedoch für solche transzendentalen Erfahrungen einen dialogischen Charakter.¹⁶ Er spricht von einem responsorischen Verhältnis zur Wirklichkeit; darunter versteht er, dass wir in unserem Anschauen und Denken einen Anspruch des Wirklichen beantworten und durch diese unsere Antwort erst zur Sprache bringen. Auf diesen responsorischen

¹³ Kant 1995, KrV B134

¹⁴ Schäffler 1995, S. 43

¹⁵ Schäffler 1995, S. 295

¹⁶ Schäffler 1995, S. 298ff

Charakter unseres Erkennens werden wir aufmerksam, wenn wir uns der Differenz zwischen Anspruch und Antwort bewusst werden. "Aber bei aller Differenz zwischen Anspruch und Antwort muss zwischen beiden doch auch ein Wechselverhältnis bestehen, wenn Erfahrung möglich sein soll [...] Differenz und Korrespondenz zwischen dem Anspruch des wirklichen und der Weise, wie wir diesen Anspruch, bedingt auch durch unsere Anschauungs- und Denkformen, zu fassen bekommen, machen jenes dialogische Verhältnis zum Wirklichen möglich, das jeder [...] Erfahrung zugrunde liegt."¹⁷

Die Erfahrung im inneren System der Kritik, auf die sich die Kritik bezieht und womit sich die Kritik begründen lässt, beschreibt die innere Form der Kritik, die durch weitere Grundelemente von der äußeren Form zu unterscheiden ist. Diese Unterscheidung zwischen innerer und äußerer Form der Kritik bezieht sich allein auf den Stand der Aufnahme der Kritik. Die innere Form der Kritik ist der Standpunkt des Subjektes zu seinem eigenen kritischen Entwurf. Die äußere Form hingegen ist sein Standpunkt zu den anderen kritischen Entwürfen. Die Elemente der inneren Form der Kritik sind: S (Subjekt der Kritik) kritisiert O (Objekt der Kritik) in Anwesenheit V der anderen Objekte (Vergleichsobjekte) im Hinblick auf I (Instanz der Kritik) wegen B (Begründung der Kritik) um Z (Ziel der Kritik) zu erreichen.

S, O, V, I, B und Z sind somit die Grundelemente jeder Kritik und deuten auf eine Systematik der Kritik hin. S als das Subjekt der Kritik soll zunächst das Objekt O von allen anderen Objekten unterscheiden können. Die bestehende Relation zwischen diesen Elementen ist jedoch nicht analogisch, da die Elemente weder vergleichend noch proportional vorkommen. Einzig analogisch ist die Unterscheidung, die wir zwischen Gegenständen herstellen. Dadurch kommen die Ähnlichkeitsrelationen zustande: O ist nicht nur deswegen O, weil es seine Negation nicht sein kann, sondern auch deswegen weil es allen anderen Gegenständen

¹⁷ Schäffler 1995, S. 296

nicht ähnlich ist. Auf der anderen Seite soll O einigen gewissen Gegenständen, Argumenten, Handlungen oder Begriffen ähnlich sein (V). Unterscheidung und Analogie sind beide durch ontologische Bedingtheiten eng miteinander verbunden. Damit ist die Grundvoraussetzung jeder Kritik das Vermögen der Unterscheidung durch eine Analogie. Jede Kritik hat weiterhin einen Standpunkt, der in dieser Systematik der Kritik als I bzw. Instanz der Kritik bezeichnet ist. Instanz der Kritik bestimmt die Möglichkeiten und die Rahmenbedingungen der Kritik. Sie kann z.B. unsere Sinneswahrnehmungen, unser Verstand oder unsere Vernunft sein. Eine Kritik mit der Instanz der Sinneswahrnehmung ist in ihrem Anschauungsraum eingeschränkt und operiert aufgrund der Rezipitivität der Eindrücke und Vorstellungen. Diese Art der Kritik ist zunächst unbegründet und damit arational. Eine Kritik mit Verstand als Instanz befindet sich in einem Begriffsraum und versucht durch vorhandene Anschauungen den Gegenstand der Kritik zu erkennen. Solch einer Kritik ist zunächst rational. Das Begründungsschema solcher Kritik basiert auf Verstandesschlüssen; daher ist die Gefahr der Irrationalität hoch.

Eine Kritik, die Vernunft als Instanz hat, operiert mit dem Vernunftschluss. Diese Art der Kritik besitzt einen hohen Rationalitätsgehalt, auch wenn dabei die Gefahr der Irrationalität nicht ausgeschaltet ist.

Dies alles ist aber keine Begründung für eine Kritik. Die Kritik braucht eine plausible Erklärung als Begründung ihrer Position, die hier als B symbolisiert ist. In diesem Punkt unterscheiden sich die rationale, die arationale und die irrationale Kritik: in einer arationalen Kritik fehlen die Elemente der Begründung im System der Kritik. Die arationale Kritik ist eingeschränkt durch die intuitiven Ähnlichkeitsbeobachtungen. Arational ist eine Kritik, wenn es nicht der Fall ist, dass Gründe, Regeln und Gesetzmäßigkeiten angetroffen werden. Bei der irrationalen Kritik ist es dagegen der Fall, dass falsche Gründe vorliegen, die die bestehenden

Regeln verletzen.¹⁸ Dabei setzt jede irrationale Kritik eine gewisse Rationalität voraus. Die wissenschaftliche und die philosophische Kritik sind rationale Kritikformen, die in ihren Begründungen über die intuitiven Darstellungen hinausgehen.

Der klassische Begriff der Rationalität meint vernünftige Begründung. Bei der vernünftigen Überlegung muss einen Vernunftschluss vorliegen. Die methodische Schlussfolgerung ist nach Aristoteles der Syllogismus. Wir werden feststellen, dass selbst die syllogistische Schlussfolgerung arationale Bestandteile beinhaltet.

Die moderneren Rationalitätstheorien beschränken sich jedoch nicht auf die Begründung, sondern bestehen auf die Verstehbarkeit der Argumente. Rationalität ist demnach dasselbe wie Verstehbarkeit: nur das Verständliche kann als rational beurteilt werden.¹⁹

Die Begriffe „Erfahrung“, „Instanz“ und „Begründung“ sind im Kontext einer Kritik untrennbar. Die Begründung wird durch gewisse Erfahrungen unterstützt, und je nachdem auf welcher Ebene begründet wird unterscheiden sich die Instanzen. Hierbei kann man in der abendländische Philosophie von drei verschiedenen Begründungsarten reden, die in Bezug auf ihre Instanzen auf unterschiedliche Erfahrungswelten (in theoretischer und praktischer Hinsicht) hinweisen: syllogistische, transzendente und phänomenologische. Im Iran kommt die sogenannte Illuminationsmethode nach Suhrawardī hinzu, die nicht auf einer an Vernunft orientierten Schlussfolgerung basiert.

Ziel (Z) jeder Kritik ist eine Entscheidung: Dabei handelt es sich nicht um ein entscheidungstheoretisches Problem, welches der Auswahl einer Entscheidung unter allen anderen zu Grunde liegt. Bei einer solchen Entscheidung geht es um eine besondere Art der Schlussfolgerung, die

¹⁸ Hubig 1997/1998, 1. Vorlesung

¹⁹ Schnädelbach 1987, S. 67-83

sich auf ein Profil der Begründung (in rationaler Form) oder auf eine Analogie (in arationaler oder irrationaler Form) bezieht. Die arationale Kritik liefert nicht unbedingt die falschen Resultate. Auch die rationale Kritik sagt nichts über ihre Richtigkeit. Ob eine Kritik falsche oder richtige Resultate liefert, sollen allein die zu schöpfenden Erfahrungsmöglichkeiten in der Praxis entscheiden. Wie viel Rationalität eine Kritik braucht und in wie weit wir rational sein sollen, hängt damit vom theoretischen und praktischen Erfahrungspotential der Kritik ab.²⁰

Bei der arationalen Kritik ist die Analogie allein bestimmend für die Begründung. Etwas ist richtig, wenn bereits seine Ähnlichkeit als richtig gesehen worden ist, oder mindestens zu richtigen Ergebnissen geführt hat. Eine arationale Kritik verwendet Analogie-Objekte als Vergleichsbilder.

Anhand dieser Überlegung können wir zwischen den kritischen (rational, arational oder irrational) und dogmatischen Untersuchungen einen systematischen Unterschied erkennen: Im Dogmatismus liegt bereits die Entscheidung als Ziel der Untersuchung vor, noch bevor sie begründet wird. Eine dogmatische Kritik hat damit keine Instanz, auf deren Grundlage eine Begründung vorgelegt werden kann, sondern die Begründung wird viel mehr durch das Ziel (Entscheidung) bestimmt und geformt. Es ist damit plausibel, dass jede Kritik sehr leicht in einen Dogmatismus verfallen kann, wodurch die Kritik ihre Instanz verliert.²¹

²⁰ Mit dieser Betrachtung kann die These von Nicholas Rescher bezweifelt werden, dass die Rationalität den wesentlichen Aspekt der menschlichen Natur widerspiegelt: "Wir benötigen Rationalität, weil sie einen wesentlichen Aspekt unserer Natur widerspiegelt: das entscheidende Faktum ist nicht, dass die Menschen rational sind, sondern dass sie es sein sollten." (s. Rescher 2000)

²¹ An dieser Stelle kann an die Kritische Theorie von Adorno und Horkheimer über das Umschlagen der Aufklärung in den Mythos erinnert werden.

2.1 Methodische Ansätze

Durch die Methodik verliert die Kritik ihren besonderen Charakter und stellt sie sich dar als Menge bestimmter reproduzierbaren Regeln, die für alle zugänglich sein soll.

Bei der Untersuchung der Methodik der Kritik soll es um den Inhalt und die Zusammenhänge der Kritikelemente gehen: Was ist der Gegenstand und die Instanz der Kritik, wie wird sie begründet und wodurch ist sie bedingt? Das Subjekt der Kritik ist in der Methodik die Voraussetzung jeder Kritik, weshalb es in der Methodik nicht explizit auftaucht. Der Begriff der Kritik steht in dieser methodischen Hinsicht im Plural: es gibt verschiedene methodische Aspekte in der Geschichte der Philosophie. Dabei ist der Inhalt der Begründung charakteristisch für die Methode der Kritik. Die Instanz der Kritik ist aber bestimmend für die Begründung. Wenn sich die Kritik z.B. auf die Gefühle bezieht und dort ihren Ort findet, kann die Begründung nicht das Vermögen der Gefühle und die Sinneswahrnehmungen übergehen. Wegen dieses methodischen Aspekts kann man z.B. nicht aus Eifersucht eine Kritik ausüben und versuchen, die Begründung dafür aus der Vernunft zu holen. Sicher kann man die Ursachen der Eifersucht vernünftig herausfinden, aber die Kritik wird dadurch nicht gerechtfertigt. In wie weit eine Kritik vernünftig ist, führt uns zu der Frage, was überhaupt Vernunft ist. Nach Kant ist Vernunft ein Erkenntnisvermögen. Sie sucht nach allgemeinen Grundsätzen oder Prinzipien, durch welche die Mannigfaltigkeit der Anschauung nicht als Chaos, sondern vielmehr als ein strukturiertes Ganzes, als Zusammenhang und Einheit, erscheint. Jede Verallgemeinerung ist auf einem bestimmten Prinzip aufgebaut.

Der Begriff „Prinzip“ ist zweideutig: Prinzip im subjektiven Sinne ist ein Grundsatz, eine Voraussetzung (Denk-Prinzip) oder eine Maxime (Prinzip des Handelns). Prinzip im objektiven Sinne ist der Ausgangspunkt, der Urgrund, das Erste (Real-Prinzip, Prinzip des Seins). Aristoteles versteht unter Prinzip objektiv die erste Ursache: das, woraus etwas ist oder wird. Kant fasst das Prinzip subjektiv auf; er unterscheidet konstitutive Prinzipien (zum bloß empirischen Gebrauch) und regulative (zum bloß transzendentalen oder bloß praktischen Gebrauch).²²

2.1.1 Analogie

Der Begriff „Analogie“ wird in der Philosophie unterschiedlich definiert. Im Philosophischen Wörterbuch lesen wir: „Ähnlichkeit, Gleichheit von Verhältnissen, aber auch Erkenntnis durch Vergleich. Zwischen vergleichbaren Dingen muss sowohl Verschiedenheit als auch Ähnlichkeit bestehen.“²³

Bereits in der Antike hat man über Analogie nachgedacht und verschiedene Typen von Proportionen unterschieden. Bei Archytas von Tarent (4./5. Jh. v. Chr.) in den Fragmenten heißt es:

„Es gibt aber drei Proportionen in der Musik: einmal die arithmetische, zweitens die geometrische, drittens die Entgegengesetzte, so genannte harmonische, wenn drei Zahlbegriffe analog folgende Differenz aufweisen: in wie viel der erste den zweiten übertrifft, um soviel übertrifft der zweite den dritten. [...] Die geometrische: wenn der erste Begriff zum zweiten wie der zweite zum dritten sich verhält. [...] Die

²² Regulatives Prinzip: Ein Prinzip der Vernunft, das nur die Betrachtung, das Denken regelt und zu Erkenntnissen leitet, nicht aber als objektiv (gegenstandsbezogen) vorhanden angesehen werden darf. Konstitutiv: die unerlässlichen Merkmale des Begriffs, d.h. die, bei deren Verlust er seinen Sinn verliert. Sie begründen objektive Erfahrung.

²³ Schickhoff 1978

Entgegengesetzte, so genannte harmonische Proportion, wenn sich die Begriffe so verhalten: um den wievielten Teil der eigenen Größe der erste Begriff den zweiten übertrifft, um diesen Teil des dritten übertrifft der Mittelbegriff den dritten".²⁴ Diese drei Proportionen lassen sich mathematisch einfach formulieren:

$$\text{Arithmetische Proportion: } a - b = b - c \quad (1.1)$$

$$\text{Geometrische Proportion: } a / b = b / c \quad (1.2)$$

$$\text{Harmonische Proportion:} \\ (a - b) / a = (b - c) / c \quad (1.3)$$

Man kann diese Proportionen auch viergliedrig formulieren:

$$\text{Arithmetische Proportion: } a - b = c - d \quad (1.4)$$

$$\text{Geometrisch Proportion: } a / b = c / d \quad (1.5)$$

$$\text{Harmonische Proportion:} \\ (a - b) / a b = (c - d) / c d \quad (1.6)$$

Die mathematische Analogielehre von Archytas umfasst bereits eine Vielzahl von Begriffen, deren Vereinigung nicht schlechthin zwingend ist. Die Begriffe „Analogie“ und „Proportion“ werden bei ihm synonym verwendet.

Aristoteles unterscheidet am Anfang der Kategorienschrift drei Verhältnisse zwischen Dingen und Namen: das erste, die Homonymie, steht dann, wenn Dinge nur den Namen gemein haben, während der zum Namen gehörige Wesensbegriff verschieden ist. Ein Beispiel dafür ist „Sinnenwesen“, sofern zwischen Abgebildetem und Bild eine bestimmte Relation der Ähnlichkeit besteht, welche die Gleichförmigkeit des Namens rechtfertigt.

Das zweite Verhältnis, die Synonymie, steht dann, wenn sowohl der Name gemeinsam, wie auch der zum Namen gehörige Wesensbegriff derselbe ist. Als Beispiel fungiert „Sinneswesen“ als Bezeichnung für

²⁴ Fragmente I, S. 435 ff in Tiemann 1993, S. 1ff

einen Menschen und einen Ochsen, sofern beiden die Wesensbestimmung eines Sinneswesens (als Gattungsbegriff) in gleicher Weise zukommt.

Das dritte Verhältnis ist das der Paronymie, die dann besteht, wenn Dinge nach etwas anderem benannt werden, wobei ihre Bezeichnung eine abweichende Beugungsform erhält (z.B. „Grammatiker“ nach „Gramatik“).²⁵

Der Analogieschluss ist nach Salmon eine häufig angewandte Form eines induktiven Arguments, der sich auf einen Vergleich zwischen Dingen zweier verschiedener Arten gründet.²⁶

Eine weit verbreitete Ansicht, die auf eine Formulierung von Aristoteles zurückgeht, allerdings nur unvollständig übernommen, hält die Analogie neben der Induktion und der Deduktion für einen eigentümlichen und autonomen Gedankengang. Während die Deduktion vom Allgemeinen auf das Besondere und die Induktion vom Besonderen auf das Allgemeine schließt, führe die Analogie - so diese Ansicht - vom Besonderen zum Besonderen. Logisch betrachtet, ist es aber nicht möglich aus zwei besonderen Voraussetzungen einen Schluss zu ziehen. Das begründet, dass Analogie keine logische Schlussfolgerung ist.

Trotz dieser traditionellen Forschungen über Analogie, gibt es selten neuere philosophische Untersuchungen in dieser Richtung. Es gibt jedoch eine Reihe von skeptischen Einwänden gegen sie. Die Ursache der Skepsis gegen die Analogie liegt darin, dass man sie als eine Methode der Schlussfolgerung heranzieht. Der Analogieschluss ist keine zuverlässige Methode, da er zu keinen zuverlässigen Schlüssen führt. In der Wissenschaftstheorie ist die Analogie überhaupt keine logische Methode der Schlussfolgerung, da hier nur Fälle miteinander verglichen werden. In diesem Vergleichsvorgang gilt ein Fall als Muster für einen

²⁵ Anzenbacher 1978, S. 9-10

²⁶ Salmon 1973, S. 197

anderen Fall (Vergleichsfall). Der Vergleichsfall wird unter den Musterfall subsumiert, wie ein Fall unter die Regel. Ein Vergleich kommt zustande, wenn eine Ähnlichkeit zwischen den beiden Fällen festzustellen ist. Die Ähnlichkeiten festzustellen ist eine Funktion der Beurteilung. Auf die Ähnlichkeiten aufmerksam zu werden ist aber eine Funktion der Wahrnehmung. Wir klassifizieren gewöhnlicherweise die Dinge und Verhältnisse durch ihre Ähnlichkeiten. Ein Fall ist im Grunde genommen immer ein Ausdruck für ein Verhältnis: Ein Subjekt wird durch ein ontologisches „ist“ mit einem Prädikat identifiziert oder subsumiert. Damit kann Analogie als Ähnlichkeitsverhältnis zwischen Fällen verstanden werden: eine Ähnlichkeit zwischen Verhältnissen und nicht zwischen Elementen. Nun können zwei Verhältnisse gleich oder verschieden sein. Durch Gleichsetzung der ähnlichen findet eine Begriffsbildung statt. Die Ähnlichkeitsverhältnisse zwischen den Extremen von vollkommen gleichen und vollkommen verschiedenen Fällen können durch ein unscharfes Spektrum an Begriffen "mehr" oder "weniger" ausgedrückt werden. Nach Kant arbeitet der Verstand mit Begriffen und die Sinneswahrnehmungen mit Erscheinungen. Die Grundinstanz der analogischen Kritik als Ähnlichkeitsprinzip ist damit die Sinneswahrnehmung, da die Ähnlichkeitsannahmen in einer vorbegrifflichen Stufe zustande kommen. Dies zeigt die Arationalität der analogischen Kritik. Die analogische Kritik in Form einer Schlussfolgerung hat den Anspruch auf Verallgemeinerung. Dieser Anspruch ist aber nicht erfüllt, da in der Verallgemeinerung selbst ein Moment der Arationalität vorhanden ist. Auf der anderen Seite beinhaltet jede Analogie die Elemente der Identität. Identität ist ein Axiom der Logik ($A=A$), der von Aristoteles wie folgt gerechtfertigt ist:

- (1) A
- (2) A oder B
- (3) $\neg A$
-
- (2), (3) B

Bei Zulassung kontradiktorischen Widersprüche lässt sich also aus A Beliebiges logisch gültig ableiten. Diese Begründung zeigt, dass alle unsere logischen und rationalen Schlussfolgerungen auf der Grundlage des Identitätssatzes aufgebaut sind. Ohne Identitätsprinzip wäre keine logische Schlussfolgerung möglich. Das bedeutet für die Analogie, dass alle verschiedenen Proportionstypen (arithmetische, geometrische und harmonische) von einer Identität der bestehenden Verknüpfungen ausgehen. Es gilt z.B. aus einer Proportionssicht nicht: $a-b = c/d$. Die Identität von Differenz auf jede Seite wird dabei vorausgesetzt. Diese Voraussetzung ist eine Leistung des Verstandes. Aus einer Ähnlichkeitssicht kann aber das Resultat von $a-b$ mit dem Resultate von c/d verglichen und in Analogierelation gesetzt werden. Die Ähnlichkeitsannahmen in der Analogie, welche die Begründung für Arationalität ist, liegen aber nicht in der Identität zwischen Verknüpfungen, sondern in dem Ähnlichkeitsgrad, das durch „ist“ (oder Gleichheitszeichen) im Anschein gebracht wird.

Die Arationalität der analogischen Kritik besteht weiterhin in der „Auswahl“ der Ähnlichkeiten. Je nachdem welchen Standpunkt das Subjekt bei der Konfrontation mit Fällen heranzieht, wird eine bestimmte Erfahrung herauskristallisiert. Der Grund für diese Auswahl ist auf der einen Seite in Fällen oder Objekten als Fällen zu suchen und auf der anderen Seite im Subjekt in Form von Gewohnheit und Interesse.²⁷

Auch für Kant ist Analogie die Ähnlichkeit zwischen Verhältnissen und nicht die zwischen Elementen (Dingen). Diese Ähnlichkeit kann nur wenn sie vollkommen ist zu richtigen Ergebnissen führen.²⁸ In der

²⁷ Das ist analog zur Humeschen Theorie des Induktionsproblems. Hier handelt es sich aber um Analogie und nicht um Induktion.

²⁸ „Wenn ich sage, wir sind genötigt, die Welt so anzusehen, als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, so sage ich wirklich nichts mehr, als: wie sich

transzendentalen Ästhetik wird das A priori der Zeit jedoch nicht aus dem A priori des Raumes analogisch abgeleitet, sondern das A priori des Raumes und der Zeit basiert auf der Möglichkeit und dem Vermögen des Subjektes, auch wenn Raum und Zeit bei ihm auf eine Stufe gesetzt worden sind. Mit anderen Worten Kant erörtert auf der Basis einer empirischen Gewissheit, dass man sich ohne Raum und Zeit nichts vorstellen kann, deren notwendige Bedingung als apriorische Gewissheit.

Die apriorische Voraussetzung des Raumes und der Zeit ist weiterhin ein Grund um auf einer objektiven Ebene bleiben zu können.

In der praktischen Philosophie wird bei Kant die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft in der Analogie gesetzt.²⁹ Jedoch ist Analogie

verhält eine Uhr, ein Schiff, ein Regiment, zum Künstler, Baumeister, Befehlshaber, so die Sinnenwelt (oder alles das, was die Grundlage dieses Inbegriffs von Erscheinungen ausmacht) zu dem Unbekannten, das ich also hierdurch zwar nicht nach dem, was es an sich selbst ist, aber doch nach dem, was es vor mich ist, nämlich in Ansehung der Welt, davon ich ein Teil bin, erkenne. Eine solche Erkenntnis ist nach der Analogie, welche nicht etwa, wie man das Wort gemeiniglich nimmt, eine unvollkommene Ähnlichkeit zweier Dinge, sondern eine vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen bedeutet. Vermittelst dieser Analogie bleibt doch ein vor uns hinlänglich bestimmter Begriff von dem höchsten Wesen übrig, ob wir gleich alles weggelassen haben, was ihn schlechthin und an sich selbst bestimmen könnte; denn wir bestimmen ihn doch respektiv auf die Welt und mithin auf uns, und mehr ist uns auch nicht nötig.“ [Kant 1997, Prolegomena, S. 189]

²⁹ „Allein in der Familie der oberen Erkenntnisvermögen gibt es doch noch ein Mittelglied zwischen dem Verstande und der Vernunft. Dieses ist die Urteilskraft, von welcher man Ursache hat, nach der Analogie zu vermuten, dass sie eben sowohl, wenn gleich nicht eine eigene Gesetzgebung, doch ein ihr eigenes Prinzip, nach Gesetzen zu suchen, allenfalls ein bloß subjektives A priori, in sich enthalten dürfte: welches, wenn ihm gleich kein Feld der Gegenstände als sein Gebiet zustände, doch irgend einen Boden haben kann, und eine gewisse Beschaffenheit desselben, wofür gerade nur dieses Prinzip geltend sein möchte.“ (Kant 1995, UK BXXII)

als Methode der Schlussfolgerung auch bei Kant keine logische und zuverlässige Methode.³⁰

³⁰ „Alle theoretischen Beweisgründe reichen nun entweder zu: 1) zum Beweise durch logisch-strenge Vernunftschlüsse; oder, wo dieses nicht ist, 2) zum Schlusse nach der Analogie; oder, findet auch dieses etwa nicht statt, doch noch 3) zur wahrscheinlichen Meinung; oder endlich, was das mindeste ist, 4) zur Annehmung eines bloß möglichen Erklärungsgrundes, als Hypothese..... Man kann sich zwar von zwei ungleichartigen Dingen, eben in dem Punkte ihrer Ungleichartigkeit, eines derselben doch nach einer Analogie mit dem andern denken; aber aus dem, worin sie ungleichartig sind, nicht von einem nach der Analogie auf das andere schließen, d.i. dieses Merkmal des spezifischen Unterschiedes auf das andere übertragen. So kann ich mir, nach der Analogie mit dem Gesetze der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung, in der wechselseitigen Anziehung und Abstoßung der Körper unter einander, auch die Gemeinschaft der Glieder eines gemeinen Wesens nach Regeln des Rechts denken; aber jene spezifischen Bestimmungen (die materielle Anziehung oder Abstoßung) nicht auf diese übertragen, und sie den Bürgern beilegen, um ein System, welches Staat heißt, auszumachen. Eben so dürfen wir wohl die Kausalität des Urwesens in Ansehung der Dinge der Welt, als Naturzwecke, nach der Analogie eines Verstandes, als Grundes der Formen gewisser Produkte, die wir Kunstwerke nennen, denken (denn dieses geschieht nur zum Behuf des theoretischen oder praktischen Gebrauchs unseres Erkenntnisvermögens, den wir von diesem Begriffe in Ansehung der Naturdinge in der Welt, nach einem gewissen Prinzip, zu machen haben); aber wir können daraus, dass unter Weltwesen der Ursache einer Wirkung, die als künstlich beurteilt wird, Verstand beigelegt werden muss, keineswegs nach einer Analogie schließen, dass auch dem Wesen, welches von der Natur gänzlich unterschieden ist, in Ansehung der Natur selbst eben dieselbe Kausalität, die wir am Menschen wahrnehmen, zukomme: weil dieses eben den Punkt der Ungleichartigkeit betrifft, der zwischen einer in Ansehung ihrer Wirkungen sinnlich-bedingten Ursache und dem übersinnlichen Urwesen selbst im Begriffe desselben gedacht wird, und also auf diesen nicht übertragen werden kann. - Eben darin, dass ich mir die göttliche Kausalität nur nach der Analogie mit einem Verstande (welches Vermögen wir an keinem anderen Wesen als dem sinnlich-bedingten Menschen kennen) denken soll, liegt das Verbot, ihm diesen nicht in der eigentlichen Bedeutung beizulegen.“ (Kant 1995, UK B448ff)

Wittgenstein sieht in der Analogie eine irreführende Denkfigur. Bei ihm wird die Analogie verbunden mit den Begriffen „verfehlt“, „Verwirrung“, „Fehler“. Trotzdem versucht er die Lösung philosophischer Fragen in kleinen Gegebenheiten des Alltags zu sehen: „Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien es uns nur unerbittlich zu wiederholen. Was uns jedoch in Versuchung führt, ist die Analogie zwischen den Ausdrücken ‚etwas sagen‘ und ‚etwas meinen‘.“ Damit führt Wittgenstein eine hypothetische Analogie von Sprache und Welten.³¹

Ein analogisches Gedankensystem kann nach Norbert Bobbio logisch wie folgt dargestellt werden:³²

Q ist P; S ist ähnlich wie Q; S ist P.

Nach Bobbio ist der analogische Gedankengang nicht, wie allgemein angenommen, eine unvollkommene Induktion, sondern kann sowohl induktiv als auch deduktiv sein.³³ Die Gültigkeit des analogischen Verfahrens kann logisch mit Hilfe des von Bobbio selbst aufgestellten Allgemeinen Gültigkeitsgesetzes der Analogie bewiesen werden. Der korrekte analogische Gedankengang ist keine Wahrscheinlichkeitsüberlegung, sondern liefert eindeutige Ergebnisse. Nur ein fehlerhafter Analogieschluss führt zu mehr oder weniger wahrscheinlichen Ergebnissen. Für Bobbio ist die Analogie ein Mittel der Rechtsauslegung.

Zwei durch Ähnlichkeit verbundene Ausdrücke sind damit zueinander analog.

In der Wissenschaftstheorie wird Analogie nicht als eine logische Methode bezeichnet. Logisch sind Methoden, mit deren Hilfe immer Besonderes und Allgemeines in einer Beziehung auftreten, welche zu

³¹ Mehr dazu: Kunzmann 1998, S. 124f

³² Bobbio 1991, S. 11 ff

³³ Romeo 1991, S. 11 ff

einer bestimmten Schlussfolgerung führt. Je nachdem, ob die Schlussfolgerung aus dem Allgemeinen oder aus dem Besonderen abgeleitet wurde, variiert der Sicherheitsgrad der Aussagen. Somit ist die Deduktion als die sicherste wissenschaftliche Methode anerkannt, während die Induktion und die Abduktion als unsicher gelten. Wolfgang Stegmüller verweigert der Analogie eine theoretische Funktion, aber er billigt ihr wenigstens eine praktische zu. Die praktische Funktion ist die heuristische, d.h. die Analogie leistet einen Beitrag für neue Entdeckungen. „Trotzdem kann die Analogielehre auf der Grundlage einer religiösen Gotteserkenntnis in dem Sinne als rationale Wissenschaft betrieben werden, als sie sich zum Ziele setzt, das Wesen des Göttlichen so zu denken, dass die Welt seine Wesensoffenbarung wird. Es handelt sich um einen *Quasischluss* von den Wesenszügen der Welt auf Gott; Quasischluss deshalb, weil nicht ein Rückschluss von der Welt auf ihre *Ursache* vorliegt, sondern vielmehr auf der symbolischen Spiegelung Gottes im Wesensbau der Welt gegründet ist.“³⁴

Nach Stegmüller kann die Analogie erst im nachhinein festgestellt werden, erst dann, wenn die Gesetze beider Bereiche bekannt sind.

Ohne Analogie hätte es jedoch zu keiner Philosophie oder Wissenschaft kommen können. Der analogische Gedankengang ist überall in Alltag, Wissenschaft und Philosophie und in alle unseren methodischen Vorgehensweisen zu sehen. Sie ist jedoch nicht als eine logische Methode anerkannt. Anderes ausgedrückt die Analogie wird überall stillschweigend angewendet. Obwohl historisch gesehen die philosophischen Überlegungen über den analogischen Gedankengang eine lange Tradition haben, gibt es aus einer systematischen Sicht kaum philosophische Forschungen über Analogie. Analogie wird vor allem nur von Juristen als ein in Frage kommendes mögliches Verfahren angesehen, mit dessen Hilfe der Richter sein Urteil fällen kann. Daher

³⁴ Stegmüller, 1989 B1, S. 119

gibt es in diesem Zusammenhang eine Reihe von rechtsphilosophischen Arbeiten.³⁵ Dort beschäftigt man sich mit der Frage, ob die Analogie die Möglichkeit für eine logische Schlussfolgerung anbietet.

Bei den meisten orientalischen Philosophen, und wie wir sehen werden konkret bei Suhrawardī, ist Analogie eine logische Methode, mit deren Hilfe durch zusätzliche Überprüfung zuverlässige Schlussfolgerungen erreicht werden können.

2.1.2 Weisheitsphilosophie

Kritik an den menschlichen Handlungen mit dem Ziel eine bessere Gesellschaft durch bessere Individuen zu erreichen ist die älteste Aufgabe einer Philosophie, die als Weisheitsphilosophie bekannt ist. Die Weisheitsphilosophie ist keine Philosophie im engeren Sinne, die durch philosophische Begründung ihre Aussagen beweisen will. Weisheitsphilosophie beinhaltet ein Durchdringen des Lebens durch das Wertgefühl, in aller Sachfühlung, allem Agieren und Reagieren. Die Weisheitsphilosophie ist die Durchsetzung des ganzen eigenen ethischen Seins mit all seinen Gesichtspunkten. In der vorphilosophischen Zeit gibt es keine Grenze zwischen Natur und Mensch. Es ist fast alles menschlich. Auch die Naturgötter wie Feuer und Wasser als Reinheitssymbole dienen allein dem menschlichen Zweck des reinen Werdens des Menschen. Der Mensch sieht sich überall in der Natur anwesend. Sogar Gott ist nicht etwas

³⁵ Mehr dazu: Kaufmann 1982 und 1999

übermenschliches, sondern steckt in jedem Selbst, und die Aufgabe der Menschen ist es, dieses Selbst so rein wie möglich werden zu lassen. Die drei größten Weisheitsphilosophen, die fast zu gleicher Zeit, aber an weit voneinander entfernten Orten lebten, sind Thales (640 v. Chr.) aus Griechenland, Zarathustra (650 v. Chr.) aus Iran und Buddha (560 v. Chr.) aus Indien. Nach antiker Überlieferung antwortete Thales auf die Frage, was am schwersten von allen Dingen sei: "Sich selbst kennen"; was am leichtesten sei: "anderen Rat geben"; was Gott sei: "Das, welches weder Anfang noch Ende hat"; und wie man vollkommen tugendhaft leben könne: "indem wir niemals das tun, was wir an anderen verurteilen".³⁶

Zarathustra propagierte die drei Gütigkeiten: gute Gedanken, gute Worte, gute Taten. Jeder soll durch Selbst-Erziehung diese drei zu seinem Alltag machen, um den Gipfel der Befreiung erreichen zu können. Für Buddha ist alles in der Welt vergänglich, nur nicht das Selbst. Die vier edlen Wahrheiten sind für Buddha:

- Wahrheit vom Leiden: Das Leben im Daseinskreislauf ist letztlich leidvoll. Dies ist zu durchschauen.
- Wahrheit von der Ursache des Leidens: Die Ursachen des Leidens sind Gier, Hass und Verblendung. Sie sind zu überwinden.
- Wahrheit von der Aufhebung des Leidens: Erlöschen die Ursachen, erlischt das Leiden. Dies ist zu verwirklichen.
- Wahrheit vom Weg zur Aufhebung des Leidens: Zum Erlöschen des Leidens führt ein Weg, der edle achtfache Pfad. Er ist zu gehen.

Gegenstand der Kritik in der Weisheitsphilosophie sind damit die individuellen Handlungen des Menschen. Das Handlungsprinzip ist in der Weisheitsphilosophie das höchste Gut. Jedes individuelle

³⁶ Störig, 1969 S. 126

Handlungskonzept soll sich mit ihm vergleichen um eine möglichst geringe Distanz zu ihm zu erreichen. Die Weisheitsphilosophie ist damit eine Kritik im weitesten Sinne. Die Arationalität der weisheitsphilosophischen Kritik liegt auf der einen Seite in fehlender rationaler Begründung und auf der anderen Seite im ständigen Vergleich zwischen individuellen Handlungskonzepten und dem höchsten Gut als Handlungsprinzip.

Geht man davon aus, dass es nur eine Vernunft in der Welt gibt, die den menschlichen Geist als eine Gesamtheit unter sich vereinigt, so muss man von einer Vielfalt der Prinzipien ausgehen, auf deren Grundlage die Verallgemeinerung der Vernunft stattfindet. Die Geschichte der Vernunft und damit die Geschichte der Philosophie im Abendland ist im Wesentlichen die Geschichte dieser Vernunftprinzipien. Im Abendland fängt mit Thales die Verallgemeinerung des Denkens an und damit die weisheitsphilosophischen Gedanken. Für Thales gilt das Wasser als Urgrund alles Seienden. Bei ihm hat der abstrakte Gedanke eine natürliche oder sinnliche Form. Wasser als etwas Wahrnehmbares ist ein Prinzip, das durch die Vernunft für alles Seiende verallgemeinert wird. Die kritische Weltanschauung von Thales bestimmt das Allgemeine als eine Naturbestimmung, die sich in Form von Wasser verkörpert. Bei ihm ist eine doppelte Verallgemeinerung festzustellen: die erste Verallgemeinerung ist die Betrachtung des Wassers in seiner Eigenschaft als Flüssigkeit und nicht als eine bestimmte Flüssigkeit. Diese Verallgemeinerung erfolgt durch die Funktion des Verstandes. Die zweite Verallgemeinerung ist die Betrachtung des Wassers als Urgrund. Diese Verallgemeinerung ist Folge der Analogie (Ähnlichkeitsbeziehung): alle Objekte stehen in ähnlicher Relation zu Wasser, da sie alle ohne Wasser nicht existieren können. Die Argumentation ist arational, da eine vernünftige Begründung fehlt. Damit ist die Universalisierung der Vernunft nicht „vernünftig“, weil die Vernunft ihre Identität im Subjekt allein mit einer Naturbestimmung

durch die Sinneswahrnehmung bewahrt. Das rationale Element der Weisheitsphilosophie von Thales ist, dass das Allgemeine von vornherein nicht feststeht. Das Allgemeine wird durch die Naturbestimmung herausgefunden und bestimmt. Ziel ist die Suche nach der Wahrheit des Daseins.

Nach Thales ist einer der wichtigsten Weisheitsphilosophen Pythagoras, dessen Einfluss auf Suhrawardī und weitere iranische Philosophen unbestritten ist. Pythagoras lebte um 570 vor Christus und war seinerzeit als grandioser Mathematiker bekannt. Er war ein Mystiker und Wissenschaftler. Er berichtet, er sei in jene Ideenwelt aufgestiegen und habe, mit der Reinheit seiner Seele (durch unmittelbaren Kontakt seines Geistes) das Rauschen der Flügel der Engel gehört. Darauf kehrte er in seinen Körper zurück und bildete nach dem Erlebten die Kunst und der Musik. Die islamischen Philosophen bestätigten diese Lehre und glaubten mit ihm, dass die Seelen der Sphären die himmlischen Klänge vernehmen können.³⁷

In der orientalischen Weisheitsphilosophie der vorphilosophischen Zeit, bei Zarathustra und Buddha, steht hingegen das Allgemeine fest. Ziel der Philosophie ist nicht die Wahrheitssuche sondern die Suche nach der Wahrhaftigkeit. Daher fehlt im Iran die Vielfalt an Vernunftprinzipien. Dieser Prozess wird bereits in der vorislamischen Zeit sichtbar: Während Zarathustra und Buddha als große Religionsführer für die Rettung der Menschen aus ihrem Unglück eintreten und für die Wahrhaftigkeit der Menschen plädieren, versucht Thales ein Prinzip für die Vernunft zu finden, mit dem er die Existenz der Welt erklären kann. Daher ist Thales als der erste Philosoph überhaupt in die Geschichte der Philosophie eingegangen. Anders als bei Thales ist das Feuer bei Zarathustra etwas Heiliges und gilt nicht als der Urgrund alles Seienden.

³⁷ Horten, 1924 S. 70

Die Geschichte der Vernunft im Abendland und im Iran in ihrer Anfangsphase führt uns damit zu dem Ergebnis, dass das Allgemeine nicht frei für sich steht; das Geistige ist beschränkt. In Griechenland wurden die Vernunft und ihr Universalisierungsprinzip durch das Sinnliche bestimmt. Im Iran hat hingegen das Allgemeine entweder die Form der absoluten Zeit (bei Zerwanisten vor Zarathustra) oder die von Gut und Böse (bei Zarathustra). Im Iran ist das Allgemeine ein untrennbarer Teil des Subjektes, überschreitet jedoch nicht die Sinneswahrnehmung als Instanz. Im Abendland wurde bereits in vorphilosophischer Zeit das Allgemeine durch die Wahrnehmung der Natur bestimmt und als Denkprinzip akzeptiert. Im Abendland und im Iran gilt in der vorphilosophischen Zeit die Sinneswahrnehmung als Instanz der Kritik. Im Iran richtet sich die Sinneswahrnehmung auf das Innere des Subjekts, im Abendland richtet sie sich nach außen. Diese Anfangsentwicklung in der frühphilosophischen Zeit führte im Abendland zur Aufspaltung zwischen Subjekt und Objekt und zur Identifizierung der Vernunft als Vermögen des Subjektes, was im Iran nicht der Fall war.

Wir stellen fest, dass im Iran das Besondere in Form der inneren Erfahrung schon von Anfang an eine zentrale Rolle spielt. Die innere Erfahrung als ein inneres Wissen, das nicht durch Wahrnehmung zustande kommt. Solche Erfahrung gilt als die Begründung des Gedankensystems. Der Gegenstand der Kritik besteht aus einer besonderen Erfahrung, die keine synthetische und übertragbare Eigenschaft hat. Damit fehlt es der weisheitsphilosophischen Kritik an Effizienz zur Synthese der Gedankenbildung.

2.1.3 Metaphysik

Die metaphysische Kritik geht von den einzelnen Naturerscheinungen aus und stellt die Frage nach dem Ursprung dieser Erscheinungen. Sie gilt als Tradition in der philosophischen Kritik. Die metaphysische Kritik ist eine rationale Kritik über das Sein der einzelnen Naturerscheinungen. Sie sucht nach dem ersten Grund und dem letzten Zweck.

Für Aristoteles ist der Verstand das abstrakte Vermögen, das die immanente logische Struktur gedanklicher Inhalte mit Hilfe von Definitionen oder Schlussfolgerungen analysiert. Die Instanz der Kritik, d.h. das worauf sich die Kritik stützt, ist bei ihm der Verstand. Seine Auseinandersetzung mit der Wissenschaft und der Wissenschaftlichkeit war ein ganz wichtiger Schritt der Kritik in methodischer und begrifflicher Hinsicht. Eine wissenschaftliche Kritik soll eine bestimmte, logisch nachvollziehbare Form erhalten. Der Gegenstand wird durch den Verstand gedacht, d.h. bestimmt. Bei seiner Wissenschaftskritik stützt sich Aristoteles auf den Verstand. Wissenschaftlich ist nur die Erkenntnis des Allgemeinen oder das Haben eines allgemeinen Begriffs von der Sache, die Stufe der Wissenschaft (und des "praktischen Könnens") wird erst durch die Kenntnis des Warum, d. h. durch die Erkenntnis der Ursachen und Prinzipien (= Gründe) einer Sache erreicht. Wissenschaft ist Wissen dessen, was nicht anders sein kann, d. h. was notwendig (für Aristoteles: ewig). Wissenschaft ist lehrbar, weil logisch begründbar (demonstrierbar) ist. Verstand im Sinne von Verständlichkeit ist aber bei Aristoteles auf keinen Fall gleichgesetzt mit Wissenschaft und wissenschaftlicher Erkenntnis.³⁸

³⁸ „Verstand ferner und Verständigkeit, d.h. die Eigenschaften, auf Grund deren man jemanden verständig und verständnisvoll nennt, bedeutet keineswegs durchaus dasselbe wie wissenschaftliche Erkenntnis oder wie eine bloße Meinung, denn dann würden alle verständig sein; aber auch nicht eine besondere Art von Spezialwissenschaft; so wie die medizinische Wissenschaft die Wissenschaft von dem Gesunden oder die Mathematik die von den Größen ist. Denn den Gegenstand, an dem der Verstand sich bewährt, bildet weder das was ewig und unbewegt ist, noch sonst jedes Beliebige, dem ein Werden zukommt, sondern vielmehr das was

Die syllogistische Kritik hat bei Aristoteles einen arationalen Ursprung. Anders ausgedrückt, beinhaltet die rational-logische Kritik in einem syllogistischen System immer einen arationalen Anteil der Sinneswahrnehmung, nämlich den Anteil der Auswahl des Mittelbegriffs.

Schwierigkeiten und Bedenken macht und was zu einer Überlegung Anlass gibt. Darum kommen hier dieselben Gegenstände in Betracht, die auch der praktischen Einsicht unterstellt sind, aber doch nicht so, dass Verstand und praktische Einsicht dasselbe wäre. Denn die Einsicht übt das Amt des Gebietens; was man zu tun oder zu lassen hat, das zu bestimmen ist ihr Beruf. Der Verstand dagegen hat nur das Amt des Urteilens. So bedeutet denn Verstand und Verständigkeit, verständig und verständnisvoll dasselbe. Der Verstand besteht weder darin dass man praktische Klugheit besitzt, noch darin, dass man sie erlangt, sondern wie das Lernen ein Verstehen bedeutet, sofern dabei das reine Erkenntnisvermögen zur Anwendung gelangt, so tritt der Verstand in Wirksamkeit, wenn man sich eine Ansicht bildet, um ein Urteil zu gewinnen über das, was der praktischen Einsicht obliegt. Es gilt, wenn durchaus dasselbe wie wissenschaftliche Erkenntnis oder wie eine bloße Meinung, denn dann würden alle verständig sein; aber auch nicht eine besondere Art von Spezialwissenschaft; so wie die medizinische Wissenschaft die Wissenschaft von dem Gesunden oder die Mathematik die von den Größen ist. Denn den Gegenstand, an dem der Verstand sich Bewährt, bildet weder das was ewig und unbewegt ist, noch sonst jedes Beliebige, dem in Werden zukommt, sondern vielmehr das was Schwierigkeiten und Bedenken macht und was zu einer Überlegung Anlass gibt. Darum kommen hier dieselben Gegenstände in Betracht, die auch der praktischen Einsicht unterstellt sind, aber doch nicht so, dass Verstand und praktische Einsicht dasselbe wäre. Denn die Einsicht übt das Amt des Gebietens; was man zu tun oder zu lassen hat, das zu bestimmen ist ihr Beruf. Der Verstand dagegen hat nur das Amt des Urteilens. So bedeutet denn Verstand und Verständigkeit, verständig und verständnisvoll dasselbe. Der Verstand besteht weder darin dass man praktische Klugheit besitzt, noch darin, dass man sie erlangt, sondern wie das Lernen ein Verstehen bedeutet, sofern dabei das reine Erkenntnisvermögen zur Anwendung gelangt, so tritt der Verstand in Wirksamkeit, wenn man sich eine Ansicht bildet, um ein Urteil zu gewinnen über das, was der praktischen Einsicht obliegt. (Aristoteles 1995, B3 S. 270.)

Francesco Romeo zeigt in seiner Arbeit³⁹, dass jeder Syllogismus die Elemente der Analogie besitzt, was der Grund für die Arationalität ist. Im nächsten Abschnitt wird gezeigt, dass dies nicht der Fall ist: der Grund für die Arationalität besteht nicht im Vorhandensein der analogen Elemente im Mittelbegriff, sondern allein in der Auswahl der Gesichtspunkte.

Der wichtigste Bestandteil jeder rationalen Kritik ist die Begründung. Die Methode der Begründung spielt dabei eine wegweisende Rolle. Die drei verschiedenen Begründungsmethoden, die syllogistische, die transzendente und die phänomenologische werden im Folgenden dargestellt.

2.1.4 Syllogismus

Im Syllogismus besitzt eine Mannigfaltigkeit M in der ersten Prämisse eine Eigenschaft E. In der zweiten Prämisse wird eine Stichprobe der Mannigfaltigkeit zugeordnet. Als Schlussfolgerung gilt dann, dass die Stichprobe ebenfalls die Eigenschaft E besitzt. Charakteristisch ist für den Syllogismus, dass der Mittelbegriff (als Mannigfaltigkeit) in den beiden Prämissen vorkommt.

Eine Mannigfaltigkeit (M) hat eine bestimmte Eigenschaft (E).

Die Stichprobe (S) ist in der Mannigfaltigkeit (M).

³⁹ Romeo 1991

Die Stichprobe (S) hat die bestimmte Eigenschaft (E) (gilt immer!).

M ist E.

S ist M.

S ist E.

Der Grundlage der Rationalität ist bei Aristoteles die syllogistische Schlussfolgerung. Der arationale Bestandteil der rationalen Schlussfolgerung liegt in der Auswahl des Mittelbegriffs:

Topik ist die Wissenschaft der praktischen Begründung der Wahl von Gesichtspunkten. In $M - S, A - M \rightarrow A - S$ klassifiziert der Mittelbegriff M das A so, dass es unter S subsumierbar ist. Je nachdem, unter welchem Gesichtspunkt oder zu welchem Zweck oder Interesse der Mittelbegriff ausgewählt wird, bekommt die Begründung eine andere Gestalt.⁴⁰

Nach Francesco Romeo beinhaltet die syllogistische Argumentation in ihrer Struktur die arationalen Elemente der Analogie. Dabei handelt es sich nicht um einen Analogieschluss, sondern um eine Analogie im weitesten Sinne. Romeo verdeutlicht diesen Zusammenhang anhand eines Formalismus.⁴¹ Im Folgenden wird diese These widerlegt und gezeigt, dass es sich dabei nicht um Analogie, sondern um Identität handelt. Identität ist der Grundsatz der Logik. Weiterhin soll gezeigt werden, dass die Arationalität der syllogistischen Schlussfolgerung allein in der Topik liegt.

Als Ausgangspunkt gilt Modus der Syllogistik „Alle Menschen sind sterblich. Sokrates ist ein Mensch. Also ist Sokrates sterblich.“

⁴⁰ Hubig 2001/2002

⁴¹ Romeo 1991, S. 89 ff

Mit a wird das Prädikat Sokrates, mit b das Prädikat Mensch, mit c das Prädikat sterblich bezeichnet. Q soll für die Quantität und β für die Qualität stehen. Somit gilt:

$$\begin{array}{l} Q(b) \text{ [Alle Menschen]} \quad : \quad \beta(c) \text{ [sterblich]} \\ Q(a) \text{ [Sokrates]} \quad : \quad \beta(b) \text{ [ein Mensch]} \\ \text{-----} \\ Q(a) \text{ [Sokrates]} \quad : \quad \beta(c) \text{ [sterblich]} \quad \mathbf{(A)} \end{array}$$

Für die Gültigkeit dieses Syllogismus ist notwendig, dass der Mittelbegriff $Q(b) = \beta(b)$ ist. Mit anderen Worten, es wird, so Romeo, stillschweigend angenommen, dass, was für alle Menschen gilt, auch für einen Menschen gilt. Genau das drückt nach dieser Darstellung den analogischen Kern des Syllogismus aus. Diese implizite Prämisse wird als selbstverständlich angenommen. Nach Romeo ist das alles andere als selbstverständlich. Anders ausgedrückt, soll nach Romeo eine analogische Beziehung wie folgt gelten:

$$\begin{array}{l} Q(b) \text{ [Alle Menschen]} \quad : \quad \beta(c) \text{ [sterblich]} \\ Q(a) \text{ [Sokrates]} \quad : \quad \beta(b) \text{ [ein Mensch]} \\ Q(b) \text{ [Alle Menschen]} \quad : \quad \beta(b) \text{ [ein Mensch]} \\ \text{-----} \\ Q(a) \text{ [Sokrates]} \quad : \quad \beta(c) \text{ [sterblich]} \quad \mathbf{(B)} \end{array}$$

Dann ergibt sich eine harmonische Proportion mit vier Gliedern wie in B. Tatsache ist aber, dass bei Aristoteles' Syllogismus durch die implizite Annahme von $Q(b) = \beta(b)$ eine dreigliedrige harmonische Proportion wie A vorliegt. Romeo folgert daraus, dass A ein Sonderfall von B ist, wenn die erforderliche Annahme für $Q(b)$ und $\beta(b)$ gilt. Anders ausgedrückt ist nach Romeo der Syllogismus ein Sonderfall von Analogie.

Romeo verwechselt jedoch Analogie und Identität: Die im Syllogismus auftretenden Mittelbegriffe sind nicht ähnlich (analogisch) sondern

identisch. Es stellt sich nun die Frage nach der Wurzel der Identität der ähnlichen Mittelbegriffe in der syllogistischen Argumentation. Zwei Relationen sind ähnlich, wenn sie etwas gemein haben. Ähnlichkeit ist ein Relationsbegriff. Zwei ähnliche Relationen können nach Bobbio in beliebig viele Glieder zerlegt werden. Ähnlichkeit des Ganzen besteht in der Identität eines oder mehrerer Teilglieder. Ziel der Zergliederung ist das Verschwinden der Ähnlichkeit und die Veranschaulichung der Identität.

Symbolisch ausgedrückt, kann demnach ein Gedankengang „Q ist wie P“ in seine einfachen Relationen wie folgt, zerlegt werden:

Q ist M; M ist S; S ist P.

Die Ähnlichkeit taucht in dieser Relation nicht mehr auf. Im Beispiel „Mensch“ sieht diese Relation so aus:

Alle Menschen sind wie ein Mensch:

Alle Menschen (Q) sind Mensch (M); Mensch (M) ist Mensch (S),
Mensch (S) ist ein Mensch (P).

Zentral ist für die syllogistische Argumentation, dass M und S vollkommen identisch sind. Wegen dieser impliziten Identität taucht die Ähnlichkeitsrelation zwischen den beiden Mittelbegriffen im Syllogismus nicht auf und die beiden Mittelbegriffe werden gleichgesetzt. Kernstück des Syllogismus ist damit nicht die Analogie (wie Romeo in seiner These formuliert) sondern die Identität. Deshalb kann die syllogistische Argumentation nicht als ein Sonderfall der Analogie betrachtet werden. Allein die Auswahl des Mittelbegriffs - dass z.B. die Gattung Mensch als Mittelbegriff auftritt, und nicht die Sterblichkeit - ist für die Irrationalität bestimmend. Dies kann gleichzeitig zu einem richtigen oder falschen syllogistischen System führen.

Die Einführung einer Ähnlichkeitsbeziehung vereinfacht lediglich den sprachlichen Ausdruck, nicht aber den eigentlichen Gedankengang. Sie kann daher die Analogie nicht mit einer Selbständigkeit versehen, die sie als neues logisches Verfahren mit eigener Natur und eigenem Zweck neben das analytische oder das synthetische Verfahren stellen würde.

2.1.5 Transzendente Logik

Die transzendente Kritik ist eine rationale Kritik, deren System der Kritik keine analogen Elemente beinhaltet.

Die transzendente Kritik ist eine Analyse in Ansehung der Grenzen und der Bedingungen der Möglichkeit. Kants transzendente Kritik kann in drei methodisch verschiedene Kritiken unterteilt werden: ästhetische, analytische und dialektische. Diese Kritiken sind vor allem durch ihre Instanzen unterscheidbar, die für die Möglichkeiten und die Rahmenbedingungen der Kritik entscheidend sind. Alle diese Kritiken beschäftigen sich mit einer Frage: der Fragen nach der Möglichkeit synthetischer Sätze A priori.

In der transzendentalen Ästhetik versucht Kant die apriorischen Bestandteile der Sinnlichkeit durch ihre Isolierung von dem, was zur Empfindung gehört zu bestimmen. Die Instanz seiner Kritik für das A priori des Raumes in der transzendentalen Ästhetik ist die Sinneswahrnehmung. Es erfolgt eine Isolierung der Sinnlichkeit, wodurch „wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe“.⁴² Aus dieser Isolierung und Entkopplung ergibt sich das A priori des Raumes. Kant betrachtet nun dieses A priori des Raumes zunächst in einer metaphysischen Erörterung. Diese Betrachtung ist an dieser Stelle keine Kritik im engeren Sinne mehr sondern eine Beschreibung des aus

⁴² Romeo 1991, S. 71

der transzendentalen Kritik erhaltenen Begriffs. Der Raum ist aus einer metaphysischen Sicht:

1. kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen werden kann.
2. eine notwendige Vorstellung, A priori, die allen äußeren Anschauungen zu Grunde liegt.
3. kein diskursiver Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung.
4. eine unendlich gegebene Größe

Die apriorische Annahme des Raumes führt zu einem einheitlichen Begriff für den Raum im transzendentalen Sinne. Dies bedeutet jedoch nicht, dass alle Menschen eine einheitliche Vorstellung vom Raum haben müssen. Dies wäre nämlich eine metaphysische Vorstellung, die nicht Gegenstand der Kritik bei Kant ist. Der Gegenstand der Kritik in der transzendentalen Ästhetik sind die formalen Bedingungen der Anschauung und nicht die Wirklichkeit ihrer Empfindung. Deshalb heißt es bei Kant nicht „metaphysische“ sondern „transzendente Ästhetik“. Damit ist eine Kritik der transzendentalen Ästhetik von Kant, die eine ständige Trennung zwischen transzendentaler und metaphysischer Kritik nicht berücksichtigt, nicht gerechtfertigt. Natürlich ist das Zentrum dieser Kritik die so genannte Kopernikanische Wende, aufgrund derer der Mensch im Zentrum steht. D. h. es handelt sich also dabei nicht um das Herausfinden einer Objektivität unabhängig von den menschlichen Sinneswahrnehmungen und vom Verstand, sondern um die Fähigkeit und das Vermögen der menschlichen Vernunft, Objektivität zu konstituieren.

„Der Verstand, als das Vermögen zu urteilen, ist angewiesen auf eine ihm gegebene Anschauung, um seinen Begriffen und Urteilen objektive Realität zu verschaffen. Soll er dennoch A priori urteilen können, so schien dies für Kant nur so weit möglich und gewährleistet, wie auch

das Gegebene subjektiven Ursprungs ist. Nun ist klar, dass die Subjektivität allein dem Verstand nicht die nötige Sicherheit verschaffen kann, um über irgendeinen gegebenen Gegenstand A priori zu urteilen. Ich kann z.B. auch wenn der Raum subjektiv ist, nicht einmal mit Sicherheit sagen, dass ein Gegenstand, den ich wahrnehme (z.B. ein Haus), eine Rückseite hat. Denn es wäre ja möglich, dass während ich um das Haus herumgehe, die subjektive Raumschauung sich gleichsam wie ein Nebel auflöst und mir der Gegenstand in einer ganz anderen Anschauung, vielleicht sogar als Ding an sich selbst, erscheint. Um diese Möglichkeit auszuschließen, muss gezeigt werden, dass Raum und Zeit, bezogen auf mögliche Erkenntnis überhaupt, notwendige Vorstellungen sind. Sie müssen Bedingungen der Möglichkeit, dass uns überhaupt etwas in einer Anschauung gegeben werden kann, sein, so dass wir also ohne sie nichts anschauen und folglich nichts erkennen können. Nur so lässt sich behaupten, dass all Dinge als Erscheinungen, in Raum und Zeit sind⁴³.

Der Raum aus einer transzendentalen Sicht hat nach Kant folgende Eigenschaften:

- der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend welcher Dinge an sich dar
- der Raum ist nichts anderes, als nur die Form aller Erscheinungen der äußeren Sinne (subjektive Bedingung der Sinnlichkeit)
- der Raum ist die Bedingung A priori aller äußeren Anschauung

Die apriorische Notwendigkeit der Zeit ist ebenfalls wie die des Raumes aus der empirischen Feststellung des Subjektes und nicht in einer direkten Analogie mit Raum zu begründen. Auch wenn die Eigenschaften der Zeit und des Raumes „ähnlich“ sind, bleibt die Kritik

⁴³ Hossenfelder 1978, S. 72

rational. Solch eine transzendente Kritik der Zeit kann nämlich wie beim Raum die Sinneswahrnehmungen als Instanz der Kritik beinhalten. Es ist nach unserem „Sinneseindruck“ plausibel, dass die Gegenstände ohne Raum und Zeit nicht vorstellbar sind. Die metaphysische und transzendente Sicht der Zeit besitzen keinesfalls wie beim Raum eine ähnliche Form. Was aber die Zeit und den Raum unterscheidet ist die Form der Anschauung: Die Zeit als innere Anschauungsform und der Raum als äußere (aus metaphysischer Sicht) bzw. die Zeit die Form des inneren Sinnes und der Raum die des äußeren (aus transzendentaler Sicht).

Die Zeit aus einer transzendentalen Sicht ist:

- nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objektive Bestimmung anhinge
- nichts anders, als die Form des inneren Sinnes
- die formale Bedingung A priori aller Erscheinungen überhaupt

Nach der Ansicht von Kant gibt es zwei reine Formen der Anschauung A priori - Raum und Zeit. Raum und Zeit seien keine Begriffe des Denkens, sondern haben Anschauungscharakter. Zeit sei kein Begriff, sondern eine notwendige Vorstellung, die der Wahrnehmung zugrunde liegt. Der innere Sinn der Zeit sei hierbei dem äußeren Sinn des Raumes übergeordnet, denn alles Räumliche müsse zeitlich angeschaut werden. Aus dieser transzendentalen Ästhetik folgt:

Die Metaphysische Kritik ist eine Erörterung, deren Inhalt vom Begriff A priori „vorgegeben“ ist. Die Begriffe A priori (Apriorismus) sind das Zentrum des Kantischen Systems der Kritik. Damit kann Kant vielleicht als Konstrukteur einer Meta-Metaphysik erkannt werden, wobei seine Meta-Kritik gleichzeitig als eine Propädeutik zur Metaphysik gilt. Aus einer systematischen Sicht hat seine transzendente Kritik folgende Eigenschaften:

- sie ist eine Prüfung
- sie ist analytisch

Auch wenn die Kritik bei Kant aufgrund des Apriorismus eine radikale Kritik ist, kann sie nur als eine „Prüfung“ im positiven Sinne gelten. Das bedeutet, dass es bei dieser Kritik nicht um eine Widerlegung des Gegenstandes der Kritik (Metaphysik) geht, sondern um eine Prüfung ihrer „Möglichkeiten“ überhaupt. Das Ziel der ästhetischen Kritik im transzendentalen Sinne sind die Erfahrungen unter den formalen Bedingungen der Anschauung. Daher bleibt sie analytisch und dient nur zur „Erkenntniserläuterung“. Sie stellt keine metaphysische These auf, die als Doktrin gelten soll, sondern versucht ihre kritische Position wahrzunehmen.⁴⁴

Der Gegenstand der metaphysischen Kritik (als metaphysische Erörterung) ist bei Kant die bereits aus transzendentaler Kritik erhaltenen Begriffe. So soll die metaphysische Erörterung den Anschluss der transzendentalen Kritik an die Wirklichkeit erörtern. In Bezug auf Raum und Zeit zeigt diese Kritik,

1. dass die Vorstellungen des Raumes und der Zeit nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinungen durch Erfahrung abgeleitet sein können, sondern, dass diese äußere Erfahrung selbst nur durch die Vorstellung zu allererst ermöglicht wird.
2. dass die Vorstellung nicht raum- und zeitfrei sein kann. Raum und Zeit sind die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen.
3. dass die Teile des Raumes nur im Raum selbst gedacht werden können.

⁴⁴ „...so können wir eine Wissenschaft der bloßen Beurteilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, als die Propädeutik zum System der reinen Vernunft ansehen. Eine solche würde nicht eine Doktrin, sondern nur Kritik der reinen Vernunft heißen müssen, und ihr Nutzen würde in Ansehung der Spekulation wirklich nur negativ sein, nicht zur Erweiterung, sondern nur zur Läuterung unserer Vernunft dienen, und sie von Irrtümern frei halten, welches schon sehr viel gewonnen ist. Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern dieser A priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt.“ (Kant 1995, KrV B25)

4. dass die ursprüngliche Vorstellung vom Raum und von der Zeit eine Anschauung A priori und nicht Begriffe sind.⁴⁵

In der transzendentalen Kritik in der transzendentalen Ästhetik ist das Subjekt der Kritik die Sinneswahrnehmung. Durch die Sinnlichkeit sind uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand aber werden sie gedacht. Der Verstand ist die Fähigkeit einen Gegenstand zu bestimmen. Ziel der Kritik ist die Überprüfung, ob die Sinnlichkeit Vorstellungen A priori enthalten sollte, welche die Bedingung ausmachen, unter der uns Gegenstände gegeben werden.⁴⁶ Die reine Anschauung ist die reine Form der Sinnlichkeit.⁴⁷ Die Vorstellungen eines Körpers werden durch den Verstand als Substanz, Kraft, Farbe usw. gedacht. Damit ist in dieser Kritik die reine Anschauung in Form der Vorstellungen der Gegenstand der Beobachtungen. Wie bereits beschrieben, sollen durch die metaphysische Erörterung diese apriorischen Vorstellungen mit der Wirklichkeit konfrontiert werden und ihre Bedingung für die Möglichkeit der Gegenstände überprüft werden.

⁴⁵ Kant 1995, KrV B38

⁴⁶ Kant 1995, KrV B30

⁴⁷ Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen zu bekommen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, heißt Sinnlichkeit. Vermittelt der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben, und sie allein liefert uns Anschauungen; durch den Verstand aber werden sie gedacht, und von ihm entspringen Begriffe. Alles Denken aber muss sich, es sei geradezu (direkte), oder im Umschweife (indirekte), vermittelt gewisser Merkmale, zuletzt auf Anschauungen, mithin, bei uns, auf Sinnlichkeit beziehen, weil uns auf andere Weise kein Gegenstand gegeben werden kann. Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, so fern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch. Der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung heißt Erscheinung. (Kant 1995, KrV S. 69)

Die „Tatsache“, dass die Vorstellung der Gegenstände ohne Raum und Zeit nicht möglich ist, soll darauf hinweisen, dass Raum und Zeit als Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände gelten.

In der metaphysischen Erörterung der transzendentalen Ästhetik sind Gegenstand die bereits aus der reinen Anschauung erhaltenen Begriffe A priori.

In der transzendentalen Analytik sieht die Schlussfolgerung wie folgt aus:

jede Objektive Einheit der Apperzeption (M1) ist eine Einheit nach einer Regel (Kategorie im weiteren Sinn) (E)

Das, was das Gegebensein eines Objektes (=die Erfahrung) ermöglicht (=die Bedingung der Erfahrung) (S) ist eine transzendente Einheit der Apperzeption (Einheit des Subjektes)(M2)

Fall1: wenn die subjektive Einheit der objektiven entspricht das, was das Gegebensein eines Objektes (=die Erfahrung) ermöglicht (die Bedingung der Erfahrung) (S) ist eine Einheit nach einer Regel (Kategorie im weiteren Sinn) (E)

Fall2: Wenn die subjektive Einheit der objektiven "nicht" entspricht das, was das Gegebensein eines Objektes (=die Erfahrung) ermöglicht (die Bedingung der Erfahrung) (S) ist "nicht" eine Einheit nach einer Regel (Kategorie im weiteren Sinn) (E).

Die Schlussfolgerung kann formal wie folgt ausgedrückt werden:

M1 ist E

S ist M2

1) Wenn $M1=M2 \rightarrow S$ ist E

2) Wenn $M1 \# M2 \rightarrow S$ ist nicht E

Anders als im Syllogismus, setzt die transzendental analytische Schlussfolgerung ein gewisses Niveau von Rationalität voraus. Die Rationalität spielt für die Schlussfolgerung in der transzendentalen Analytik eine zentrale Rolle, um zu begründen und zu verstehen, was wirklich mit M1 bzw. M2 in Bezug auf Prädikat bzw. Subjekt gemeint ist. Dem entspricht auch die kantische Definition von „transzendental“, wonach sich die transzendente Erkenntnis nicht mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen beschäftigt, insofern sie A priori möglich sein soll. Damit werden zum Thema nicht empirische Dinge, sondern unsere Erkenntnis selbst. Die subjektive Erkenntnisbedingung bedeutet, dass die Grundlage der Erfahrung in der Subjektivität gesucht wird. Diese müssen Objektive Gültigkeit haben. Der Nachweis der objektiven Gültigkeit erfolgt durch die transzendente Deduktion, woraus die reinen Verstandesbegriffe als apriorische Erkenntnisbedingungen herausgestellt werden. Apperzeption ist bei Kant nicht einfach als Vermögen der Vorstellung mit Bewusstsein zu verstehen. Vielmehr liegt dieser empirischen Apperzeption eine reine (transzendente) Apperzeption zugrunde. Die empirische Apperzeption ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des erkennenden Subjekts. Die transzendente Apperzeption ist ein umfassendes und gleich bleibendes Bewusstsein, worauf sich alle Vorstellungen durch das Bewusstsein des „ich denke“ beziehen. Die Transzendente Apperzeption gilt damit als oberstes Prinzip jedes Verstandesgebrauchs. (Der nicht sinnliche Bezug des Bewusstseins auf sich selbst!)

Der Synthesis der Apperzeption wird bei Kant eine doppelte Tätigkeit zugeschrieben, nämlich: 1. das Durchlaufen des Mannigfaltigen, d.h. das sukzessive Aufnehmen der einzelnen Eindrücke und 2. das Zusammennehmen der vielen Eindrücke. Die letztere Tätigkeit ist die

eigentliche Synthesis.⁴⁸ Ohne eine solche Synthesis kann die Anschauung kein Mannigfaltiges als Mannigfaltiges in einer Vorstellung darbieten.

Die Einheitsauffassung des Mannigfaltigen bei Kant kann durch die Bedeutung des Begriffs nach ihm verdeutlicht werden. Der Begriff ist eine diskursive Allgemeinvorstellung. Kant sieht in ihm ein Mittel der Rekonstruktion. „Er ist darum ungeeignet, um eine gegebenes Mannigfaltiges auf einen identischen Gegenstand zu beziehen, vielmehr muss diese Beziehung unabhängig von und vor der Anwendung des bestimmenden Begriffs schon mit den mannigfaltigen Vorstellungen selbst gegeben sein. Wäre das anders, dann könnte uns auch die Erfahrung nie zu synthetischen Erkenntnissen verhelfen; wir könnten aus ihr nichts lernen. Wenn ich im Umgang mit einem Körper einen Druck der Schwere verspürte, wäre ich außerstande, diese Empfindung auf den Körper zu beziehen, weil im Begriff eines Körpers die Schwere nicht enthalten ist, der Begriff aber erst die Beziehung der Empfindungen auf den Gegenstand ermöglichen müsste.“⁴⁹

Dialektik ist bei Kant die Logik des Scheins. Die transzendente Dialektik untersucht die Bedingungen der Möglichkeit, Urteile zu begründen. Dabei wird basierend auf Vernunftvermögen nach den obersten Mittelbegriffen in obersten Schlüssen gesucht, die nicht von anderen Mittelbegriffen und Schlüssen hergeleitet werden können. Mit der Annahme, dass solche obersten Mittelbegriffe existieren sollen,

⁴⁸ Birven 1913, S. 19

⁴⁹ Hossenfelder 1978, S. 109; Zu jedem empirischen Begriffe gehören drei Handlungen des selbsttätigen Erkenntnisvermögens: 1. die Auffassung (apprehensio) des Mannigfaltigen der Anschauung 2. die Zusammenfassung, d.i. die synthetische Einheit des Bewusstseins dieses Mannigfaltigen in dem Begriffe eines Objekts (apprehensio comprehensiva) 3. die Darstellung (exhibitio) des diesem Begriff korrespondierenden Gegenstandes in der Anschauung“. mehr dazu: Vazrik, 1995 S.

verwickelt sich die Vernunft in Fehlschlüsse (Paralogismen, Antinomien) und unbegründbare Unterstellungen (Hypostasierungen der Theologie) und wird als transzendente Topik zu einer Logik des Scheins. Mit anderen Worten: Es werden in der Begründungsmethodik, die in der transzendentalen Dialektik kritisiert wird, zwischen den transzendentalen und metaphysischen Begründungen (nicht wie es bei der transzendentalen Ästhetik der Fall ist) keine Grenzen gezogen und so entstehen Fehlschlüsse.

Die transzendente Dialektik stützt sich auf drei Prämissentypen (kategorische, hypothetische und disjunktive). Die Methode der transzendentalen Dialektik ist syllogistisch. Syllogismus ist eine zuverlässige Methode der Logik. Daher versucht Kant basierend auf dieser Methode, die obersten unableitbaren Methoden herauszufinden und die Fehlschlüsse der Metaphysik ans Tageslicht zu bringen. Die transzendente Dialektik ist transzendental, weil sie durch die Veranschaulichung der Widersprüche für die Vernunft Grenzen setzt und ihre Möglichkeiten regelt.

2.1.6 Phänomenologie

Husserl hat kein philosophisches System errichtet, sondern eine philosophische Methode ausgearbeitet. Erkenntnis hat bei Husserl den Grundcharakter der Intentionalität.⁵⁰ Diese Methode soll anschließend vorgestellt werden. Er versucht Sinn und Geltung der äußeren

⁵⁰ Kraft 1932, S. 11

Erfahrung gerade aus der in sich adäquaten Evidenz der immanenten Erkenntnis aufzuklären.⁵¹

Die Phänomenologische Methode von Husserl kann in drei Punkten zusammengefasst werden: Phänomenologische Reduktion, eidetische Reduktion und psychologischen Deskription. Bei der Phänomenologischen Reduktion kommt es „nur auf die phänomenologische an, und da ist es sicher dass das phänomenologisch reduzierte Ich, also das Ich nach seinem von Moment zu Moment sich fortentwickelnden Bestand an Erlebnisse seine Einheit und sich selbst trägt.“⁵²

Die eidetische Reduktion bestimmt die Methode der Logischen Untersuchungen. Die Eidetik soll, nach einer phänomenologischen Reduktion, auf das phänomenologisch reduzierte Residuum des Erlebnisbestandes Anwendung finden. Das aus der Reduktion gewonnene Feld wird begriffen als Feld des psychischen Geschehens, das in der phänomenologischen Eidetik Gegenstand reiner psychologischer Deskription ist. Es ist ein Feld realer Vorgänge an einem realen menschlichen Subjekt und hat insofern überhaupt nichts Transzendentes an sich.⁵³

Husserl betreibt „Phänomeno-Logie“; das bedeutet, er entwickelt keine abstrakte Logik, die anwendbar auf äußere Erscheinungen beziehungsweise die Wahrnehmung äußerer Erscheinungen wäre, sondern er zeigt, dass Logik die innere Struktur von Phänomenen ist. Ein Phänomen ist nicht nur die Erscheinung, der wahrgenommene Gegenstand, sondern umfasst ebenso das wahrnehmende Subjekt und die beide einander zuordnende (auf einander ausrichtende) Intentionalität. Im Grunde ist die Intentionalität die Logik der Phänomenologie. Der entscheidende Schritt über Kant hinaus (auch

⁵¹ Vasquez 1976, S. 157-158

⁵² Husserl 1992, II S.332 1.

⁵³ Anzenbacher 1972, S. 25-28

Husserl ist ein Transzendentalphilosoph) liegt darin, dass die Trennung von Sinneseindruck und logischer Verarbeitung des Sinneseindrucks aufgehoben wird: beide gründen gemeinsam in der Intentionalität. Die Intentionalität schafft überhaupt erst den Raum (Horizont) vor dem etwas als dieses oder jenes sinnvoll wahrgenommen werden kann; andererseits ist die Intentionalität kein Vermögen des Subjekts; auch das Subjekt wird von der Intentionalität konstituiert, es ist also immer ein intentionales (d.h. auf etwas gerichtetes) Subjekt. Der Seinsglaube (Sein an sich) rührt allein daher, dass jede Einzelwahrnehmung immer auf weitere potentielle Wahrnehmungen (und damit auf einen Seinsbestand jenseits der aktuellen Wahrnehmung) verweist. Husserl zeigt, dass die Einzelwahrnehmung deshalb auf andere potentielle Wahrnehmungen verweisen kann, weil sie innerhalb eines Horizontes stattfindet, der von der Intentionalität aufgespannt wird.

Husserl versteht unter Logik eine Bewusstseinsstruktur und da die Bewusstseinsstruktur grundlegend für die ganze geschichtliche Kulturwelt des Menschen ist, trägt sie ontologische Züge.⁵⁴

Intentionalität und Horizonte gibt es nicht als leeren Entwurf des Bewusstseins, der dann noch von konkreten Wahrnehmungen erfüllt werden könnte oder nicht. Es gibt den Entwurf (Horizont) nur als Hintergrund einer konkreten Wahrnehmung. Phänomenanalysen sind darum Beschreibungen der Horizonte, in denen sich eine bestimmte Wahrnehmung abspielt. Also zum Beispiel die Wahrnehmung eines betenden Menschen: sie verweist auf das Phänomen der Religiosität; nur von daher kann man auch verstehen, was beten eigentlich bedeutet. Es gibt eine Logik der Religiosität; aber nicht abstrakt oder an sich; sondern nur konkret, das heißt nur innerhalb der Religion. Der Phänomenologe muss sich deshalb immer um den Innenblick bemühen, er muss versuchen, die Dinge aus sich selber heraus zu verstehen, er darf sie niemals einer fremden Logik unterwerfen, mit anderen Worten

⁵⁴ Für Heidegger stehen diese ontologischen Züge im Vordergrund.

eine solche formale Formulierung seiner Logik darf nur intentional angewendet werden. Nach dieser kurzen Einführung wird nun seine phänomenologische Schlussfolgerung wie folgt dargestellt, damit ein Vergleich mit der transzendentalen Logik Kants plausibel wird:

Eine Mannigfaltigkeit an Erscheinungen (M) ist das was als gegenständliche Einheit gegeben ist (E).

Jede Einheit des Bewusstseinsweisen (S) ist eine Apperzeption (Denkeinheit) der Mannigfaltigkeit (M1).

Je nachdem, wie die Apperzeption der Mannigfaltigkeit (M1) von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erfüllt ist, kann jede Einheit des Bewusstseinsweisen (S) dem, was als gegenständliche Einheit gegeben ist (E), entsprechen,

bzw.

M ist E.

S ist M1.

Wie M1 in M \rightarrow 1) S ist E oder 2) S ist nicht E oder 3) es gilt beides.

Husserl spricht von Erfüllungseinheit, die in der identifizierenden Anpassung korrespondierender Anschauung an eine signitive Intention besteht.⁵⁵ Die signitiven Intentionen sind dabei gewisse Komponenten intuitiver Akte. Der Akt der vollkommensten Erfüllungssynthese zur Intention heißt bei Husserl Evidenz.⁵⁶

Auch in der phänomenologischen Begründung ist eine hohe Rationalität gefordert. Während in der Phänomenologie die Begründung auf einem

⁵⁵ Husserl 1992, S. 544-556

⁵⁶ Husserl 1992, S. 592-593

Erfüllungsgrad (ein Kontinuum) basiert, liegt die Begründungsstrategie in der transzendentalen Logik in der Übereinstimmung durch Definierbarkeit zwischen den beiden Mittelbegriffen.

Der Begriff "transzendental" bei Husserl ist in sofern kantisch, als die Subjektivität als letzte Instanz angeführt wird. Aber anders als bei Kant wird bei Husserl alles in die Lebenswelt eingebettet.

Die beiden phänomenologischen und transzendentalen Methoden basieren auf einer transzendentalen Einheit der Erfahrung, jedoch ist der Weg der Erkenntnisbegründung unterschiedlich. Das Ich gilt als Bezugszentrum und Quelle der Bewusstseinsakte. Dieses Ich ist jedoch statisch und vergleichbar mit Kants Bestimmung der transzendentalen Synthesis der Apperzeption: Das „ich denke“ muss alle eigenen Vorstellungen begleiten können. Über dieses Ich kann und soll nichts gesagt werden. Das methodische Verfahren geht jedoch bei Husserl einen Schritt weiter, indem er ein werdendes Ich, mit anderen Worten, ein aktiv erzeugendes Subjekt ins Spiel bringt. Dieses methodische Konzept ist auch bei Suhrawardī festzustellen, was im nächsten Kapitel thematisiert wird. Apperzeption ist bei Husserl eine Denkeinheit und ein Wesenszug des Bewusstseins und stellt ein „Mehr“ gegenüber den bloßen Empfindungen dar. Die Empfindungskomplexionen sollen immer einem gegenständlichen Auffassungssinn unterliegen. Das bedeutet, dass die Empfindung in der Weise apperzipiert wird, dass sich in ihr Gegenständliches darstellt. In jeder einzelnen Apperzeption ist der Gegenstand immer nur in bestimmten Perspektiven (Anschauungen) gegeben. Anders als bei Kant unterscheiden sich bei Husserl zwei Komponenten des Bewusstseinerlebens: die präsentierenden Empfindungen und die Apperzeption als Auffassungssinn.

Die Frage nach Objektivität stellt sich bei Husserl, aber auch bei Suhrawardī nicht. Daher wird die A priori Voraussetzung der Zeit und des Raumes überflüssig. Bei Suhrawardī entwickelt sich daraus allein

eine Notwendigkeit, die sich auf das Subjekt bezieht. Die objektive Zeitvorstellung kommt nach Husserl dadurch zustande, dass sich das Bewusstsein auf dasselbe vergangene Ereignis in immer neuen Erinnerungen beziehen kann. Das bedeutet, dass die objektive Zeitordnung als eine Konstitutionsleistung des Bewusstseins gelten soll.⁵⁷

Wie ersichtlich, wird ein und dasselbe Bewusstsein sowohl empirisch als auch transzendental untersucht.

3 Die Illuminationsphilosophie von Suhrawardī

Die Philosophie ist für Suhrawardī viel mehr Wissen, als eine systematische Rationalisierung, weshalb nach seiner Ansicht die Philosophie mit Platon und Aristoteles nicht begonnen sondern beendet worden ist.⁵⁸

Suhrawardī präsentiert eine diskursive Philosophie in Form von baḥṭ (Diskussion). Auch wenn bei ihm die Philosophie als Diskursprinzip

⁵⁷ Husserl 1973

⁵⁸ Nasr 1383 (2005), S. 214

thematisiert ist, bleibt die intuitive Philosophie zur Stabilisierung der Prinzipien der Philosophie im Vordergrund.

Die intuitive Erkenntnis ist eine Absage an die durch Erklärungen ermittelbare Erkenntnis. Die intuitive Erkenntnis soll der Emanzipation des Individuums (und nicht der Gesellschaft) dienen. Deshalb ist die Philosophie von Suhrawardī eine positive Emanzipationstheorie. Positiv ist diese Emanzipation, weil sie nicht zerstörerisch im Sinne der "Freiheit von", sondern aufbauend im Sinne von "Freiheit für" ist. Damit ist die Philosophie von Suhrawardī eine affirmative Kritik, deren Gegenstand der Mensch ist. Diese Kritik unterscheidet sich so in ihrem Gegenstand von allen anderen philosophischen Gedanken seiner Zeit. Wegen dieses Aspekts kann man annehmen, dass die Philosophie von Suhrawardī den Grundbaustein der Existenzphilosophie im Iran bildet.

Die intuitive Erkenntnis bedeutet gleichzeitig eine Absage an die essentiellen Definitionen der Peripatetiker, wonach die Essenz nur durch direkte Mitteilung erkennbar sei.

Suhrawardī beharrt weiterhin auf die Beständigkeit des Wesens. Bei ihm war jedoch nicht explizit vom Vorrang des Wesens gegenüber der Existenz die Rede. Vielmehr stellten seine Anhänger und die nachfolgenden islamischen Philosophen, insbesondere Mullā Ṣadrā, seine Philosophie auf eine binäre Basis zwischen Wesen und Existenz, wobei das Wesen als Voraussetzung für die Existenz angenommen wird. Mullā Ṣadrā bezeichnet die ontologische Philosophie von Suhrawardī als „Vorrang des Wesens“ (aṣālat al-māhīya), und stellte sie seiner Philosophie als „Vorrang der Existenz“ (aṣālat al-wuḡūd) gegenüber.

Wie bereits erwähnt, stammt diese Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz ursprünglich von Ibn-Sīnā (Avicenna). Suhrawardī argumentiert, dass die Existenz der mentalen Zustände nicht die korrespondierende Existenz der realen Gegenstände enthält. Mit anderen Worten sind solche metaphysischen Entitäten wie Existenz, Notwendigkeit, Einheit usw. durch Verstand und Vernunft bedingt und real existiert nur eine konkrete individuelle Entität. Das würde aber

bedeuten, dass „Existenz“ ein Produkt der Aktivität des Verstandes ist. Suhrawardī sieht die platonischen Formen nicht als epistemologische Entitäten, sondern als metaphysische Erklärungen für die Ordnung in der Welt. So wie die Peripatetiker führt er eine Zahl von immateriellen Intellekten. Bei den Peripatetikern sind dies nur zehn. In der Illuminationsphilosophie viel mehr: viele von ihnen sind gleich in der Klasse aber verschieden in der Art.

Sein Werk "ḥikmat al-išrāq" kann in zwei großen Teile gegliedert werden: Logik und Philosophie. Im logischen Teil kritisiert er die syllogistische Methode der Erkenntnis und stellt die intuitive Methode der Illuminationsphilosophie dar. Der logische Teil besteht aus drei Diskursen bzw. aus den drei ersten Kapiteln des Werkes.

Bei der Lektüre dieser drei Kapitel erstaunen die feinen logischen Beobachtungen von Suhrawardī. Das Erstaunen wird größer, wenn man die nächste fünf Diskurse über die Wissenschaft des Lichtes weiterliest: auf den ersten Blick scheint es hier einen Sprung von der Logik in die Tiefe der Mystik zu geben und den Versuch, aus der Mystik eine Wissenschaft zu machen. Die Argumentation in den Kapiteln über die Logik ist sehr präzise und kritisch, während sie in den Kapiteln über die Illuminationsphilosophie mystisch-philosophisch wird. Jedoch ist dabei keine methodische Diskrepanz festzustellen. Die logische Begründung steht für die mystische Rechtfertigung. Die theoretische Vernunft beschäftigt sich mit dem, was ist, und die praktische Vernunft mit den bestehenden Regeln. Die Philosophie von Suhrawardī basiert im logischen Teil auf der theoretischen Vernunft. Mit der theoretischen Vernunft sollen die Grundzüge der intuitiven Erkenntnis geregelt werden, die wegweisend für die Emanzipation des Individuums ist.

Suhrawardī lässt beide Wege zur Erlernung der Wissenschaft des Lichtes offen: durch theoretische Vernunft oder durch mystische Erfahrung. Daher sind zwei Arten der Philosophie bei Suhrawardī zu sehen: eine diskursive und eine intuitive. Beide Wege sind für Philosophen erlaubt. Die besten sind jedoch diejenigen, die beide Wege

gemeistert haben. Solche Philosophen sollen in der Welt eine zentrale Rolle spielen. Die Philosophen, die nur die intuitive Philosophie kennen, sind besser als die, welche nur die diskursive beherrschen. Suhrawardī warnt: die Leser seines Werkes müssen einen bestimmten Level der Mystik erreicht haben, ansonsten müssen sie die peripatetischen Bücher lesen, die keine mystischen Erfahrungen beinhalten.⁵⁹

Die Philosophie wird von Suhrawardī dargestellt als eine Mischung aus Sufismus⁶⁰, Philosophie von Pythagoras, Platon, Aristoteles und Zarathustra. Licht hat eine Zentrale Rolle in seiner Philosophie. Es hat in der Illuminationsphilosophie von Suhrawardī eine doppelte Funktion: eine ontologische und eine phänomenologische. Ontologisch bildet Licht den Grundbaustein des Seins überhaupt. Suhrawardī ändert Ibn-Sīnās ontologische Matrix von Sein auf Licht. Licht ist notwendige Bedingung um Dinge zu sehen, deshalb kann nur Licht und nicht Sein für eine Ontologie elementar sein. Diese Annahme ist keine rationale

⁵⁹ Suhrawardī 1987, S. 3

⁶⁰ „Sufismus ist nichts als gute Sitten (adab). Für jeden Augenblick gibt es eine gute Sitte. Wer sich also an die guten Sitten der Augenblick hält, der hat es dazu gebraucht ein Mann zu sein [...] Sufismus ist das Hingegebensein der Seele an Gott entsprechend dem, was er will [...] Sufismus bedeutet, dass der Mensch in jeden Augenblick bei dem ist, was in den Augenblick besser ist [...] Sufismus ist am Anfang Wissen, in der Mitte Handeln, am Ende Geschenk [...] Sufismus ist Gedenke mit Zusammensein, Ekstase mit Herren und Handeln mit Nachfolge [...] Sufismus ist Verzicht auf Sufisten und Preisgabe des Geistes.“ (Gramlich 1980, S. 67-69)

Über den Ursprung des Sufismus existieren verschiedene Meinungen. Nach überwiegend vertretener Überzeugung leitet sich der Begriff des Sufismus aus dem arabischen „Wolle“ ab (ṣūf) (s. Sharif, 1983 S. 441), was auf die damals Wollmäntel tragenden Asketen deutet. Eine weitere Theorie verbindet den Sufismus mit dem griechischen „sophos“ (klug). (Corbin 1993, S. 187). Annemarie Schimmel unterscheidet zwischen Sufismus und Mystik, wonach der Sufismus erst in Verbindung mit dem Islam entstanden ist und gleichbedeutend ist mit dem allgemein akzeptierten Namen der islamischen Mystik. (Schimmel 1995, S. 16-43)

Entscheidung sondern eine imperative.⁶¹ Alles Sein und Seiende stammen vom Licht oder sind dessen Derivate und sind in ihrer Existenz gleich, d.h. kein Ding existiert mehr als ein anderes Ding.

Jedes Gegenwärtig-Seiende wird seinen eigenen Existenzteil haben, das bedeutet, dass Existenz nur ein mentales Konzept sei. Nach Suhrawardī sind Gegenwärtig-Seiende und Existenz zwei getrennte Dinge. Existenz kann nur in Zusammenhang mit einem Gegenwärtig-Seienden verstanden werden.

Phänomenologisch bedeutet es, dass jedes Individuum das Licht in seinem Inneren besitzt und treibendes Mittel aber gleichzeitig auch Ziel der Emanzipation ist. Diese phänomenologische Deutung des Lichtes, wie später gesehen wird, kann in Analogie mit dem Bewusstsein bei Husserl gesetzt werden.

Die reine Wahrheit des Menschen und der Natur ist das Licht, weswegen man von Illuminationsphilosophie spricht. Ziel der Philosophie von Suhrawardī ist die Emanzipation des Menschen. Um sie zu ermöglichen, müssen zwei Bedingungen vorhanden sein: erstens muss die Emanzipation ein Medium haben und zweitens muss sie einen Trieb besitzen. Das Medium der Emanzipation ist die transzendente Voraussetzung des Triebs der Emanzipation im Menschen.

Licht (iṣrāq)⁶² in den beiden Funktionen wird gleichzeitig als Transzendenz und Nicht-Transzendenz betrachtet: Als Transzendenz ist es etwas Göttliches (nūre 'alī) und nicht Erreichbares. Seine Erscheinung ist unendlich. Der Hierarchie nach ist das göttliche Licht (Licht des Lichtes) fern von den menschlichen Zuständen. Als Nicht-Transzendenz gilt das Licht als allererste Ursache und tritt in Einheit mit dem Subjekt (nūr e sāfel). Der Intensität nach gesehen liegt das göttliche Licht dicht

⁶¹ Razavi, 1994 S. 31ff

⁶² iṣrāq bedeutet Ausstrahlung ("nūrbaḥṣī" und "nūrdahī" kommt von „šarq“ (Aufgang der Sonne). In der iṣrāq-Philosophie werden Ausstrahlung (nūrbaḥṣī) und šarq (Aufgang der Sonne) in einem Kontext gesetzt. (Šahāb ad-Dīn Suhrawardī, in Nassr 2005, S. 212-280)

am Menschen. Beide Lichter (ʿalī und sāfel) sind vom Licht des Lichtes und sind Ausdruck für die Hierarchie der Schöpfung. Die Entstehung der Vielfalt aus dem einzig wahren Licht des Lichtes wird von Suhrawardī in einem rationalen Prozess beschrieben. Aber der Prozess der Paarung der einzelnen Lichtstrahlungen und der daraus entstehenden Lichter ist ein emotionaler Prozess.⁶³ Damit sind die beiden Prozesse, rationaler und emotionaler, tief in seiner Philosophie verankert. „nūr e sāfel“ hat auf einer Seite eine Liebe zu „nūr al anwār“ und auf der anderen Seite eine Liebe zu sich selbst. Dieser Widerspruch führt aber auch zu der Entstehung des Bösen. Das bedeutet, dass die paradoxen Verhältnisse in der Liebe als Quelle des Bösen gelten.

Der erste Diskurs des zweiten Kapitels seines Werkes ḥikmāt al-Išrāq präsentiert die Grundlage des metaphysischen Konzeptes über Licht und Finsternis und ihre Relationen. Licht ist das, was evident ist und die Dinge evident macht. Sein besteht aus vier Klassen: 1) Selbst-Dasein des Lichts: als Selbstbewusstsein ist es die Ursache aller anderen Klassen des Seins. 2) Kontingentes Licht: enthält das physikalische und einige Akzidenzen im immateriellen Lichtes. 3) Düstere Materie: enthält körperliche Materie 4) Dunkle Akzidenz: enthält die beiden physikalischen Akzidenzen und einige Akzidenzen in immateriellem Licht. Das immaterielle Licht kann nicht mit den Augen gesehen werden. Das Bewusstsein ist ein immaterielles Licht. Die verschiedenen immateriellen Lichter unterscheiden sich durch ihre Intensität und nicht durch ihre Art.

Immaterielle Lichter sind die Ursache des anderen Seins und sie selbst sind durch das andere Sein verursacht. Die Sequenz der Ursachen endet im Licht des Lichtes (nūr al anwār), was der notwendigen Existenz bei Avicenna entspricht.

⁶³ Mosayebi 2001, S. 30

Suhrawardī beschäftigt sich weiterhin mit der Frage, wie alles durch das Licht des Lichtes in die Existenz gekommen ist. Das Licht des Lichtes kann nur in einer Richtung wirken: ein singuläres Licht, mit anderen Worten, ein unmittelbares Licht unterscheidet sich von sich nur durch seine Intensität. Das erste materielle Objekt muss eine singuläre Materie gewesen sein und durch immaterielles Licht in Bewegung gebracht worden sein. Das Sein kann damit nicht direkt durch das Licht des Lichtes entstanden sein, sondern durch andere Lichter geringerer Intensität. So ist die Illuminationsphilosophie ein hierarchisches System des Seins. Das hierarchische System von Avicenna besteht aus zehn Intellekten mit verschiedenen ontologischen Rahmen, während Suhrawardī auf jeder Intensitätsebene nur einen akzidentalen Unterschied erlaubt. Anders ausgedrückt ist bei Ibn-Sīnā die Hierarchie vertikal aber bei Suhrawardī horizontal. Die horizontalen Unterschiede verursachen die Entstehung der Arten. Die Ähnlichkeit zum platonischen System ist hier sichtbar: Der physikalische Körper wird durch immaterielles Licht kontrolliert. Die Seele und das Bewusstsein sind immaterielle Lichter. Die Wissenschaft der Existenz solcher unzähliger immaterieller Lichter ist ein Produkt der mystischen Erfahrung bei Suhrawardī.

In seinem Gedankensystem spielt der freie Wille des Menschen eine Hauptrolle: der Mensch ist geschaffen um sich selbst mit seinem eigenen Willen zu retten und die Finsternis zu überwinden.

Fatalismus sieht das menschliche Leben beherrscht und bestimmt von Mächten, die der Mensch nicht als seine eigenen Kräfte anerkennen kann: von Unglücksfällen, Krankheiten, sozialen und Naturkatastrophen, Zufällen, unkontrollierbaren Leidenschaften und vor allem den jeder Kritik oder Diskussion entzogenen Konventionen ihrer jeweiligen Gesellschaft, Klasse oder Kaste.

Suhrawardī setzt sich gegen Fatalismus und damit gegen die platonische Tradition. Platon glaubte nicht an den freien Willen auch

wenn die Begriffe von Schuld und Strafe, Zurechnung von Handlungen und Verantwortung der Ilias für ihn voll anerkannt sind. Das Bild, das die Ilias vom menschlichen Handeln entwirft, ist deshalb nicht nur fatalistisch, sondern zeigt die Menschen als verantwortlich und schuldfähig.

Um seine Philosophie für normale Menschen verständlich zu machen, versuchte Suhrawardī nicht nur rational philosophisch vorzugehen, sondern seine Gedanken auch durch überaus phantasievolle Erzählungen über die imaginären Welten zu übermitteln.⁶⁴

Das allgemeine System der Illuminationsphilosophie kann in vier Phasen unterschieden werden:⁶⁵

- Die Reinheit des Selbst durch das Wissen über „das besser Ich“. Dies geschieht durch die Beobachtung und philosophische Vermutung.
- Die Beobachtung der göttlichen Lichte durch die aktive Vernunft (wāhib al-suwār), was zur Identität zwischen Licht und Selbst führt.
- In der nächsten Phase wird die richtige Philosophie und Wissenschaft aufgebaut. Die philosophische Methode ist Folge des richtigen Wissens und des reinen Selbst.
- Am Ende werden die philosophischen Ergebnisse niedergeschrieben und entweder philosophisch-logisch oder metaphorisch-analogisch vermittelt.

3.1 Grundregeln der Illuminationsphilosophie

⁶⁴ s. Suhrawardī 1982

⁶⁵ ziai, Hossein: raweše iṣrāq in Mohammadkhani 2003, S. 334ff

Am Anfang seines Werkes "ḥikmat al-iṣrāq" stellt Suhrawardī einige Regeln auf, die er später für seine Kritik der syllogistischen Schlussfolgerung anwendet.

1. Regel: Suhrawardī untersucht in seiner ersten Einführung, wie das Wort (lafz) die Bedeutung (maṅā) signifziert. Die Benutzung eines Wortes zur Bezeichnung seiner gesamten konventionellen Bedeutung heißt "beabsichtigte Signifikation" (dalālat al-ḥiṭāb). Wenn sich das Wort auf einen Teil der Bedeutung bezieht, heißt es "implizite Signifikation" (dalālat al-tatfal). Nun haben einige Dinge keinen "Teil" (ḡuzī), worauf sich das Wort beziehen könnte, wenn zum Beispiel jemand sagt: "Ich sah ein Tier", kann er möglicherweise auch sagen: "Ich sah keinen Mensch". Aber er kann nicht sagen: "Ich sah keinen Körper", da der Begriff "Mensch" in Bezug auf seinen Kontext nicht als Körper geteilt werden kann.⁶⁶ Diese Regel soll weder nominalistisch noch konzeptualistisch interpretiert werden, da Suhrawardī mit dieser Regel nicht versuchen will zu erklären, wie Wörtern Allgemeinheit zukommen kann bzw. wie sie überhaupt Bedeutung haben können. Er will mit dieser Regel lediglich darauf hinweisen, dass es Wörter gibt, deren allgemeine begriffliche Bedeutung nicht ohne weiteres zerlegt werden kann, wie im Beispiel erläutert ist.

2. Regel: Als zweite Regel unterscheidet er zwischen Vorstellung (taṣawwur) und Urteil (taṣdīq): Wenn wir ein Ding in seiner Abwesenheit begreifen, begreifen wir es nur über ein Bild seiner Realität. Vorstellung ist ein Bild in Abwesenheit der Dinge. Urteil ist ein Bild in Anwesenheit der Dinge.

Diese Regel beschreibt zunächst den Erkenntnisweg, der kohärenztheoretisch zu rechtfertigen ist: Auch die Vorstellungen haben ihre Wurzel in der Realität, jedoch sind sie nicht unmittelbar anwesend.⁶⁷

⁶⁶ Suhrawardī 1987, S. 5

⁶⁷ Suhrawardī 1987, S. 6

3. Regel: Die dritte Regel ist die Regel der Wesenheiten (māhīya): Jede Wahrheit (ḥaqīqat) ist entweder einfach (hat ein Teil im Verstand) oder nicht einfach (hat keinen Teil im Verstand). Mit dieser Definition werden die logischen Wahrheiten, die im Verstand existieren, als einfach betrachtet, während die intuitiven als nicht einfach gelten.⁶⁸

4. Regel: Der Unterschied zwischen essentiellen (dātī) und trennbaren Akzidenzen (mafāreq): Der Unterschied zwischen essentiellen und trennbaren Akzidenzen entspricht der Kantischen Unterscheidung zwischen analytisch und synthetisch. Wenn das Prädikat ein Teil des Subjektes ist, heißt es essentiell (analytisch). Wenn das Prädikat von außen dem Subjekt hinzugefügt wird, heißt es trennbar (synthetisch).⁶⁹

5. Regel: das Allgemeine (kollī) existiert nicht außerhalb des Verstandes. Mit dieser These distanziert sich Suhrawardī von der platonischen Transzendenz und nähert sich gleichzeitig an den neuplatonischen Einheitsbegriff zwischen Allgemeinem und Subjekt an. Auf der anderen Seite verbindet das Verhältnis zwischen Allgemeinem und Besonderen Suhrawardī mit Aristoteles: Aus dem Besonderen kann man das Allgemeine erhalten. Diese Regel ist aber gleichzeitig eine Begründung für die Metaphysik vom Licht des Lichtes, dass man aus besonderen Existenzen auf allgemeine schließen kann.⁷⁰

6. Regel über die Erkenntnis des Menschen: Erkenntnisse können intuitiv oder nicht intuitiv sein. Intuitive Erkenntnisse sind solche, die durch einfache Beobachtung oder Erfahrung nicht zu erreichen sind. Sie sind nicht ein Teil des Verstandes und können nicht durch den Verstand erkannt werden.⁷¹

7. Regel: In der siebten Regel beschäftigt er sich mit Definitionen und ihren Bedingungen: Wenn etwas für jemanden definiert werden soll, der nichts darüber weiß, muss die Definition Teile enthalten, die

⁶⁸ Suhrawardī 1987, S. 6-7

⁶⁹ Suhrawardī 1987, S. 7

⁷⁰ Suhrawardī 1987, S. 8

⁷¹ Suhrawardī 1987, S. 8

spezifisch für das Ding sind: sowohl bei jedem Teil, als auch bei einigen oder bei einer Kombination der Teile. So kann z.B. ein Vater nicht als jemand definiert werden, der ein Kind hat. Kind und Vater liegen in Bezug auf die Erkenntnis bzw. Unkenntnis auf der gleichen Ebene, so dass eine Erkenntnis über den Vater automatisch eine Erkenntnis über das Kind mit sich bringt.⁷²

An dieser Stelle kritisiert Suhrawardī die Peripatetiker: Diese setzen voraus, dass das Unbekannte nur durch das Bekannte bestimmt werden kann. Jedoch, so Suhrawardī, ist das spezifisch Essentielle für Dinge unbekannt und kann überall ignoriert werden, da nur die Eigenschaft der Dinge uns zugänglich sind. Das bedeutet aber nicht, dass das Essentielle an Dingen nie zugänglich sei.

Suhrawardī entwickelt eine neue Logik in seiner Illuminationsphilosophie. Diese neue Struktur teilt das Feld der Logik in drei Gebiete:

- 1) Semantik
- 2) Prinzip der Überprüfung
- 3) Fehler der formalen und materialen Logik

Diese Struktur unterscheidet sich von der aristotelischen Struktur der Logik, in der die erklärende und prüfende Funktion im Vordergrund steht.

3.2 Semantik der Definition

Bei allen Problemen der Logik sowohl materieller als auch konzeptuellen (taṣawwuri) oder bejahenden (taṣdiqī), ist das Problem der Definition

⁷² Suhrawardī 1987, S. 8-9

im Zentrum der iranischen Philosophie. Auch die Antwort auf die Frage was Illuminationsphilosophie ist, geht über dieses Problem.⁷³

Durch Definition wird die Bedeutung eines Wortes abgegrenzt. Man unterscheidet (nach Aristoteles) zwischen Nominal- und Realdefinition. In der Nominaldefinition wird ein Zeichen durch andere umgeschrieben. Die Realdefinition erläutert das Zeichen durch eine Sache. Kant unterscheidet zwischen analytischen und synthetischen Definitionen. Während in der analytischen Definition die Begriffe bereits als gegeben gelten, werden in der synthetischen Definition die Begriffe hinzugefügt. Die zwei wichtigsten Kategorien der Definition sind: Definition als Wesensbestimmung und Definition als Begriffsbestimmung.

Definition als Wesensbestimmung beruht auf der ontologischen Unterscheidung von Wesen (substantia, essentia: wesenskonstitutive Eigenschaften) und Akzidentien (zufällige Eigenschaften). Diese Art der Definition wurde vor allem von Aristoteles vertreten. Nach Kant ist es unmöglich eine Definition von Wesen zu geben. Daher gilt bei ihm die Definition als Begriffsbestimmung, die durch die doppelte Unterscheidung synthetisch-analytisch und apriori-aposteriori gekennzeichnet ist.

Nach Aristoteles ist Definition eine Rede oder ein Wort, die das Wesen anzeigt. Definition soll nach ihm Merkmale angehen, die dem jeweils Definierten an sich notwendig und nicht bloß zufällig zukommen. Das was, von Menschen in einer Definition mit einem Satz wie „Menschen sind federlose zweifüßige Lebewesen“ gesagt wird, soll ihnen nicht in derselben Weise zukommen, wie es Menschen beispielweise zukommen mag, dass sie musikalisch sind oder über solide Kenntnisse der Grammatik des Griechischen verfügen.⁷⁴

Suhrawardī unterscheidet 5 verschiedene Typen der Definition: vollständige und unvollständige essentielle Wesensdefinition,

⁷³ Ziai 1999, S. 99

⁷⁴ Ros 1989, S. 94

vollständige und unvollständige deskriptive Definition und schließlich die konzeptuelle Definition.

Suhrawardī akzeptiert beide, aristotelische und platonische, Begriffe der Definition.

Suhrawardī beschäftigt sich mit zwei Fragen über die Definition:

- 1) Definition eines Dinges und sein Verhältnis zu seinen essentiellen und akzidentiellen Teilen
- 2) Die Dinge sind in Zusammenhang mit anderen Dingen definiert, die bereits bekannt sind.⁷⁵

Damit tauchen bei Suhrawardī auch beide Formen der aristotelischen Definition (nominale und reale) wieder auf. Die reale Definition ist nach Aristoteles sehr wichtig. Diese Art der Definition wird von Suhrawardī kritisiert. Nach Aristoteles kann durch reale Definition das Wesen der Dinge bestimmt werden. Suhrawardī lehnt dies ab und begründet, dass das Wesen der Dinge nicht definierbar sei.

Platon will durch das Prinzip der Wissenschaft das Prinzip der Dinge bestimmen. Suhrawardī sagt, dass das Prinzip der Wissenschaft direkt mit Illumination empfangen werden kann.

Die platonische Definition sucht die Einheit des Dinges in seiner Form, die im Unbewusstsein präsent ist. Die aristotelische Definition sucht die Formulierung in einer repräsentativen Form für das Definiendum und die Einheit ist in der Formulierung ausgedrückt. Z.B. Genus ist eine Einheit.

Die Kritik von Suhrawardī an den Peripatetikern ist eine logische Kritik. Er schließt die Möglichkeit der essentiellen Definition auf peripatetischem Wege aus. Mit dem Begriff „Genus“ wird eine allgemeine Essenz charakterisiert. Der Begriff bezieht sich nicht auf das

⁷⁵ Suhrawardī 1987, S. 9-11

Wie des Einzelnen, sondern auf das Was des Allgemeinen. Genus ist mit anderen Worten eine Antwort auf die Frage "Was ist das?"

Suhrawardī lehnt die Aristotelische Definition von Essenz ab. Eine solche Definition setzt die Essenz einen angeborenen Allgemeinen durch Auflistung von "Genus" und "Differenz" voraus. Demnach muss der Leser bereits über die Essenz der Dinge gewusst haben. Wenn nicht, wird die Definition für ihn unverständlich bleiben. Hier sieht Suhrawardī einen Widerspruch: Wenn die Essenz des allgemeinen Dinges bereits bekannt ist, dann braucht man nicht mehr danach forschen und keine Definition wird notwendig sein. Wenn sie aber nicht bekannt ist, kann man durch eine Definition die Essenz des allgemeinen Dinges nicht erreichen. Weiterhin kann man nicht sicher sein, dass alle Essenz der Differenzen bereits im Wissen enthalten ist. Suhrawardī argumentiert, dass die Dinge durch direkte Erfahrung erkannt werden müssen und eine Definition nicht mehr als ein Hinweis auf das Sein der Dinge sein kann.⁷⁶

Nach Ansicht der Peripatetiker kann das Essentielle über die Definitionen, die das Ding oder etwas anders beschreiben erkannt werden. Diese Definitionen sind jedoch nicht spezifisch für das Ding und können nicht die Essenz des Dinges beschreiben. Das Essentielle ist bereits vor der Definition bekannt, sodass wir über die Definition nur die Eigenschaften zuordnen wollen. Nun stellt sich die Frage, wenn die Essenz und das Spezifische des Dinges bereits bekannt sind, wozu sollen dann die Definitionen dienen? Wenn ihre Essenz aber nicht bekannt ist, kann man durch eine Definition das Spezifische an Dingen und die Essenz gar nicht erreichen. Das ist ein Argument der Peripatetiker, dass die Essenz eines Dinges in den anderen Dingen existiert und es so möglich ist, mittelbar ein Ding zu kennen. Daraus folgt, dass man nur dann zur Erkenntnis der Realität kommen kann, wenn alle Essenz bekannt ist. Das erleuchtet, so Suhrawardī, dass es

⁷⁶ Suhrawardī 1987, S. 11

für einen Mensch unmöglich ist über die Definitionen, wie es sich die Peripatetiker vorstellen, die Wahrheit der Dinge ermitteln zu können. Solche Definitionen können uns, so Suhrawardī, nur eine konjunktive Darstellung der Realität geben.⁷⁷ Daraus folgert er, dass durch Definitionen keine Evidenz möglich ist. Der Begriff Evidenz (zuhūr) kommt bei Suhrawardī an vielen Stellen vor. Was genau darunter zu verstehen ist, wird erst im zweiten Teil des Werkes über die Illuminationsphilosophie plausibel. Unter Evidenz versteht Suhrawardī einer Erfahrungsevidenz, deren Stellenwert einen apodiktischen Charakter hat. Evidenz kann man nur durch innere Erfahrung erreichen.

Die Wissenschaft ist sowohl Vorstellung als auch Urteil. Den islamischen Philosophen zufolge sind die Vorstellungen allein durch Definition möglich und Urteil durch Syllogismus.⁷⁸ Auch für Suhrawardī spielt die Definition eine zentrale Rolle. Nach den Peripatetikern kann eine essentielle Definition erreicht werden, wenn die nächstfolgende Gattung zusammen mit einer Differenz vorliegt. In der Aussage „Mensch ist ein rationales Lebewesen“: „Lebewesen“ ist die nächstfolgende Gattung (nach Mensch) und „rational“ als Differenz ist eine essentielle Eigenschaft, die Mensch von allen anderen Tieren unterscheidet. Ähnlich ist im Beispiel: „der Mensch ist ein lachender zweibeinig“, wo die „zweibeinig“ als Gattung auftritt und die Eigenschaft „Lachen“ die Menschen von allen anderen Zweibeinigern unterscheidet. Rational oder Lachen sind kontingente Eigenschaften und stehen als ein partieller Ausdruck für die Essenz des Menschen.

Suhrawardī stellt nun die Frage: Angenommen, wir haben eine essentielle Definition konstruiert. Wie können wir wissen, dass wir alle Differenzen berücksichtigt haben?

Mit anderen Worten es ist plausibel, dass man mit der Aufzählung der kontingenten Eigenschaften nicht notwendigerweise auf die Erkenntnis

⁷⁷ Suhrawardī 1987, S. 10-11

⁷⁸ Walbridge 2000, S. 144

der Essenz kommt. Wenn wir in der Definition von Mensch wissen, dass er lachen kann, rational und zweibeinig ist, heißt es nicht dass wir seine Essenz kennen. Es kann sein, dass es sich um eine Maschine handelt, der wie ein Mensch aussieht und alle genannten Eigenschaften besitzt. Jedoch diese Maschine, wenn auch als Mensch bezeichnet wird, besitzt nicht die Essenz eines Menschen. Um das menschliche Wesen erfahren zu können, reichen uns die Definitionen nicht aus. Es muss etwas weiteres Unmittelbares geben, dass wir einen Menschen als Menschen bezeichnen können. Das gleiche gilt auch für einen elektronischen Hund, der bellen kann: er wird solange Hund genannt, bis die Eigenschaft „Bellen“ bei ihm funktionsfähig ist. Bei einem echten Hund ist dies jedoch anders: er wird ein Hund bleiben auch wenn er nicht mehr bellen kann. Je mehr die Anzahl der Definitionen (ḥadd) und je exakter die Beschreibung (rasm) dazu ist, kommt man der Essenz näher.

Das gilt aber auch für die Definitionen, so Suhrawardī, die das Gattung/Differenz-Modell nicht erfüllen: Die Definition „Schwarz ist eine Farbe“ kann einem blind geborenen Mensch nicht zur Erkenntnis führen, was Schwarz ist. Viel mehr muss man ein intuitives Verhältnis mit der Farbe Schwarz haben, um die Bedeutung des Begriffs verstehen zu können. Wie wir sehen, geht es bei der Definitionstheorie von Suhrawardī um Identifizierung der Dinge in der Welt und nicht allein um die Darstellung ihrer Realität als solche.

Nach Aristoteles kann die Essenz der Dinge durch Eigenschaften partikulär untersucht werden. Suhrawardī begründet jedoch dass die Essenz nicht durch Logik erreichbar sei. Diese unterschiedliche Auffassung über die Erkenntnis der Essenz ist auf ihre unterschiedlichen Wissenschaftsbegriffe zurückzuführen.⁷⁹

Wegen seines Wissenschaftskontextes kann seine Logik auf wenige Regeln reduziert werden. Für ihn existiert nur Notwendigkeit und Wissenschaft ist Erkenntnis der Notwendigkeiten und Kontingenz ist nur

⁷⁹ Walbridge 2000, S. 150

eine Illusion, was gleichzeitig bedeutet, dass es nur eine mögliche Welt gibt, in deren Rahmen man alles notwendig definieren kann. Der Kontingenzbegriff ist dabei mit dem Begriff der Zeit verknüpft und weist auf eine Abhängigkeit von ontologischem Sein hin. In diesem Kontext ist selbst Zeit etwas Notwendiges, die auch als ein Ausdruck für die Komplexität der inneren Verbindungen der immaterialen Welt gilt. Die ontologische Theorie von Suhrawardī ist im Prinzip syllogistisch, jedoch sie enthält durch Einführung der Notwendigkeit im Modus Syllogistik eine einzige Form.

Suhrawardīs Modallogik kann deshalb nicht in der Sprache der möglichen Welten interpretiert werden. Daher Suhrawardīs Schrift über Kontingenz zu Recht nach Ansicht von Walbridge kann nicht als ein Term der möglichen Welt-Version der Modallogik interpretiert werden.⁸⁰ Der Begriff der Notwendigkeit wird bei Suhrawardī in einer Metametasprache angewendet.⁸¹

Nach Mullā Ṣadrā können die Begriffe zwei Bedeutungen haben: die wahre Bedeutung, welche unter dem Wort allein verstanden wird, und die virtuelle Bedeutung, die beschreibt, wie das Wort aufgrund der Bedeutung an sich der Wirklichkeit zugeordnet wird.⁸² Mit diesem nominalistischen Verständnis distanziert sich Mullā Ṣadrā vom platonischen Begriffsrealismus und nähert sich den Stoikern. Die subjektive Bedeutung ist für Mullā Ṣadrā die wahre Bedeutung. Demnach gibt es zwei verschiedene Definitionsarten: verbale und wahre.⁸³ Die verbale Definition ist die Erklärung eines Wortes durch ein

⁸⁰ Walbridge 2000, S. 153

⁸¹ Solche iterierte Anwendungen der Modaloperatoren sind in Sprache der heutigen Logik als S_4 bekannt: Das System S_4 entsteht durch Hinzufügung eines Axioms, in welchem der Notwendigkeitsoperator iteriert vorkommt, d.h. was notwendig ist, das ist mit Notwendigkeit notwendig. (mehr dazu: Stegmüller 1989, BII S. 153ff)

⁸² Mullā Ṣadrā 1964, S. 75-76

⁸³ Mullā Ṣadrā 1964, S. 76

bereits bekanntes Wort. In der wahren Definition wird dagegen die Substanz erklärt und gilt ihrerseits entweder als Definition (ḥadd) oder als Beschreibung (rasm)⁸⁴. Die Definition hat einen analytischen und die Beschreibung einen synthetischen Charakter.⁸⁵ Diese Unterscheidung wurde bereits bei dem Begriff Definition bei Suhrawardī erläutert. Darüber hinaus will aber Mullā Ṣadrā, was Suhrawardī für Licht behauptet hatte, für den Begriff „Existenz“ behaupten, nämlich dass die Existenz nur verbal definiert werden kann. Die wahre Definition der Existenz ist unmöglich. So kann z.B. für die Definition des Menschen gesagt werden: „Der Mensch ist ein rationales Lebewesen“. Dabei wurde der Mensch mit dem bekannten Wort „rationales Lebewesen“ gleich gesetzt und man kommt zu einer verbalen Definition. Mullā Ṣadrā vertritt damit in diesem Punkt mehr oder weniger eine peripatetische Position. Die Peripatetiker halten jedoch eine reale Definition der Existenz für möglich.

3.3 Analogie und Prinzip der Überprüfung

Es wurde bereits geschildert, dass Analogie in der Wissenschaftsphilosophie nicht als eine logische Methode Anerkennung findet, da es sich hier viel mehr um eine Schlussfolgerung aus zwei verschiedenen Fällen handelt. Suhrawardī folgte bei der Frage nach Analogie seinem Meister Avicenna: Analogie (tamṭil) ist nach Suhrawardī der Nachweis einer Gesetzmäßigkeit betreffs eines individuellen Dinges, z.B. die Zeitlichkeit der Welt, indem man diese Gesetzmäßigkeit an einem anderen Dinge, z.B. einem Haus aufweist

⁸⁴ Mullā Ṣadrā 1964, S. 80

⁸⁵ Mit anderen Worten ist in der Bezeichnung das Prädikat im Wort (als Subjekt) vorhanden, in der Beschreibung ist aber das Prädikat (als Eigenschaft) außerhalb des Wortes (Subjektes).

und sich dabei auf einen allgemeinen Gedanken stützt, ein Prinzip, das beiden Einzelfällen gemeinsam zukommt (Haus und Welt sind zusammengesetzt, kontingent usw.).

In dem Analogiebeweis sind nach Suhrawardī zu unterscheiden:

- 1) das Vergleichsobjekt (das Beispiel),
- 2) die Anwendung desselben (die Ableitung des verglichenen Objekts, z.B. das Weltall)
- 3) der Grund (weshalb beide Haus und Welt in der Bestimmung der Zeitlichkeit übereinstimmen).⁸⁶

Mit anderen Worten Suhrawardī integriert in das Analogie-Verfahren eine Begründungskomponente um eine zuverlässige Schlussfolgerung erreichen zu können.

Bei der Beweisdurchführung unterscheidet er, wie die anderen islamischen Philosophen, zwischen einem *demonstratio quod* (Beweis für die Existenz einer Tatsache) und einem *propter quid* (Beweis der Ursache einer Tatsache). Mit dieser Unterscheidung werden verschiedene Begründungsstrategien differenziert. Während die erste Beweisdurchführung einen besonderen Charakter hat, besitzt die zweite Beweisdurchführung einen allgemeinen Charakter. Daraufhin sieht Suhrawardī in der syllogistischen Beweisdurchführung eine Analogie (im Sinne des Vergleichs) zwischen den beiden Mittelbegriffen.⁸⁷ Nach Suhrawardī sind hier die Mittelbegriffe nicht identisch, sondern sie werden unangemessen verglichen. Unangemessen, weil das Vergleichsobjekt beim Vergleich der Mittelbegriffe nicht gleich ist. Wir haben bereits in der Diskussion über Analogie diese Kritik, die in einer ähnlichen Weise von Romeo wiederholt wird, widerlegt. Es sei jedoch zu bemerken, dass bei Suhrawardī das allgemeine Prädikat (das bei ihm als Major bezeichnet wird) an der zweiten Stelle gesetzt wird. Demnach

⁸⁶ Horten 1981, S. 15

⁸⁷ Suhrawardī 1987, S. 31f

macht das zweite Prädikat (als Major) das erste überflüssig, da die Information über das erste (Minor) bereits in Major Vorhanden ist.

Suhrawardī entwickelt weiterhin eine besondere Art der Proportionalanalogie, die bei Platon bereits im Liniengleichnis geschildert ist.⁸⁸ Die Proportionallogik kann allgemein wie folgt formalisiert werden:

Wenn AB, dann CD, aber AB, deshalb CD (oder nicht CD).

Islamische Philosophen betrachteten die Proportionallogik als ein Spezialfall von Syllogismus und nannten sie (gegenüber dem kategorischen) hypothetischen Syllogismus.⁸⁹ Jedoch kann man hier nicht von Syllogismus reden, da hier der notwendigen Mittelbegriff, der zu sicherem Ergebnis führen soll, fehlt. Suhrawardī wandelt nun diese hypothetische Form der Proportionallogik, mit ähnlicher Argumentation wie beim Syllogismus, in eine kategorische Form. Er begründet, im Beispiel „wenn die Sonne scheint, wird Tag sein“, dass der Begriff Tag bereits in der Aussage „wenn die Sonne scheint“ enthalten ist, daher ist dieses Aussagesystem kategorisch. Mit anderen Worten wird der Begriff Tag nicht als eine logische Folge des Scheins der Sonne angesehen, sondern als ein notwendiger Bestandteil. Jedoch kann man

⁸⁸ Liniengleichnis: eine Linie in vier Stücke so zu teilen, dass gilt: $A:B = C:D = (A+B):(C+D)$. Das heißt, die Anweisung Platons teilt das Ganze in zwei ungleiche Teile und jeden dieser wieder, im selben Verhältnis. Platon ordnet jedem Teilstück einen Seinsbereich und einen Erkenntnisbereich zu: A die Ideen bzw. die Einsicht, B die mathematischen Gegenstände bzw. den Verstand. C die Gegenstände der Sinnlichkeit bzw. den Glauben und D die Bilder bzw. die Vermutung. Die ersten beiden zusammen bilden die Sphäre des Denkbaren, die beiden letzten zusammen die des Sichtbaren. Nun lässt sich korrelieren je ein Gegenstandsbereich zu einem Erkenntnismodus, aber auch das Verhältnis von Ideen zu den mathematischen Gegenständen als Abbildverhältnis, nämlich analog zum Verhältnis zwischen Dingen und Bildern. Schließlich verhalte sich Meinung zum Werden, wie Erkenntnis zum Sein. Und das Sein zum Werden in die gleiche Beziehung setzt wie Erkenntnis zur Meinung etc. Die ganze Kette von Verhältnisse heißt bei Platon ausdrücklich Analogie. Die Analogie wird bei Platon zu einem Instrument zur Darstellung struktureller Eigenschaften.

⁸⁹ Siehe Walbridge 2000, S. 154

diese Begründung als *naiv* bezeichnen, da es bei diesem Beispiel weniger um Proportionallogik geht, sondern viel mehr um ein kausales Ereignis.

Das fundamental ontologische Prinzip von Suhrawardī ist das Prinzip der besten Kontingenz (*al-imkān al-ašraf*) und kann wie folgt zusammengefasst werden: wenn ein basaler Kontingent existiert, muss bereits eine bessere existiert haben. Wobei es sich um Proportional Logik handelt.

3.4 Kritik an formaler Logik

Nach Ziai können die Prinzipien der Logik bei Suhrawardī wie folgt zusammengefasst werden:⁹⁰

- 1) Logik handelt mit Begriffsbildung und Urteil, sofern sie richtig sind,
- 2) Logik ist eine spekulative Art (Theorie von Ibn-Sīnā), wie die Form des Syllogismus zeigt,
- 3) Logik hat axiomatische Art von Regeln (*qānūne Ibn-Sīnā*), die Menschen gegen Fehler schützt.

Suhrawardī ist ein pragmatischer Benutzer von Logik und nicht ein theoretischer Logiker, obwohl er tief in die Logik hineinblickt.

Suhrawardī kritisiert die komplexe Struktur der modalen Syllogismus und der modalen wissenschaftlichen Schlussfolgerung.

Er argumentiert, dass die modale Prämisse für alle wissenschaftlichen Zwecke auf eine allgemein notwendige affirmative Prämisse reduziert werden kann. So kann z.B. der Satz: "Es ist möglich, dass jeder Mensch ein Gelehrter ist", so formuliert werden: "Es ist notwendig, dass alle Menschen kontingent Gelehrte sind." Oder das Beispiel: "Notwendigerweise ist kein Mensch ein Stein", bekommt die Form: "Notwendigerweise ist jeder Mensch ein Nicht-Stein". Das zeigt, dass

⁹⁰ Ziai 1990, S. 47

alle Syllogismen auf eine modalisierte Form reduziert werden können.

Im Modus Barbara heißt das:

"Notwendig sind alle A B; notwendig sind alle B C; → notwendig sind alle A C."

Wenn wir die Seinsmodalitäten Notwendigkeit, Wirklichkeit und Möglichkeit als die ontologische Projektion der Zeitmodalitäten Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft betrachten, so können wir bei Suhrawardī eine übergeordnete Modalität der Notwendigkeit für alle Seinsmodi finden. An diesem Punkt kann man ihn vermutlich mit der alten Zervanistischen Religion im alten Persien in Verbindung bringen, wonach eine notwendige, fließende, ewige Zeit als Prinzip der Welt betrachtet wird. Daraus folgert Suhrawardī, dass eine Ursache ontologisch, aber nicht zeitlich zu ihrer Wirkung Priorität hat. Weiterhin folgt daraus, dass selbst die Zufälligkeit für eine Ursache einen notwendigen Charakter bekommt.

Suhrawardī verfolgt mit seiner Kritik an der Logik zwei Ziele: Zuerst will er zeigen, dass die wissenschaftliche Logik des Peripatetikers nicht in der Lage ist die erkenntnistheoretische Frage nach dem Wesen der Dinge zu beantworten, da sie an der Definition der Dinge scheitert. Weiterhin versucht Suhrawardī seine mystische Philosophie wissenschaftlich zu begründen, in dem er mehrere logische Methoden teilweise durch die Modifikation des Syllogismus entwirft. Für ihn besteht die Logik aus Semantik, Überprüfung und Täuschung. In der Semantik lehnt er die peripatetische These der essentiellen Definition ab und zeigt die Unmöglichkeit solcher Definitionen. Für die Wissenschaft kann nur eine natürliche Definition von Nutzen sein. Seine Kritik an Logik führt zu Unmittelbarem Wissen.

Unmittelbares Wissen ist bei Suhrawardī ein "funkelndes" (iṣrāqī) Wissen und dient gleichzeitig als Mittel und Ziel. So bildet sich ein kontinuierliches Spektrum von leuchtendem Funkeln.

Suhrawardī attackiert die hyleomorphistische These der Peripatetiker, aufgrund derer Körper eine Kombination von Materie und Form ist.

Suhrawardī argumentiert, dass die Unterscheidung zwischen Form und Materie nicht notwendig ist. Der Körper ist einfach eine Selbst-Daseins-Größe, die durch Licht bestimmt ist. Das göttliche Licht ist nach Suhrawardī die Metaphysik der Philosophie der Illumination. Die Ein-Welt-Theorie von Suhrawardī (es gibt nur eine notwendige Welt) ermöglicht ihm, wie wir sehen werden, die Reduktion der Logik auf ein modales System der Notwendigkeit.

Die Aussage „die Sonne scheint“, impliziert die Aussage „es ist Tag“. Die Negation der Konsequens-Aussage „es ist nicht Tag“ impliziert die Negation der Antecedens-Aussage „die Sonne scheint nicht“. Das bedeutet, dass wenn etwas existiert, auch das existiert, was darin implizit vorhanden ist. Wenn das darin Implizierte in etwas nicht der Fall ist, folgt daraus, dass das implizierende etwas auch nicht der Fall ist. Das zeigt, dass wir nicht einen Syllogismus bestehend aus einem kontradiktorischen Antecedens und einem affirmatorischen Konsequens, bilden können. Der Grund ist, dass die Konsequens etwas allgemeiner als die Antecedens sein kann. So folgt z.B. aus: „das ist schwarz“ „das ist eine Farbe“. Die Negation des Antecedens „das ist nicht schwarz“ impliziert nicht die Negation des Konsequens, da es sich in dem Fall um eine mehr allgemeine Aussage handelt. Die Affirmation bzw. Negation allgemeiner Aussagen impliziert jedoch mehrere Affirmationen bzw. Negationen. Wenn das kein schwarz ist, ist es vielleicht rot oder eine andere Farbe.⁹¹ Die Konditionalsätze können möglicherweise auf kategorischen Prämissen reduziert werden, wenn alle Implikationen oder Alternationen bedingt sind. Der Aufgang der Sonne impliziert z.B., dass es Tag ist und nicht Nacht. Ein mental affirmatives Urteil kann nur auf etwas angewendet werden, was im Verstand existiert. Eine affirmative Prämisse im Zusammenhang mit etwas, was außerhalb des

⁹¹ Suhrawardī 1987, S. 13

Verstandes existiert, muss sich ebenfalls auf die Gegenstände außerhalb des Verstandes beziehen.

Wie bereits erwähnt will Suhrawardī mit seiner Ein-Welt-Theorie eine einfachere Logik begründen. Wenn etwas möglich ist, wird es vermutlich nicht in allen Welten der Fall sein. Angenommen, die Welt W besteht aus mehreren Welten w_i , so kann man annehmen, dass dieses Etwas nur in einen oder mehreren Welten w_1 usw. gilt aber nicht in W . Für Suhrawardī gibt es nur eine mögliche Welt, daher ist w das einzige Mitglied von W und ist deshalb immer richtig und notwendig. Kontingenz bedeutet für ihn: erstens die Zeitvarianz der Anwendung und zweitens Bezug auf ontologische Abhängigkeiten.⁹² Notwendigkeit gegenüber der Kontingenz würde dann heißen, Zeitunabhängigkeit und Seinsunabhängigkeit.

Wenn wir die Modalitäten Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit auf die zeitliche Reihenfolge projizieren, stellen wir fest, dass die Welt der Möglichkeit erst in der Zukunft existenzfähig ist. Jedoch existiert bei Suhrawardī die Möglichkeit nicht in der Zukunft, sondern sie ist ein Teil der existierenden Welt.⁹³

Die erste These der Illuminationsphilosophie kann wie folgt formuliert werden: Nachdem die Möglichkeit des Möglichen, die Unmöglichkeit des Unmöglichen und die Notwendigkeit des Notwendigen alle notwendig sind, ist es besser die notwendigen Modale, möglich und unmöglich, als Teil eines Prädikats zu betrachten, sodass die Prämisse in allen Formen nur noch notwendig wird. Ein Beispiel: „Notwendig sind alle Menschen, möglicherweise Gelehrte, notwendig Tiere oder unmöglich Steine“. Solch eine Prämisse nennt Suhrawardī eine definitive Notwendigkeit. In den Wissenschaften untersuchen wir die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Dinge als Teil von dem, was wir notwendig untersuchen.

⁹² Walbridge 2000, S. 150f

⁹³ Georg Picht, der zeitgenössische Philosoph vertritt auch diese These: „Möglichkeit ist Gegenwart der Zukunft.“ (mehr dazu mehr Picht 1980, S.162 und Picht 1980, S. 289-406

Nun hat der Mittelbegriff im Syllogismus die Eigenschaft, dass er in einer Prämisse als Subjekt und in der anderen Prämisse als Prädikat auftritt. Das ist ein unplausibler Vorgang, der von der Intuition fern bleibt; deshalb verschwindet der Mittelbegriff in der Schlussfolgerung. Für den perfekten konjunktiven Syllogismus gilt, dass der Mittelbegriff in der ersten Prämisse als Prädikat und in der zweiten als Subjekt auftritt.⁹⁴ Die illuminationistische These sagt nun: Der Unterschied zwischen einer Negation in einer affirmativen Prämisse und einer Negation, welche die affirmative Relation trennt, ist, dass die erste nicht auf Nicht-Existenz angewandt werden kann. Die Affirmation muss auf etwas, was einer Urteil bedarf, angewandt werden. Weiterhin muss die Negation auf etwas angewandt werden, was negiert werden kann. Dies gilt jedoch nur für individuelle Prämissen und nicht für allgemeine oder quantifizierte Prämissen. Wenn man sagt: „Alle Menschen sind Nicht-Steine“, oder „Kein Mensch ist ein Stein“, gibt man ein Urteil ab über jeden und alles, was das Wort „man“ in der Prämisse beschreibt und wo die Negation nur auf den Stein angewandt wird. Deshalb müssen alle Individuen, die als „man“ beschrieben werden, für eine korrekte Beschreibung der Prämisse existieren. Wenn so durch solche Prämisse alle Unterschiede unter Individuen aufgehoben sind, muss die Negation in einer universellen Prämisse entweder als Teil eines Prädikates oder eines Subjektes vorhanden sein, so dass man nur eine affirmative Prämisse hat und in der Verteilung der Teile der Prämisse in einem Syllogismus kein Fehler vorkommt. In der Tat spielt die Negation bei der Negierung der Prämisse eine Rolle – wenn sie, wie bereits erwähnt, ein Teil des Urteils ist - und ist ein Teil der affirmativen Prämisse. Die Frage von Suhrawardī lautet nun: wie könnte es anders sein, wenn wir wissen, dass die Behauptung der Unmöglichkeit uns die Negation des Nötigen zu entziehen erlaubt, und die Negation und Affirmation einer kontingenten Prämisse identisch sind?

⁹⁴ Suhrawardī 1987, S. 21

Der perfekte Syllogismus ist der so genannte „Singelmodus“:⁹⁵

„Alle C sind notwendigerweise B“ und „Alle B sind notwendigerweise A“,
daraus folgt: „Alle C sind notwendigerweise A“.

Suhrawardī erwähnt nun ein Beispiel, in dem die erste Prämisse partikulär ausgedrückt ist: „Einige Tiere sind rational“, und „Alle Rationalen können lachen“. Wenn wir statt „einige Tiere“ den Buchstaben D setzen, können wir sagen: „Alle D sind rational“ und „Alle Rationalisten können das und jenes“. Hier muss man nicht mehr sagen: „Einige Tiere sind D“, da D selbst der Name eines Tieres ist und ein Dingname nicht ein Prädikat von sich selbst sein kann. Im Falle der Negation werden wir haben: „Alle Menschen sind Tiere“, und „Alle Tiere sind Nicht-Steine“ und als Resultat steht: „Alle Menschen sind Nicht-Steine“. Wenn wir die modalen Begriffe noch in den Syllogismus integrieren wollen, werden die definierten, notwendigen Prämisse als ein Teil der Prädikate in der einen oder beiden Prämissen vorkommen. Aus dem Beispiel „Alle Menschen sind notwendigerweise zufällig Literaten“ und „Alle zufälligen Literaten sind notwendigerweise Tiere aus Notwendigkeit“ folgt: „Alle Menschen sind notwendigerweise Tiere aus Notwendigkeit“.

Durch diese Vereinfachung in der Logik (die Reduktion der Prämisse auf notwendig universal affirmativ) reduziert Suhrawardī die verschiedenen Figuren des Syllogismus auf nur eine einzige: notwendig alle A ist B, notwendig alle B ist C, so notwendig alle A ist C. Affirmativ bedeutet, dass die Negation durch Ersetzung des Prädikates mit einem infiniten Term in der Aussage erfolgt.

Nun beschreibt Suhrawardī die Methode der Illuminationisten wie folgt: Man betrachtet den Fall, in dem zwei allgemeine Prämissen mit verschiedenen Subjekten existieren und die Prädikate der einen nicht in allen Aspekten dem Urteil der anderen entsprechen. Wenn aber eines von den beiden Subjekten unter das andere geordnet werden kann,

⁹⁵ Suhrawardī 1987, S. 22

kann das Prädikat von einem auf das andere übertragen werden. Infolgedessen ist es für eines der Subjekte unmöglich, durch das andere beschrieben zu werden, ohne das Wissen, welches Subjekt und welches Prädikat die Schlussfolgerung bildet. Die Schlussfolgerung wird eindeutig und zwingend sein und die Unmöglichkeit der Prädikatisierung des Prädikats des anderen Subjekts oder die Notwendigkeit seiner Negation wird dadurch erklärt. Damit wird das Urteil oder die Negation ein Teil des Prädikats, wie im Beispiel: "Alle Menschen sind notwendigerweise zufällig Literaten" und "Alle Steine sind notwendigerweise auf keinen Fall Literat" woraus folgt: "Alle Menschen sind notwendigerweise auf keinen Fall Steine".

Dieser spezifische Modus ist nicht eine Situation, in der die Prädikate in allen Aspekten gleich wären.⁹⁶

Im geschilderten Beispiel von Suhrawardī sind die zwei Subjekte vollkommen unterschiedlich; deshalb können die Prädikate auch nicht zwischen den beiden Subjekten ausgetauscht werden. Die zwei Subjekte sind sozusagen in Bezug auf ihre Prädikate inkompatibel. Ähnlich verhält es sich, wenn das Prädikat einer definierten Prämisse eine kontingente Relation zum Subjekt hat und das Prädikat der anderen Prämisse eine notwendige.

Die methodische Vorgehensweise, welche die Illuminationsphilosophie verwendet, ist nun wie folgt: Wenn wir einen einzelnen Gegenstand durch zwei Prädikate beschreiben, wissen wir, dass mindestens ein Gegenstand von einem Prädikat einer anderen Prämisse notwendig beschrieben ist. Dies wird im folgenden Beispiel deutlich: Wenn "Zaid ist ein Tier" und "Zaid ist ein Mensch", gilt, dann wissen wir: "Einige Tiere sind Menschen". Wenn der spezifische Gegenstand ein allgemeiner Begriff ist, können wir die allgemeine Aussage machen: "Alle Menschen sind Tiere und alle Menschen sind rational". Wenn aber beide Prämissen eine Negation enthalten, werden beide Negationen ein Teil der beiden

⁹⁶ Suhrawardī 1987, S. 23f

Prädikate. Ein Beispiel hierfür, "Alle Menschen sind Nicht-Vögel" und "Alle Menschen sind Nicht-Pferde". Aus diesen beiden Prämissen folgt: "Etwas beschreibt, dass Nicht-Vögel wie Nicht-Pferde ist". Wenn eine der Prämissen allgemein ist und die andere nicht, können die beiden Subjekte überlappen. Auf diesem Weg kann ein Ding durch zwei verschiedene Prädikate und ein Prädikat durch zwei verschiedene Dinge beschrieben werden. Das bedeutet nicht, dass jedes Subjekt, das durch eines der Prädikate beschrieben ist, durch die anderen Prädikate auch beschrieben ist. Der Grund hierfür ist, dass möglicherweise beide Prädikate oder eines von ihnen allgemeiner sein können als das Subjekt, das hier den Mittelbegriff bildet. Deshalb ist es nicht notwendig, dass eines der Subjekte durch das andere beschrieben ist. Es ist aber notwendig, dass etwas von einem Subjekt durch das andere beschrieben ist. Wenn wir die Modalitäten und Negationen der Prämissen als einen Teil der Prädikate bilden, sind wir mit vielen verschiedenen Modi und gemischten Formen konfrontiert. Die Gültigkeit des Syllogismus ist jedoch allein von der Überzeugung abhängig, dass ein Ding durch zwei Dinge beschrieben ist. Dem widerspricht das bereits beschriebene Bild, in dem in jeder der beiden Prämissen etwas durch die beiden Prädikate und etwas nur durch ein Prädikat beschrieben ist. Deshalb ist eine individuelle Beschreibung durch ein Prädikat auch durch das andere gegeben.⁹⁷

Nun stellt sich natürlich die Frage, woher wir wissen können, dass ein Prädikat einem Subjekt zugeordnet werden kann und dem anderen nicht, wenn wir die formale Regel des Syllogismus verlassen? Suhrawardī spricht hier von Intuitionen, und um sie zu rechtfertigen bringt er die intuitiven Schlussfolgerungen in der Naturwissenschaft als Beispiel:

In den Naturwissenschaften wird der demonstrative Syllogismus verwendet. Die Demonstration ist ein Syllogismus bestehend aus

⁹⁷ Suhrawardī 1987, S. 25

sicheren Prämissen. Eine Prämisse, die mit Gewissheit richtig ist, kann als Primäre bezeichnet werden, z.B. das Urteil, dass das Ganze größer ist als ein Teil. Die Richtigkeit einer solchen Prämisse kann durch unsere innere oder äußere Wahrnehmung festgestellt werden. So ist z.B. das Urteil, dass die Sonne scheint, auf unsere Sinneswahrnehmung zurückzuführen. Prämissen können also intuitiv sein. Die intuitiven Prämissen können nicht logisch behandelt werden. Nach der Illuminationsphilosophie von Suhrawardī können die intuitiven Prämissen verschiedener Art sein:

Allgemein anerkannte (mašhūrāt), allgemein überlieferte (maqbulāt), eingebildete (muḥayelāt) und einfallsreiche (mušabehāt) Prämisse.⁹⁸

Allgemein anerkannte Prämissen kommen nicht durch Induktion zustande, auch wenn sie einen empirischen Charakter haben; d.h. sie sind nicht Folge einer Schlussfolgerung aus der Verallgemeinerung eines einzelnen Falles, sondern sie besitzen ein hohes Maß an persönlicher Gewissheit, wie z.B. "Peitschen ist schmerzhaft."

Die allgemein überlieferten Prämissen haben einen hohen Überzeugungsgrad. Sie werden von zuverlässigen Leuten verbreitet und akzeptiert. Das bedeutet, dass sie nicht durch persönliche Erfahrung zustande gekommen sind, sondern durch intersubjektive Erfahrungen zuverlässiger Menschen.

Eingebildete Prämissen sind nicht kulturell oder traditionell bedingt, sondern gelten je nach sozialen oder individuellen Erfahrungen. Solche Prämissen werden trotz ihrer Unstimmigkeiten durch ganz persönliche Erfahrungen aufrechterhalten, z.B. das Urteil „Honig verursacht Übelkeit“.

Einfallsreiche Prämissen entstehen durch Phantasien, die eine gewisse Übereinstimmung mit persönlichen oder sozialen Erfahrungen haben.

⁹⁸ Suhrawardī 1987, S. 27-28

Wie bereits erwähnt, gehören all diese Prämissen ins Reich der Intuition, was zeigt, welch ein breites Spektrum die Intuition bei Suhrawardī hat.

Wir wollen nun die logischen Ausführungen von Suhrawardī näher analysieren und die kritische Frage stellen, ob und welche Vereinfachungen die logische Einführungen von Suhrawardī mitbringen. Ziel seiner logischen Ausführungen ist die Überprüfung der methodischen Vorgehensweise der Wissenschaften, die die syllogistische Methode beansprucht. Da verschiedene Formen der syllogistischen Methoden existieren, versucht er durch seine modale Einführung diese auf eine einzige Methode zu reduzieren. Wie bereits gesehen, geschieht das durch die Umwandlung der logischen Aussage in eine universelle affirmative Prämisse.

Der wichtigste Bestandteil der aristotelischen Logik ist das Prädikat. Das Prädikat ändert sich, je nachdem, ob es universell oder partikulär, affirmativ oder negativ bzw. notwendig oder kontingent ist. Meist verwendete Prämisse sind die affirmative, notwendige und universelle. Der Erkenntnisweg im Syllogismus ist, Resultate zu bekommen, die kontingent oder partiell sind, da sie aus etwas allgemeinem abgeleitet werden.

Die Benutzung der universell affirmative Prämisse erlaubt ihm auf der einen Seite, die komplizierten überflüssigen Komplikationen der Peripatetiker zu vermeiden, auf der anderen Seite liefert affirmative Notwendigkeit eine Begründung für seine Illuminationsphilosophie, in der durch kausal strukturierte Bestimmung seines Universums jede ontologische Ebene des Seins komplett von einer höheren Ebene determiniert ist.⁹⁹

Mit der Einfachheit der Logik, will er auf der anderen Seite auf eine Form der Logik kommen, mit der die Nützlichkeit der Regeln mit

⁹⁹ Walbridge 2000, S. 21

Selbstevidenz im Vorschein kommt. Es soll jeder Mensch mit seinem gesunden Menschenverstand die Aussagen beurteilen können.

3.5 Induktionsproblem

Das Problem der Induktion ist der Übergang vom Fall zur Regel:

[Resultat] → [Fall] → [Regel]

Die Frage ist, warum man die Gültigkeit einer Hypothese (die in der logischen Form als "Resultat" steht) auf einen Fall (oder mehrere Fälle) zu noch unbekanntem Fällen verallgemeinern darf? Schon seit der Antike beschäftigten sich die Philosophen mit diesem Problem. In der Philosophie der Neuzeit findet man jedoch neue Ansätze, die hier zusammengefasst die wichtigsten vorgestellt werden.

David Hume formulierte das Induktionsproblem durch seine zwei Feststellungen neu: 1) All unser Wissen muss sich in irgendeiner Form auf das stützen, was wir wahrnehmen und beobachten. D.h. durch rein logische Beweisführungen können wir kein Wissen über die Beschaffenheit unserer Welt erlangen. 2) Wir bilden uns jedoch ein ungeheuer viel mehr an Realwissen zu besitzen, als wir durch Sinneserfahrung erworben haben können. Bei diesen Feststellungen handelt es sich darum, wie man den Übergang vom Fall zur Regel in der Induktion rechtfertigen kann. Da hier eine logische Beweisführung nicht auftaucht, kann man die Rechtfertigung nur über den Weg der Argumente nehmen, deren Prämisse das in (1) angeführte Beobachtungswissen enthält, deren Konklusion hingegen die in (2) erwähnten, über das Beobachtungswissen hinausführende Erkenntnisse ausdrücken. Das Induktionsproblem reduziert sich somit auf die Frage:

Von welcher Art sind die Argumente, die vom Beobachteten zum nicht Beobachteten führen?

Nach Hume bezieht sich all unser Beobachtungswissen auf vergangene Geschehnisse. Behauptungen über das, was sich erst ereignen wird, sind nicht im Gehalt von Aussagen über Vergangenes eingeschlossen. Daraus folgert Hume eine klare Absage an jede Form von Induktivismus, wie immer auch eine bestimmte Induktionsregel definiert werden mag. Humes Antwort auf das Induktionsproblem kann man nun zusammenfassen: Es gibt keine Erweiterung unseres Wissens vom Beobachteten auf das Nichtbeobachtete. Induktive Schlüsse sind Wahrscheinlichkeitsschlüsse. Statt mit Wahrheit müssten wir uns mit bloßer Wahrscheinlichkeit begnügen. Auch der Gedanke der Wahrscheinlichkeitsschlüsse führt nach Hume überhaupt nicht weiter: Woher wissen wir, dass vergangene Häufigkeitsverteilungen auch in Zukunft gelten werden? Hume zeigt damit, dass wir nicht beweisen können, dass irgendein induktiver Schluss mit wahren Prämissen jemals eine wahre Konklusion habe, wobei es ganz gleichgültig ist, wie wir die Induktionsregel charakterisieren. Nach Hume spielen zwei Faktoren bei unseren induktiven Schlüssen eine wesentliche Rolle: *Wiederholung* und *Gewohnheit*: In unserem Alltagsdenken halten wir Ursache und Wirkung für "notwendig" miteinander verbunden. Diese Verbindung denken wir uns in den äußeren Gegenständen gelegen. Das bekannte Beispiel von Hume ist Billardspielen. Beim Billardspielen sehen wir die Ursache für die Bewegung einer gestoßenen Kugel in der Bewegung der stoßenden. Der Physiker würde sagen: Es wurde ein Impuls von der Kugel A auf die Kugel B übertragen. Nach Hume existiert in der Kugel keine Notwendigkeit, diese kommt nur durch unsere wiederholten Beobachtungen, die als Erfahrungen gelten, zustande. Was wir bei der Kausalität "Notwendigkeit" nennen, so Hume, ist nichts anderes als "Gewöhnung".

Die induktive Schlussfolgerung ist damit nach Hume wie folgt zu erklären: Durch wiederholt bestätigte Fälle werden die beobachtete

Wissens auf Nichtbeobachtete erweitert. Die Tatsache, dass verschiedenes Kupfer im Labor sehr gute Leitfähigkeit zeigt, ist ein "Argument" für die Erweiterung diese Tatsache auf nicht getestetes Kupfer.

Nach Bertrand Russell führt die Annahme der Humesche Theorie dazu, dass man zwischen Vernunft und Unvernunft nicht mehr unterscheiden kann, da alles durch Wiederholung und Gewohnheit geschieht. Das ist die Aufgabe der Wissenschaftstheorie, eine begründete Antwort auf das Induktionsproblem zu finden.

Die Humesche Herausforderung führte in der heutigen Wissenschaftstheorie zu einer Parteibildung. Darunter sind die wichtigste die Theorien von Carnap und Popper.

Popper hält die von Hume aufgezeigten Schwierigkeiten für unüberwindbar. Popper akzeptiert Humes Beweisführung, dass es keine logische Rechtfertigung der Induktion geben kann. Nach ihm ist Verifikation einer wissenschaftlichen Theorie nicht möglich. Die wissenschaftliche Theorie muss falsifizierbar sein: Je falsifizierbarer umso wissenschaftlicher, da die Möglichkeit zur Überprüfung eher vorhanden ist. Popper hat nichts gegen Induktion, die nach Hume durch Wiederholung und Gewohnheit zu erklären ist. Er ist aber gegen die Induktion als eine wissenschaftliche Methode. Damit ist bei ihm das Induktionsproblem durch die Verwerfung der Induktion behoben. Die Methode, die Popper vorschlägt ist eine kritische Rationalität; d.h. kritische Auseinandersetzung und Überprüfung der Theorien.

Nach ihm haben wissenschaftliche Gesetzhypothesen die Struktur unbeschränkter Allsätze. Sie sind daher nicht empirisch verifizierbar, da die uns zur Verfügung stehende Erfahrungsbasis stets endlich ist und bleibt. Die Menschheit wird nie die endgültige Wahrheit der Realwissenschaften feststellen können. *Wir wissen nicht, sondern wir raten.* Der Unterschied zwischen erfahrungswissenschaftlichen und metaphysischen Vermutungen nach Popper ist: Alle empirischen Vermutungen oder Hypothesen können einer strengen empirischen

Prüfung unterzogen werden. Bei dieser Prüfung werden aber keine Induktionsregeln benützt, sondern ausschließlich Regeln der deduktiven Logik. Eine unbeschränkte Allhypothese kann zwar aus noch so vielen singulären Aussagen nicht hergeleitet werden; sie kann aber mit Einzeltatsachen im Widerspruch stehen. Die potentielle empirische Falsifizierbarkeit oder empirische Widerlegbarkeit ist also das Kriterium, durch welches sich empirische Hypothesen von metaphysischen Vermutungen abgrenzen lassen. Wenn eine Hypothese nicht auftritt so ist sie falsifiziert. Falsifikation impliziert nicht Falschheit. Auch eine richtige Theorie kann effektiv falsifiziert sein. Carnap kennt zwei Wahrscheinlichkeiten: induktive und statistische. Popper fügt eine dritte hinzu: Bewährungsgrad. Bewährungsgrad ist eine logische Wahrscheinlichkeit, die sich auf die Klasse der Falsifikationsmöglichkeiten bezieht. Der empirische Gehalt einer Theorie ist durch die Klasse der Basissätze festgelegt, welche die Theorie verbietet, d.h. durch die Klasse ihrer Falsifikationsmöglichkeiten oder ihrer potentiellen Falsifikatoren. Je größer diese Klasse, also je größer der Gehalt, desto geringer die logische Wahrscheinlichkeit der Theorie.¹⁰⁰ Beschlüsse oder Festsetzungen aber gehören zu individueller Subjektivität. Wenn ich etwas beschließe, dann liegt darin nicht die geringste logische, sachliche oder sonstige Notwendigkeit dafür, dass jemand anderes dasselbe zu beschließen hätte. Jedermann hat die volle Freiheit, anders als ich zu beschließen. Insofern also die Geltung empirischer Sätze von Beschlüssen abhängt, können sie nur gelten für diejenigen, die für ihre Person die betreffenden Beschlüsse nicht gefasst haben, dann könnte ihre Geltung überhaupt nicht von Beschlüssen abhängig sein. Alle empirischen Sätze sind Wahrnehmungsurteile.¹⁰¹ Die logische Möglichkeit der Falsifikation ist gleichzeitig ein Abgrenzungskriterium zwischen Wissenschaft und Metaphysik. Das Abgrenzungskriterium der Falsifizierbarkeit dient aber

¹⁰⁰ Popper 1980, S 30

¹⁰¹ Rohs 1976, S.45

nicht dem Wahrheitsbeweis, sondern einer kritischen Prüfung zur Beseitigung von Fehlern. Das Abgrenzungskriterium der logischen Falsifizierbarkeit beruht auf der Annahme, dass sich Hypothesen oder Theorien mit raum-zeitlich unbegrenztem Geltungsanspruch nicht verifizieren lassen. Falsifizierbarkeit, d.h. empirische Widerlegbarkeit und nicht Widerlegung, ist der Versuch, das Abgrenzungsproblem durch ein Kriterium zu lösen, um dadurch erfahrungswissenschaftliche Sätze von pseudowissenschaftlichen, vorwissenschaftlichen und metaphysischen Sätzen zu unterscheiden. Das Kriterium, das ein Satzsystem nur dann als wissenschaftlich klassifiziert, wenn es falsifizierbar ist - mithin ein Beobachtungssatz formulierbar ist, der dem Satzsystem widerspricht -, muss als eine logische Relation des Satzsystems zu einer Klasse von Beobachtungssätzen charakterisiert werden, die innerhalb dieser Klasse eine Teilklasse diskriminiert, deren Elemente jene logische Struktur aufweisen, um mit dem Satzsystem in Widerspruch stehen können.¹⁰²

Bei Popper fehlt jedoch die Aufstellung der Kriterien einer solchen Auseinandersetzung. Außerdem zeigt die wissenschaftliche Forschung, dass die Wissenschaft in der Tat verifiziert und selbst wenn es zur Falsifikation kommen sollte, muss diese ebenfalls verifiziert werden.

Rudolf Carnap formuliert eine Theorie der induktiven Bestätigung wissenschaftlicher Hypothese. Im Unterschied zu Popper versuchte Carnap das Induktionsproblem durch Wahrscheinlichkeitsrechnung zu lösen. Er führte den Begriff der Hypothesenwahrscheinlichkeit ein. Carnap unterscheidet zwischen statistischer und induktiver Wahrscheinlichkeit. Elementare statistische Wahrscheinlichkeitsaussagen sind stets (weder verifizierbare noch falsifizierbare) Hypothesen, induktive Wahrscheinlichkeitsaussagen hingegen sind niemals hypothetisch, sondern im Fall ihrer Falschheit logisch widerlegbar. In der induktiven Wahrscheinlichkeit (als ein

¹⁰² Wenturis 1992, S. 110

metasprachlicher Begriff) wird über Sätze einer formalen Wissenschaftssprache geredet. Jede induktive Methode ist durch ein gewogenes arithmetisches Mittel aus einem empirischen Faktor (beobachteter relativer Häufigkeit) und einem logischen Faktor (Prädikatweite) beschreibbar: Neben objektiv-theoretischen und pragmatischen gibt es rein subjektive Gründe. Nach Carnap sollte für die theoretische Beurteilung einer Hypothese nur der Grad der induktiven Bestätigung dieser Hypothese im Lichte des verfügbaren Erfahrungsmaterials bestimmend sein. Für Popper wiederum war allein der Grad der Bewährung einer Hypothese im Konkurrenzkampf mit rivalisierenden Alternativhypothesen nach strengen Prüfungen maßgebend, und damit die Fähigkeit der Hypothese, zum Wachstum unserer Erkenntnis beizutragen.

In einem neueren Ansatz gibt Nelson Goodman eine neue „Auffassung“ der Induktion. Goodman beschreibt, wie induktive und deduktive Schlüsse aufgrund ihrer Übereinstimmung mit gültigen allgemeinen Regeln und allgemeine Regeln aufgrund ihrer Übereinstimmung mit gültigen Schlüssen gerechtfertigt werden. Somit zeigt sich ein Zirkel: "...eine Regel wird abgeändert, wenn sie zu einem Schluss führt, den wir nicht anzuerkennen bereit sind. Der Vorgang der Rechtfertigung besteht in feinen gegenseitigen Abstimmungen zwischen Regeln und anerkannten Schlüssen; die erzielte Übereinstimmung ist die einzige Rechtfertigung, derer die einen wie die anderen bedürfen."¹⁰³ Diese gegenseitige Abstimmung gilt nach Goodman sowohl für unsere Regeln als auch für unsere Schlüsse. In dem gegenseitigen Prozess wird schließlich nach der besten Regel und dem besten Schluss gesucht. Das Goodmansche Überlegungsgleichgewicht geht von Beobachtungen aus. Die Aussagen zu diesen Beobachtungen können zufällig oder gesetzartig sein. Eine Aussage wie: "Alle Butter schmilzt bei 65 C" hat einen gesetzartigen Charakter, während: "Alle Münzen in meiner

¹⁰³ Goodman 1993, S. 86f

Hosentasche sind aus Silber" als Beschreibung einer zufälligen Tatsache genommen wird, nachdem alle ihre Anwendungsfälle bekannt sind und die Aussage zu keiner Voraussage herangezogen wird.

Nach diesem Überblick wird nun den Ansatz von Suhrawardī vorgestellt. Betrachten wir ein Beispiel für die induktive Schlussfolgerung:

Resultat: Dieses Metall leitet Strom

Fall: Dieses Metall ist Kupfer

Regel: Alle Kupfer leiten Strom

Das Induktionsproblem liegt zwischen Fall und Regel. Nach Suhrawardī entsteht das Problem durch eine falsche Betrachtung der Schlussfolgerung, in der man fälschlicherweise an die Existenz des Kupfers und nicht an sein Wesen denkt. Das Induktionsproblem ist damit ein Auffassungsproblem und wird gelöst, wenn wir unsere Auffassung ändern (wie bei Goodman). Die Leitung des Stroms ist eine Eigenschaft des Kupfers und ist unabhängig mit Existenz-Sein (d.h. die tatsächliche Existenz verschiedener Dingen) des Kupfers. Die Tatsache, dass wir an den vielen existierenden Kupfer in der Welt denken und nicht an sein einziges Wesen, führt uns zu einer Problematik, in der wir nicht mehr verstehen, warum und wie die Generalisierung der Eigenschaft auf verschiedene Existenzen zustande kommt. Es geht nur um eine Eigenschaft (Leitfähigkeit) für ein einziges Wesen (Kupferheit), was unproblematisch ist.

Nach Suhrawardī ist es ein Unterschied, ein Ding in einer bestimmten Hinsicht, und die Hinsicht eines Dinges zu erkennen.¹⁰⁴ Die Hinsicht, mit der wir das Induktionsproblem betrachten, wird bei dem Problem selbst nicht betrachtet. In der Induktion sind die auftretenden Eigenschaften in den Prämissen selbst etwas Allgemeines, das Subjekt in der ersten und zweiten Prämisse etwas Besonderes. Fälschlicherweise wird in der

¹⁰⁴ Horten 1981, S. 7

zweiten Prämisse das Prädikat aus dem Gesichtspunkt der Existenz (und nicht Wesen) als etwas Besonderes betrachtet. In der zweiten Prämisse wird das Wesen des Besonderen zu dem Wesen des allgemeinen Begriffs vereinheitlicht und so bilden beide ein allgemeines Wesen. Die Schlussfolgerung bezieht sich auf diese allgemeine Wesenheit und nicht auf verschiedene besondere Existenzen.

Die in der Induktion entstehenden Schlussfolgerungen wie „Alle Kupfer sind leitfähig“ oder „Alle Menschen sind Tiere“ stützen sich nicht auf eine Summe von direkten Wahrnehmungen von Individuen dieser Art, sondern sind solche Urteile ein Einblick in die innerste Natur und das Wesen des Subjektes mit innerer, wesentlicher Notwendigkeit.¹⁰⁵

Suhrawardī betrachtet somit die Induktionsaussage als eine Einheitsprämisse, die aus Beobachtung und Vermutung entsteht und in Überzeugung endet.

Allerdings kann diese Betrachtungsweise von Suhrawardī nicht wirklich als eine Lösung des Induktionsproblems betrachtet werden, da sie nur für die vollständige Induktion gelten kann, in der die Anzahl der geprüften Fälle eine sichere und unproblematische Zuweisung des Prädikates zum allgemeinen Subjekt erlaubt.

3.6 Kontroverse zwischen Mullā Ṣadrā und Suhrawardī

Mullā Ṣadrā kritisiert die Philosophie von Suhrawardī in verschiedenen Beweisführungen. Die Kontroverse zwischen Mullā Ṣadrā und Suhrawardī ist Gipfel der kritischen Auseinandersetzung in der iranischen Philosophie. Daher ist es zweckmäßig, diese Kritik und Auseinandersetzung über Existenz und Wesen ausführlich zu analysieren. In seinen Begründungen verfolgt Mullā Ṣadrā das Ziel, das

¹⁰⁵ Horten 1981, S. 14f

Primat der Existenz gegenüber dem Wesen zu beweisen. Diese Beweise werden im Folgenden aus seinem Werk *al-mašāara*, vorgestellt und diskutiert.

Um den Zugang zu seiner Kritik zu erleichtern, werden zunächst in einer allgemeinen Einführung die Grundzüge seiner Philosophie vorgestellt.

Die iranische Philosophie im 17. Jahrhundert wurde von Sadra erneuert. Mullā Ṣadrā ist der Begründer der sogenannte ḥikmat al-muta'āliya (Transzendenzphilosophie), die drei geistige Hauptströmungen seiner Zeit, Sufismus, islamische Theologie und Erleuchtungsphilosophie in einander vereinigt. Demnach gibt es (wie bei Suhrawardī) sowohl die rationale als auch die intuitive Methode der Erkenntnis. Mit seiner Transzendenzphilosophie hebt Mullā Ṣadrā endgültig die Grenze zwischen Philosophie und Theologie auf.

ḥikmat ist für Mullā Ṣadrā eine Wissenschaft. Während die Einzelwissenschaften nur akzidentelle Aussagen über konkrete Dinge beinhalten, beschäftigt sich ḥikmat als höchste Wissenschaft mit den allgemeinen Bestimmungen, die für das absolute Sein gelten, wie Einheit und Vielheit. Die allgemeinen Bestimmungen sind eine Reihe von Prinzipien und Regeln, die die erste Voraussetzung für jede wissenschaftliche Arbeit bilden. Für Mullā Ṣadrā gelten Thales, Anaximander, Pythagoras, Platon und Aristoteles als wahre ḥikmat-Denker.

Die Existenz (*wuğūd*) ist nach Mullā Ṣadrā in der Außenwelt real. Die Wesenheit stellt sich insofern als etwas Subjektives dar, das auf Grund der Objektivität der Existenz vorgestellt wird. Die Vorstellung der innersten Realität des Seins ist jedoch weder durch Definition und Beschreibung, noch über sprachliche und begriffliche Form möglich, weil die Vorstellung der äußerlichen Realität eines Dinges, das Eindringen ihres Begriffes (*ma'na*) von außen her in das Subjekt voraussetzt, was nur für die Wesenheit möglich ist. Dies ist aber im Bezug auf die Existenz unmöglich. Damit ist die Realität der Existenz nur mit inneren Augen zu erkennen und nicht mittels Definition und Sprache.

Nach Sadra besteht zwischen Sein und Wesen eine logische Kohärenz, die auf eine kausale Notwendigkeit deutet. Nach ausführlichem Beweis kommt er zu dem Schluss, dass das Wesen ohne Existenz nicht möglich ist und die Existenz in ihrer Essenz weder Substanz noch Akzidenz sein kann.

Damit ist der Begriff "Existenz" nach ihm rein subjektiv und verkörpert die Einheit zwischen Körper und Seele.

Neu ist u. a. in seiner Philosophie die sogenannte substantielle Bewegung: Alle Dinge sind in ihrem Wesen in Bewegung, was ein Ausdruck für die göttliche Einheit ist. Allein Existenz der Dinge bleibt unverändert.

Weiterhin führt Sadra neue Argumente im Zusammenhang mit der Existenz Gottes an. Dabei basieren seine Argumente auf Existenzmerkmalen selbst.

Mullā Ṣadrā glaubt an körperliche Wiederauferstehung und vertritt hier pantheistische Denkrichtungen.

Nach dieser kurzen Vorstellung beschäftigen wir uns mit seiner Kritik an Suhrawardi, die von ihm in Form der Beweisen dargestellt ist.

Der erste Beweis:¹⁰⁶ Die Realität eines Dinges ist der Ursprung für alle seine Wirkungen und Prädikate. Das bedeutet, dass die Wirkungen eine Existenz haben müssen, bevor man vom Wesen und von der Art der Wirkung spricht. Die Wesenheit ist damit ohne Existenz auch nicht vorstellbar, wenn sie eine Wirkung hervorrufen will. Daraus folgt, dass das Wesen abhängig von der Existenz bleibt und weiterhin, dass die Existenz selbst real sein muss, um Ursache für eine Wirkung sein zu können. Die Wahrheit der Existenz ist so evident, dass sie versteckt bleibt. Sabzewari, der auch an diese Wahrheit glaubte, verglich diese Wahrheit mit folgender Vorstellung: Wenn die Nacht nicht wäre und die Sonne die ganze Zeit anwesend wäre, wäre man für ihre Anwesenheit

¹⁰⁶ Mullā Ṣadrā 1964, S. 9-12

nicht aufmerksam. Die Dinge erhalten in Verbindung mit der absoluten Existenz ihr Wesen und so können wir sie wahrnehmen.¹⁰⁷

Im Ausgang dieser Begründung distanziert sich Mullā Ṣadrā von Suhrawardī: Während Mullā Ṣadrā von der Realität in der Außenwelt ausgeht, spricht Suhrawardī vom "Bild der Realität". Aber Suhrawardī versucht nicht, die Frage zu beantworten, wie diese Bilder entstehen (wie Husserl in seiner Phänomenologie vorgeht), sondern er erörtert die Frage nach dem Was bzw. nach dem Wesen dieser Vorstellungen. Mullā Ṣadrā setzt etwas voraus, was bei Suhrawardī kein Thema findet: die Realität als Ursprung aller Prädikate. Für Suhrawardī sind das Wesen der Prädikate und die Verbindung mit dem Subjekt relevant. Mullā Ṣadrā begründet hingegen die Existenz als eine Tatsache. Es handelt sich um zwei verschiedene Fragen, die infolgedessen verschiedene Antworten haben.

Der zweite Beweis:¹⁰⁸ In der syllogistischen Aussagenlogik unterscheidet Mullā Ṣadrā nach Aristoteles Quantität, Qualität und Richtung. Die Quantität bestimmt, ob eine Aussage allgemein oder besonders ist. Die Qualität bestimmt, ob die Aussage verneinend oder bejahend ist. Die Richtung der Aussage bestimmt, ob die Prämisse, mit anderen Worten das Verhältnis zwischen Prädikat und Subjekt in der Aussage, notwendig, möglich oder unmöglich ist. Es gibt Aussagen, in denen die Richtung unbestimmt bleibt. Z.B. in der Aussage „Mensch existiert“ ist nicht bestimmt, ob die Existenz von Mensch notwendig oder möglich ist. Die Aussagen, in denen Prädikat und Subjekt in Begriff und Bedeutung identisch sind, sind bei Mullā Ṣadrā „absolut notwendige Aussagen“. Beispiel dafür ist „Der Mensch ist Mensch“, in dem ein Wesen das gleiche Wesen trägt. Oder im Beispiel „der Mensch ist ein rationales Lebewesen“, in dem ein Wesen viele Wesenheiten trägt. In der Aussage wie „Das ist ein Mensch“ ist die Existenz des Wesens

¹⁰⁷ Amin 1989, S. 80

¹⁰⁸ Mullā Ṣadrā 1964, S. 12

notwendig, weshalb sie Aussagen mit notwendigem Wesen heißen. Die Aussage „Existenz existiert“ ist notwendig und gilt weiterhin ewig. Sie ist notwendig, da es sich dabei um ein Wesen-Wesen-Verhältnis handelt: Das Subjekt als ein Wesen trägt ein Wesen. Sie hat ewige Gültigkeit, da es sich nicht einfach um das Tragen eines Begriffes durch einen anderen handelt. Mullā Ṣadrā begründet, dass es sich bei dieser Aussage nicht um das gleiche Wesen handelt (was bei notwendiger Aussage der Fall sein kann), sondern das erste Wesen (Existenz) ist nicht das was wir mit unserem Verstand unter dem Wesen im Sinne von „existieren“ verstehen. Das Wahre Wesen von Existenz kann nicht begriffen werden. Deshalb gilt diese Aussage als ewig und notwendig. Der Unterschied zwischen „absolut notwendig“ und „ewig notwendig“ liegt darin, dass ersteres vom Verstand stammt und seine Korrespondenz in der Realität findet, während zweiteres "ewig notwendig" unabhängig vom Verstand und vom Subjekt gilt und keine Korrespondenz mit der Realität braucht.

Für Suhrawardī sind alle Aussagen notwendig und er unterscheidet nicht zwischen "ewig notwendig" und "absolut notwendig". Im Sinne von Mullā Ṣadrā wird bei Suhrawardī alles als absolut notwendig betrachtet und die Möglichkeit eines ewig Notwendigen wird zurückgewiesen. "Die Existenz existiert" als ewig notwendige Aussage wird von Suhrawardī als ein sinnloser Zirkel betrachtet, da es sich demnach bei den beiden Begriffen "Existenz" und "existiert" um das gleiche Wesen, nämlich um die Existenz handelt.

Da er die Realität der Gegenstände nicht zu seinem Thema macht, ist er auf diese Unterscheidung nicht angewiesen. Für Suhrawardī ist die Unterscheidung zwischen Intuition und Logik zentral: Logik als etwas, was mit Vernunft (oder Verstand¹⁰⁹) operiert, und Intuition als etwas was selbständig und unabhängig vom Verstand im Subjekt vorhanden ist.

¹⁰⁹ Sowohl bei Suhrawardī wie auch bei Mullā Ṣadrā, werden die Begriffe "Verstand" und "Vernunft" synonym verwendet.

Der dritte Beweis:¹¹⁰ Die Anhänger der Beständigkeit des Wesens begründen, so Mullā Ṣadrā, dass die Beständigkeit der Existenz zu absurden Ergebnissen führt: Wenn nur die Existenz wahr ist und Beständigkeit hat und hierfür eine Einheit besteht, dann wird jedes Wesen ein anderes Wesen tragen können, wie z.B. "Ein Mensch ist ein Berg" usw., da die Unterschiede im Wesen nur als Schein gelten können. Mullā Ṣadrā begründet, dass die Differenzen in Dingen nicht im Widerspruch mit der Einheit und Beständigkeit der Existenz stehen. Wenn es keine Einheit gegeben hätte und nur die Vielheit herrschte, wären die Dingen gegenseitig nicht tragbar. Die Einheit unter den Dingen ist stärker als ihre Differenzen. In jeder Zuordnung zwischen Subjekt und Prädikat sind Einheit und Vielheit vorhanden. Die Einheit der beiden geschieht durch die Existenz. In der Aussage „Zaid ist mutig“ haben „Zaid“ und „mutig“ zwei verschiedene Wesen. Allein die Tatsache, dass die beide unabhängig von ihrem Wesen existieren, ermöglicht die Zuordnung der beiden Wesen zueinander. Wenn man nun das Wesen als beständig annimmt und ihm Vorrang gibt, kann man nicht von „Zaid ist mutig“ reden, da dies bereits eine Existenz voraussetzt. Diese zwei verschiedenen Wesenheiten können nicht ohne Existenz eine Einheit finden. Als Gegenargument kann man sich eine subjektive Existenz vorstellen, mit anderen Worten man akzeptiert, dass die Quelle der Einheit in unserem Gehirn sitzt. Das bedeutet aber nach Mullā Ṣadrā, dass man an viele verschiedene Existenzen glauben muss, da in dem Fall die Existenz ihre Ursache in der Vielheit der Wesenheiten haben muss. Aus verschiedenen Wesen können nur verschiedene Existenzen stammen, was nach Mullā Ṣadrā Unsinn wäre. Hier ist einzusehen, dass das Problem von Mullā Ṣadrā nicht allein die Lieferung einer Begründung für die Beständigkeit (oder für den Vorrang) der Existenz ist, sondern gleichzeitig für ihre Einheit. Der Einheitsbegriff bei

¹¹⁰ Mullā Ṣadrā 1964, S. 12-13

Suhrawardī gipfelt in einer Art Mystik, in der "nūr al anwār" (Licht des Lichtes) als Ursache und Grund des Daseins vorgestellt wird. Die Einheit soll bei ihm im Subjekt stattfinden. Bei Mullā Ṣadrā soll im Gegenteil die Einheit als eine Tatsachenfeststellung in der Außenwelt untersucht werden. Die Außenwelt von Mullā Ṣadrā enthält jedoch auch eine vom Subjekt konstruierte mystische Innenwelt, die aus Engeln und religiösen Figuren besteht.

Der vierte Beweis:¹¹¹ Mullā Ṣadrā stellt als nächstes eine Regel für Konditionalsätze der Logik vor: Wenn die Folge falsch ist, dann ist zwangsläufig der Vorsatz auch falsch. In dem Satz: „Wenn die Existenz nicht existiert, existieren die Gegenstände nicht“, ist es plausibel, dass die Folge („existieren die Gegenstände nicht“) falsch ist, da die Gegenstände existieren. Daraus folgt, dass der Vorsatz „Wenn die Existenz nicht existiert“ auch falsch ist und damit „die Existenz existiert“ bewiesen ist. Diese Begründung von Mullā Ṣadrā ist jedoch tautologisch, da nach Suhrawardī allein der Vorsatz unsinnig ist. Existenz kann nicht sowohl als Subjekt als auch als Prädikat auftreten. Alle Wesenheiten, die in den Verstand gelangen und in Vorstellungen umgesetzt werden, können, so Mullā Ṣadrā, nur eine der folgenden Formen haben:

- a) Existenzielles Wesen: Dasjenige, dessen Existenz als sein Wesen gilt und in seinem Sein auf kein anderes Wesen angewiesen ist.

- b) Abstrahiertes Wesen: Das, was von der Existenz abstrahiert wird und in der Wirklichkeit kein Sein besitzt.

¹¹¹ Mullā Ṣadrā 1964, S. 13-14

c) Bedingungsloses Wesen: Dasjenige, dessen Wesen bedingungslos ist. Von dieser Bedingungslosigkeit sind die Existenz und das Nichts gleichermaßen betroffen.

d) Bedingtes Wesen: Dasjenige, dessen Existenz durch ein Sein in der Wirklichkeit bedingt ist.

Die Anhänger der Beständigkeit des Wesens müssen sich nach Mullā Ṣadrā einer der drei Formen b, c oder d anschließen. Im Fall b, in dem die Abstraktionen kein Sein haben, können sie keinen Bestand haben und werden immer als Abstraktionen, und nicht als Erscheinungen gelten. Die Bedingungslosigkeit der Existenz im Fall c bedeutet selbst eine Bedingung, die von der Existenz und vom Nichts stammt. Die Zusammensetzung zweier Bedingungen kann nicht zur Wahrheit führen. Damit wird der Fall d bestätigt, dass das Wesen eine Existenz voraussetzen muss.

Die Anhänger der Beständigkeit des Wesens glauben, so Mullā Ṣadrā, dass das Wesen in Bezug auf die Existenz und das Nichts unbedingt ist. Wenn ein Grund für die Erscheinung des Wesens vorhanden ist, dann bekommt das Wesen die Farbe der Existenz, sonst bleibt das Wesen nichts.

Zunächst ist zu bemerken, dass Fall a bei Suhrawardī für "nūr al anwār" (Licht des Lichtes) gilt. Der Fall b kann in dieser Argumentation nicht als ein Problem betrachtet werden. Mit anderen Worten, Suhrawardī betrachtet die Welt aus zwei vollkommen unterschiedlichen Perspektiven: Aus der Perspektive des Verstandes und aus der Perspektive der Intuition. Ob die Gegenstände in Wirklichkeit existieren oder nicht, steht bei ihm gar nicht zur Debatte, sondern bei ihm lautet die Frage, wie sich das Subjekt zum Erhabenen entwickeln kann und dem "nūr al anwār" näher kommt. Ziel des Subjekts soll die

Emanzipation für (und nicht von!) das Erreichen der absoluten Wahrheit sein; d.h. es handelt sich um eine positive Freiheit.

Weiterhin kann man in der Kritik von Mullā Ṣadrā besonders im Fall c eine Art negativer Transzendentalität feststellen, indem die Begründung selbst ohne externe Begründung durch die Fragestellung der Möglichkeit (oder Unmöglichkeit) der Begründung in eine Tautologie und in einen Zirkel führt.

Der fünfte Beweis: ¹¹² Mullā Ṣadrā beschäftigte sich mit der sogenannten Nominal-Ergänzung (oder Genitiv-Verbindung) zwischen zwei Wörtern wie "Sohn des Vaters" oder "Schöpfungen Gottes" usw. Man kann nur dann von einem gegenseitigen Verhältnis zwischen diesen Wörtern reden, wenn sie jeweils eine selbständige Existenz besitzen. Im Fall "Vater und Sohn" müssen beide existieren damit die Gegenseitigkeit zustande kommen kann. Solche Verhältnisse nennt Mullā Ṣadrā kategorische Ergänzungen (*eḏāfe-ye maqūleʿī*), in denen sich beide Existierende gegenseitig ergänzen. Anders verhält es sich aber bei der „Schöpfung Gottes“: hier kann die Schöpfung nicht eine selbständige Existenz gegenüber Gott haben, da ihre Existenz immer von Gott abhängig sein muss. Wenn die Gegenstände in ein Verhältnis mit Gott kommen, dann erhalten sie ein Wesen. Das Verhältnis zwischen dem Wesen und Gott ist aber nicht gegenseitig, sondern nur einseitig. Mullā Ṣadrā nennt eine solche einseitige Relation Scheinergänzung (*eḏāfe-ye išrāqī*). Er übernimmt diese Scheintheorie (die Theorie von "išrāq") von Suhrawardī und will damit die Existenz Gottes in Anpassung an sein gesamtes religiöses System begründen. Licht ist die Quelle der Erscheinungen, und alle Erscheinungen wollen die Lichtquelle erreichen, während die Lichtquelle selbst nicht in ein Verhältnis zu den Erscheinungen tritt. Damit ist klar, dass der Begriff "selbständige Existenz" bei Mullā Ṣadrā ein relativer Begriff ist: ein Sohn

¹¹² Mullā Ṣadrā 1964, S. 14-15

hat gegenüber seinem Vater eine selbständige Existenz, während er Gott gegenüber nur ein konstruiertes Wesen besitzt.

Es scheint ein Widerspruch in diesem Gedankensystem vorhanden zu sein: Auf einer Seite betont Mullā Ṣadrā die Realität der Existenz der Gegenstände, auf der anderen Seite verliert diese Realität ihre Beständigkeit und erscheint, wie er für das Wesen argumentiert, als ein Konstrukt des Subjektes. Mullā Ṣadrā verschleiert den Widerspruch durch die Annahme der absoluten Existenz.

Besonders die Annahme der Iṣrāq-Theorie von Suhrawardī gibt Mullā Ṣadrās Gedankensystem eine tiefe mystische Bedeutung: Die Scheinergänzung ist nichts anderes als ein Kontinuum der Liebe zwischen Gott und seinen Geschöpfen.

Der sechste Beweis:¹¹³ Die Wesenheiten sind Begriffe, deren Gültigkeit für allgemein gehalten werden können, z.B. das menschliche Wesen betrifft alle Menschen. Die Anhänger der Beständigkeit des Wesens begründen, so Mullā Ṣadrā, dass durch die Zusammensetzung von Wesenheiten und Kategorien (wie Ort, Zeit, Qualität, Quantität usw.) das Besondere entsteht. Dies ist aber nach Mullā Ṣadrā ein Widerspruch, da die Kategorien selbst allgemein sind und aus zwei Allgemeinen nicht das Besondere entstehen kann. Weiterhin kann die Wesenheit nur mit Hilfe der Existenz in Erscheinung treten, sonst bleibt sie nur allgemein. Daraus schließt Mullā Ṣadrā, dass die Beständigkeit des Wesens falsch ist. In der Philosophie von Mullā Ṣadrā ist das Erkennen der Wahrheit aller Phänomene nur auf die Existenz zurückzuführen. Die Wesenheiten, die von ihrer Existenz abstrahiert worden sind, können nicht wahr sein. Dies gilt nicht für die absolute Existenz. Das Erkennen der absoluten Existenz geschieht durch ihre Essenz (Substanz), da sie an sich existiert.

¹¹³ Mullā Ṣadrā 1964, S. 15-17

Wenn wir alle Phänomene der Welt ganz allgemein kategorisieren wollen, können wir zwei Gruppen unterscheiden: Essenz und Akzidenz. Die Essenz ist ein Wesen, das sowohl im Verstand als auch in der Außenwelt selbständig ist. Die Essenz kann leiblich oder seelisch sein. Den Peripatetikern zufolge haben leibliche und seelische Essenz jeweils einen Zustand und einen Ort, wobei für die leibliche Essenz der Zustand die Form und der Ort die Materie ist. Die seelische Essenz kann auf einen Ort angewiesen sein und als „Selbst“ (nafs) erscheinen oder unabhängig vom Ort als Vernunft (aql). Durch die Zusammensetzung von Form und Materie entsteht der Körper.

Der siebte Beweis:¹¹⁴ Neben der Existenztheorie ist die sogenannte substantielle (innere) Bewegung eine weitere wichtige These von Mullā Ṣadrā. Mullā Ṣadrā thematisiert als erster iranischer Philosoph die substantielle Bewegung und verwendet die These als Begründung für die Beständigkeit der Existenz.

Mullā Ṣadrā betrachtet die Bewegung in quantitativer und qualitativer Form. Eine Bewegung muss allgemein ein Bewegendes, Bewegtes, Anfang, Dauer, Ort und Ende haben. Diese sind für alle möglichen Bewegungen notwendig.

Das bedeutet, dass die Bewegung endlich ist. Diese Endlichkeit ist aber unendlich teilbar. Das erinnert uns an Achill und die Schildkröte von Zenon. Mullā Ṣadrā differenziert sich jedoch in der qualitativen Bewegung von den Sophisten. Die qualitative Bewegung geschieht im Inneren alles Seienden und ist in ihrem Verlauf kontinuierlich, auch wenn die einzelnen Phasen als diskrete erscheinen. So wird z.B. die Entwicklung eines Apfels vom Anfang bis zur Reife vom Verstand als diskrete Einzelzustände (in Farbe und Geschmack) wahrgenommen, während in der Tat die Bewegung durch ein laufendes Kontinuum bestimmt ist. Dieses Kontinuum beinhaltet die unendliche potentielle

¹¹⁴ Mullā Ṣadrā 1964, S. 17

Fortentwicklung einzelner Phasen. Wenn die Existenz nun bedingt und die Wesenheit beständig sein soll, scheint es notwendig, dass all diese unendlichen potentiellen Entwicklungsschritte, die als Wesenheiten bezeichnet werden, in Wirklichkeit beständig seien. Diesem widerspricht aber ihre kontinuierliche Unendlichkeit. Die Peripatetiker glauben auch an die Bewegung, jedoch verneinen sie die innere Bewegung. Das würde bedeuten, dass die verschiedenen Phasen der Wesenheiten nicht mit einander in Verbindung stehen und sogar als Gegensätze betrachtet werden. Die Bewegung ist einheitlich und kontinuierlich und gleichzeitig bis ins Unendliche teilbar. Nach Mullā Ṣadrā ist die Annahme der inneren Bewegung mit der Beständigkeit der Wesenheit nicht vereinbar. Die Zusammensetzung beider Theorien würde für das Beispiel des Apfels zum einen bedeuten, dass die Farben, welche die Bewegung als Ursache haben, in einer unabhängigen Vielheit dargestellt werden. Solange noch eine Farbe existiert, ist die nächste Farbe gar nicht anwesend und gehört damit nicht zum Wesen des Apfels. So muss man viele unabhängige Wesenheiten für den Apfel annehmen. Das einheitliche Kontinuum in der inneren Bewegung ist nach der Beständigkeit der Existenz potentiell unendlich teilbar. Aber nach der Theorie der Beständigkeit des Wesens sind diese Unendlichkeiten nicht potentiell, sondern wirklich, was ein Widerspruch zur Unendlichkeit ist.

Die Theorie der inneren (oder substantiellen) Bewegung von Mullā Ṣadrā kann zweifellos als seine große philosophische Leistung betrachtet werden. Jedoch hat diese Theorie weder eine kritische Struktur, noch eine kritische Funktion, die zu weiteren Möglichkeiten im Reich der Erfahrung führen könnte. Die innere Bewegung ist bei Mullā Ṣadrā nicht, wie bei Hegel, Folge eines Widerspruchs, sondern wird durch die Einheit Gottes verursacht. Damit bleibt diese Theorie von Mullā Ṣadrā auch im Rahmen seiner Existenz-Wesen-Philosophie eine religiöse, und weniger eine philosophische Angelegenheit.

Im vierten Abschnitt seines Werkes beschäftigt sich Mullā Ṣadrā mit der Kritik, die aus der Reihe der Anhänger der Beständigkeit des Wesens an der Philosophie der Beständigkeit der Existenz geübt wurde.

Die erste Kritik hat mehr oder weniger einen tautologischen Charakter: Wenn die Existenz objektiv ist und in der Außenwelt existiert, dann muss die Existenz selbst als Seiendes gelten. Das bedeutet, dass für das Seiende wiederum eine Existenz notwendig ist, was zu einem unendlichen Regress führt. Die Antwort von Mullā Ṣadrā lautet: eine Existenz, die nicht an sich besteht, ist ein Seiendes und bedarf einer Existenz. Eine Existenz, die aber an sich besteht, bedarf dann keiner Existenz. Nur das Wesen bedarf einer Existenz. Die Farbe Weiß gehört dem Gegenstand und in dem Sinn ist sie ein Seiendes. Was aber weiß ist, ist etwas anderes als die weiße Farbe. Wenn eine Existenz selbst eine Existenz braucht, heißt das, dass sie vernichtet ist. Das Gegenteil der Existenz ist nicht die Vernichtung sondern das Nichts. Als Begründung dafür, dass die Existenz an sich existiert bringt Mullā Ṣadrā mehrere Beispiele, darunter:

Die Zeitlichkeit der Zeit: die Zeitlichkeit der Dinge ist nur möglich, weil die Zeit selbst an sich existiert.

Die Ausdehnung des Körpers: Die Ausdehnung ist etwas, was im Körper an sich existiert, und wird nicht von Außen hinzugefügt wird. Kant hat auch bei der Unterscheidung zwischen analytischen und synthetischen Urteilen, das Beispiel „Alle Körper sind ausgedehnt“ als analytisch gebracht. Allerdings spricht Mullā Ṣadrā von Körpern, die keine Ausdehnung haben, diese gelten jedoch als vernichtet.

Eine weitere Folge der Beständigkeit der Existenz ist bei Mullā Ṣadrā, dass die gedachten Gegenstände im Verstand (die Objekte) mit dem denkenden Verstand (als Subjekt) ein einheitliches Wesen haben, jedoch ihre Existenz unterschiedlich ist. Unsere Vorstellungen der Gegenstände sind nicht mit der Existenz dieser Gegenstände in der Außenwelt identisch. Diese Vorstellungen drücken aber das Wesen

dieser existierenden Gegenstände aus. Natürlich wären die Vorstellungen des Wesens ohne die Existenz unmöglich.

Während die Existenz für alles Lebende eine Einheit ist, abstrahiert das Subjekt die Existenz in Form der Wesenheit. Hier bezieht sich Mullā Ṣadrā auf das Höhlengleichnis von Platon, in dem die subjektiven Abstraktionen mit Schatten an den Wänden verglichen werden. Die Wesenheit ist, anders als die Existenz, real und in der Welt existent. Ihre Realität in der Welt hängt aber von der Existenz ab. Das heißt, obwohl sie keine selbständige Wahrheit besitzt, wird sie vom Subjekt als Wesenheit abstrahiert bzw. rekonstruiert. Was die Erscheinung der materiellen Gegenstände von den himmlischen Vorstellungen unterscheidet, ist der vorhandene Existenzgrad im Seienden und nicht, wie bei Suhrawardī, ihre unterschiedliche Wesenheit.¹¹⁵ Der Begriff „Existenz“ bei Mullā Ṣadrā hat damit eine mystische Bedeutung, die sie nicht mit der materiellen Welt verbindet.

Die Existenz ist Einheit in Vielheit und Vielheit in Einheit. Auch wenn es zur Unterscheidung innerhalb der Existenz kommt, bleibt die Essenz der Existenz unteilbar. In seinem Werk „asfār“ beschreibt Mullā Ṣadrā zwei verschiedene Sorten der Existenz: die relationale und die seelische.

Die relationale Existenz ist weder im Subjekt (als Bild) selbständig noch nach außen und bleibt abhängig von einer anderen Existenz. Die relationale Existenz verbindet das Prädikat mit dem Subjekt wie in dem Beispiel: „Mensch ist ein rationales Lebewesen“. Alle synthetischen Sätze drücken somit eine relationale Existenz aus.

Die seelische Existenz verhält sich im Subjekt und nach außen selbständig. Sie ist unabhängig vom Prädikat und erscheint in drei

¹¹⁵ Nasr 1986, S. 484

Formen: Als Substanz, wenn sie keine Eigenschaft für etwas anderes bildet; als Akzidenz, wenn sie Eigenschaft für etwas anderes ist, und als Notwendigkeit wenn eine Form keine Ursache außer sich selbst hat (die Existenz Gottes). Diese Aufteilung ist jedoch ein Widerspruch in sich, da Mullā Ṣadrā an anderer Stelle allen Lebewesen außer Gott eine relationale Existenz zuordnet. Allein Gott besitzt seelische Existenz, da Gott aus sich selbst heraus ist.

Allerdings kann man diese beiden Begriffe nicht mit der Kantischen Definition von analytisch und synthetisch gleichsetzen. Die seelische Existenz bedeutet nicht (wie die analytische), dass das Prädikat im Subjekt enthalten ist, sondern dass es überhaupt zu keinem inneren und äußeren Prädikat gehört.

Weiterhin unterscheidet Mullā Ṣadrā zwischen notwendiger, möglicher und unmöglicher Existenz. Eine Substanz-Existenz ist notwendig, da sie nicht von einer anderen Existenz abhängt. Wenn ein Lebewesen eine Ursache außerhalb seiner selbst benötigt, so ist seine Existenz möglich. Die Möglichkeit seines Wesens ist sein Verhältnis zu seiner eigenen Existenz. Die Möglichkeit seiner Existenz ist sein Verhältnis zu Gott als der notwendigen Existenz. Die Wesenheit kommt durch die Abstraktion des Subjektes zustande. Der Verstand klassifiziert alles in Wesen und Existenz. Das Wesen ist nur die Bestimmung der Existenz und weiter nichts. Allein für Gott ist diese Aufteilung unmöglich, da die absolute Existenz keine Wesenheit besitzt; mit anderen Worten, bei Gott überlagern sich das Wesen und die Existenz.

Die Wesenheiten sind entweder allgemein oder speziell. Die allgemeinen Wesenheiten werden vom Subjekt abstrahiert. Es gibt jedoch allgemeine Wesenheiten, die eine Existenz unabhängig von allen speziellen Wesenheiten haben. Solche Wesenheiten kommen im

Höhlengleichnis von Platon vor und Suhrawardī bestand auf ihrer Existenz.¹¹⁶

Das Verhältnis zwischen Substanz und Akzidenz gilt nur für das Wesen. Anders ist aber das Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, das sich nur auf die Existenz der Gegenstände bezieht. Die Kausalität gilt als Prinzip für alle Gegenstände in der Welt. In jeder Wirkung erscheint ein Aspekt der absoluten Existenz, da alle Dinge in der erscheinenden Welt die absolute Existenz besitzen.

Ist die Vielfalt in der Existenz nicht ein Widerspruch zur Einheit der Existenz? Mullā Ṣadrā antwortet, dass die Einheit der Existenz etwas Innerliches (Wahre) ist und mit dem Äußeren und der Anzahl der Gegenstände nichts zu tun hat. In diesem Zusammenhang unterscheidet er die Begriffe "Allgemeines" und "Besonderes" wie folgt: "Allgemeines" und "Besonderes" sind, so Mullā Ṣadrā, Verstandesbegriffe. Allgemein ist ein Begriff, für den eine subjektive Zuordnung zu Vielheiten möglich ist; dies geschieht in zwei Formen: aufgrund der Entsprechung des Verstandesbildes in der Vielheit oder aufgrund der vorhandenen Entsprechungen in der Vielheit.¹¹⁷ Betrachten wir die subjektive Seite, so entspricht die Existenz allen Phänomenen in der materiellen Welt. Aus der Sicht der Vielheit und dem was die Vielheit miteinander verbindet, gilt die Existenz nicht nur in der materiellen Welt, sondern auch in der transzendentalen Welt. Die Umfassbarkeit der Wahrheit von Existenz auf Gegenstände ist nicht identisch mit der Umfassbarkeit des Allgemeinen auf Besonderen, weil das Allgemeine im Verstand gebildet wird, während die Wahrheit der Existenz keine subjektive Existenz hat. Die subjektive Existenz ist ein Existenzbegriff über das selbstverständliche Sein der Dinge und steht mit der absoluten Existenz nicht in Verbindung.

¹¹⁶ Nasr 1986, S. 485

¹¹⁷ Nasr 1986, S. 83

Die Peripatetiker glaubten an die Vielheit der Existenz und an die Vielheit der Existierenden. Mullā Ṣadrā betrachtete dies aus zwei verschiedenen Perspektiven:

Aus einer philosophischen Sicht glaubt er an die Einheit der Existenz und an die Vielheit der Existierenden. Aus einer mystischen Sicht (‘irfān) glaubt er an die Einheit der Existenz und an die Einheit des Existierenden.¹¹⁸

Ein weiterer Punkt, der Suhrawardī und Mullā Ṣadrā voneinander trennt, ist das Leib-Seele-Problem:

"Maād" bedeutet, so Mullā Ṣadrā, Rückkehr; damit meint man die Hinwendung und Rückkehr der Menschen nach dem Tod zum Leben im Jenseits, um die Ergebnisse ihrer guten oder schlechten Taten ans Licht zu bringen. Dabei handelt es sich um das bekannte Leib-Seele-Problem.
119

Die iranischen Peripatetiker und Suhrawardī glauben an die Trennung der Seele vom Körper. Die Seele verlässt den Körper, wenn er tot ist und nicht mehr als Substrat der Seele dienen kann.¹²⁰

Die Bedeutung des Lichtes bei Suhrawardī ist umstritten. Die Existenz nach Suhrawardī ist kontingent. Er glaubt an die Einheit der Wahrheit des Lichtes. Obwohl Suhrawardī an die Beständigkeit des Wesens glaubt, setzt er das Wesen des Lichtes mit seiner Existenz gleich. Nach Mullā Ṣadrā sei alles, was er selbst unter Existenz versteht, im Wesentlichen nichts anderes als das, was Suhrawardī unter Licht verstanden hat. Dies soll Mullā Ṣadrā zu der Behauptung geführt haben, dass Suhrawardī die beiden Begriffe "Licht" und "Existenz" synonym

¹¹⁸ Amin 1989, S. 62

¹¹⁹ Mullā Ṣadrā 1975, S 1f

¹²⁰ Fazlur 1983, S. 31-34

verwendet. Diese Betrachtung von Mullā Ṣadrā ist jedoch gegenstandslos.¹²¹ Sicher kann man von Parallelitäten zwischen Existenz und Licht sprechen, aber das Licht ist bei Suhrawardī nicht nur eine metaphysische Begründung des Seins, sondern besitzt, wie bereits erwähnt, eine emanzipatorische Dimension. Die Existenzfrage ist viel mehr bestimmt durch ein unmittelbares Wissen, das gleichzeitig als Mittel und Zweck gilt.

Suhrawardī lehnt die Existenztheorie von Ibn-Sīnā ab und bestreitet die Realität der Existenz. Wenn man die Existenz, als ein reales Attribut der Essenz akzeptiert, wie Ibn-Sīnā angenommen hat, muss im Zusammenhang mit diesem Attribut eine Essenz vorwegexistieren. In diesem Punkt wurde Ibn-Sīnā vermutlich falsch verstanden. Ibn-Sīnā glaubte an die Existenz als die Realität Gottes und nicht an die Existenz als ein Attribut. Wie bereits erwähnt, zeigt Ibn-Sīnā, dass die kontingente Existenz eine abgeleitete aus der göttlichen Existenz ist. Sie wird zur Essenz hinzugefügt und nicht zur Existenz des einzelnen Seienden. Suhrawardī argumentiert, wenn die Existenz charakteristisch für das reale Seiende wäre, dann müsste die Existenz existieren und dies wiederum müsste auch existieren usw. Das ist ein unendlicher Regress. Ein unendlicher Regress kann aber nur im Verstand existieren und gilt nicht als wahr. Daraus folgt, dass die Existenz nicht ein zusätzlicher Faktor oder ein Attribut für die externe Realität ist und nur ein Status des Seins im Kantischen Sinne. Nur die Essenz ist real. Die Existenz ist nur eine allgemeine Idee, aus der nichts korrespondieren kann. Mullā Ṣadrā argumentiert dagegen, dass diese Aussage ein Widerspruch zu dem ist, was Suhrawardī selbst glaubt, nämlich die Beschreibung Gottes als reine und notwendige Existenz und der Mensch selbst als reine Existenz (auf niedrigerer Stufe als die Gottesexistenz). Diese Existenz ist nicht vom Verstand bestimmt. Der Verstand ist nicht

¹²¹Nach Dinani kann diese Identität der beiden Gedankensysteme nicht gerechtfertigt werden, da bei Suhrawardī eine Existenzphilosophie nicht thematisiert war. (Ibrahimi 1996, S. 61-67)

in der Lage die Existenz zu kennen. Gegen den beanstandeten unendlichen Regress argumentiert Mullā Ṣadrā, dass die Aussage über die Existenz der Existenz ähnlich ist wie die Aussage über die weiße Farbe, die selbst weiß ist. Die Existenz selbst kann nicht existieren, da sie die primäre Realität ist, die das Seiende bestimmt und selbst nicht existieren kann. Die Existenz muss als ein Oberbegriff (Genus) gesehen werden. Die Existenz ist dynamisch und die Essenz statisch. Die Existenz erreicht immer neue Stufen. Die Essenz beschreibt nur eine Betrachtung oder einen Fall des Seienden. Der Begriff "Menschlichkeit" ist eine Essenz, die sich nicht ändert. Die Existenz dagegen macht einen Entwicklungsvorgang durch und expandiert weiter zu höheren Stufen (wuğūd munbasīt). Die Realität ist der Ort der Existenz. Der Verstand ist der Ort der Essenz, des Konzeptes und der statischen Begriffe.

Damit ist die Relation zwischen Essenz und Existenz nach Mullā Ṣadrā fest bestimmt. Gott ist die absolute Existenz. Die Gotteseigenschaften haben nach Mullā Ṣadrā keine externe Existenz. Gott ist pure Existenz und sonst nichts. Diese pure Existenz manifestiert sich durch eine Selbstentfaltung in verschiedenen Formen, die Mullā Ṣadrā Existenzmodi (Anna al-wuğūd) nennt. Diese Modi differenzieren sich in weiteren Instanzen von der puren Existenz und bestimmen den essentiellen Charakter unseres Verstandes. Die Essenz stellt sich dar wie die Existenz, aber das geschieht nur in unserem Verstand und hat keine Realität. Die Essenz wurde aus der puren Existenz abgeleitet.

Die Existenz, so Suhrawardī kann nicht mit einer nicht existierenden Essenz in Relation stehen. Die Existenz kann nicht als eine Qualität der Essenz betrachtet werden, während die Qualität bereits eine Existenz voraussetzt. Die Essenz kann an sich oder in der Realität betrachtet werden. Wenn man sagt: „Das Buch ist Buch“ betrachtet man die Essenz unabhängig von der Existenz des Buches. Aber wenn wir ein bestimmtes in der Realität existierendes Buch meinen, hat die Essenz keine von der Existenz getrennte Realität. Die Überlagerung von Existenz und Essenz ist bestimmend für die Existenz der Existenz und

nicht für die Existenz der Essenz. Die Essenz hat ja schon vor der Existenz existiert.

Das bedeutet, dass die Instanzen der Essenz eine gleichmäßige Individualität (fard) besitzen und nur als ein Fall (ḥīṭa) betrachtet werden können. Die Existenz dagegen beschreibt nicht nur einen Fall.

Mullā Ṣadrā lehnt ab, dass nichts in der Realität der Existenz entspricht, und betont im Gegensatz zu Suhrawardī, dass nichts real ist außer der Existenz.

4 Kontext zur westlichen Philosophie

4.1 Phänomenologie und Intentionalität

Die wörtliche Bedeutung von „Intention“ ist „Absicht“. Dementsprechend wurde die Intentionalität von vielen Philosophen als Absichtlichkeit angedeutet, in dem ein Zweck die Ursache sei.¹²² Für die neuzeitlichen Intentionalitätstheorien sind Husserl und Heidegger beispielhaft. Husserl untersucht den Gegenstand im Wie seiner Gegebenheit. das heißt Husserl beschäftigt sich mit Strukturen der Intentionalität im Bewusstsein. Heidegger dagegen versucht über die Funktionen der Intentionalität die Frage des Seins, der Existenz und des Denkens zu erörtern.

Nach Husserl bietet die Intention gleichzeitig die Identifizierungsmöglichkeit eines Gegenstandes. Eine solche Identifizierungsmöglichkeit ist Voraussetzung für jeden referentiellen Akt, da es kein unmittelbares Wissen darüber gibt was die Referenzobjekte der Terme (durch die referiert wird) sind. Die Kenntnis

¹²² z.B. Kant 1995, UK B405

der Referenzobjekte wird erst durch den jeweiligen Sinn vermittelt, d.h. Sie setzen ein mit der Intension eines Terms verbundenes Wissen voraus. Dieses Wissen ist von Kultur zu Kultur verschieden.

Da die Bereitschaft und die Fähigkeit zum Denken als grundlegende Bedingungen für die Rationalität zählen, sehen wir die Verbindung zwischen Rationalität und Intentionalität in der neuzeitlichen Philosophie am stärksten bei Heidegger in seinem Werk „Was heißt Denken?“.

Nach Heidegger ist das Denken nicht notwendig ein Vorstellen von etwas als Objekt. Die Vernunft entfaltet sich im Denken. Denken ist eine Leistung der Vernunft. Der Mensch "will" denken und "kann" doch nicht. Zu viel Denkenwollen und zu wenig Denkenkönnen. Können wird damit in Verbindung mit Möglichkeit gebracht: Denkenkönnen über die Möglichkeit zum Denkenwollen. Aber allein die Möglichkeit haben bedeutet nicht "Denkvermögen". Vermögen geht immer durch „Mögen“: durch diese Zuneigung ist unser Wesen in den Anspruch genommen. "Nur wenn wir das mögen, was in sich das Zu-Bedenkende ist, vermögen wir das Denken." Damit setzt Heidegger einen arationalen Ursprung für das Denken. Aber die Voraussetzung dafür ist „Denken lernen“. Das bedeutet wiederum eine rationale Förderung. Durch begriffliche Analogie versucht Heidegger das Wesen des Denkens zu bestimmen: Aus „Wesen des Freundes ist das Freundliche“ folgt „Wesen des Denkens ist das Bedenkliche“ (das Zu-Bedenkende). Heidegger unterscheidet weiterhin in seinem Text zwischen dem, was zu seiner Rechtfertigung einen Beweis fordert, und dem, was für seine Bewährung das einfache Erblicken und Hinnehmen verlangt.¹²³

"Die ersten Stellen, wo bisher der Ausdruck *intentio* in einer abweichenden, theoretischen Bedeutung nachgewiesen ist, sind die

¹²³ Heidegger 1992, S. 338-348

Übersetzungen arabischer Philosophen aus dem XII. Und XIII. Jahrhundert, vor allem die des Ibn-Sīnā (Avicenna) durch Dominicus Gundissalinus und Johannes Hispanus in Toledo [...] Intentio entspricht dort offenbar vor allem dem Wort „ma'na“, das soviel wie Sinn, Bedeutung, Idee, Begriff, Sache besagt.“¹²⁴

Dem Zitat von Spiegelberg kann widersprochen werden, wenn man die altgriechische Bedeutung der Intentionalität besonders bei Sokrates, Platon und Plotin berücksichtigt. Intentionalität ist in diesem Sinne keine Erfindung der orientalischen Welt, sondern hat ihre Wurzel in der alten griechischen Philosophie. Die Auffassung der Wahrheit auf intentionaler Ebene im alten Griechenland ist die Grundlage philosophischer Entwicklung, die in der teleologischen Gestalt aufgeprägt ist. Nach Husserl versucht Sokrates das wahrhaft befriedigende Leben als ein Leben aus reiner Vernunft zu deuten. Damit hat Sokrates bereits das Ansich-Bestehen reiner und genereller Wesenheiten als absoluter Selbstgegebenheiten einer reinen Wesensintuition entdeckt. Was im Sokratischen Prinzip radikaler Kritik bezüglich des Ethischen vorlag, übertrug Platon auf die universale Wissenschaft, um die Skepsis auf breiterer Basis abzuwenden. „Hatte Sokrates das kritische Unterscheidungsvermögen zwischen dem bloß gemeinten und dem echten Guten entdeckt, so zeigt nun Platon, dass dieses echte Gute auf einem echten Wahren gründet, das es wissenschaftlich zu bestimmen gilt.“¹²⁵ Damit gilt Platon, so Husserl, als Entdecker der reinen Ideen echter Erkenntnis und damit der echten Theorie und Wissenschaft.

Plotin integrierte die Gotteslehre in seine Philosophie, was als vorbildlich für alle islamischen Philosophen galt.

Der Grundgedanke von Plotin in seiner Gotteslehre ist das Prinzip der Einfachheit in Bezug auf die Göttliche Vorstellung: Es ist notwendig eine

¹²⁴ Spiegelberg 1936, S. 75-91

¹²⁵ Vasquez 1976, S. 35

möglichst einfache Vorstellung von Gott zu haben. Plotin lehnt die Bezeichnung der moralischen Eigenschaften wie "gut" für das göttliche ab. Gott ist nicht im Leben, sondern jenseits desselben. Das reine Sein enthält ihn nicht, erst jenseits des Seins ist er zu finden. Das vornehmste Stück der neuplatonischen Welt ist die Vernunft.¹²⁶

„Das Göttliche ist dem Menschen nur zugänglich, wenn er aufhört Mensch zu sein, nach Entäußerung nicht nur alles Erkannten und Erkennbaren, sondern auch des Erkennenden selbst, nach dem Aufhören des Ich.“¹²⁷

Methodisch gesehen führt dieser Gedanke dazu, dass das Allgemeine nicht durch die Erfahrungen der Außenwelt bestimmt ist, sondern durch die inneren Erfahrungen, die schließlich in der Einheit mit Gott durch Negation des Ichs enden. Diese Neuplatonische Gotteslehre ist der unverzichtbare Kern der iranischen Philosophie.

Der Glaube an die Einheit der Welt, im Denken und Sein, ist die Grundüberzeugung aller Mystik.

Die inneren Erfahrungen und Empfindungen der Menschen als Ausdruck für Intentionalität sollen durch eine mystische Weltanschauung gesteigert werden. Nur dadurch kann sich der Mensch von seinem tierischen Charakter befreien und göttlich werden. Der Mensch steht somit zwischen Gott und Tier und nicht an der ersten Stelle.

Der Gottesbegriff bei den Neuplatonikern ist damit keine Transzendenz, sondern etwas, was mit dem Subjekt in Einheit kommt.

Der Neuplatonismus von Plotin spricht über den Menschen ganz allgemein und nicht als Individuum. Er befasst sich mit der Beziehung zwischen Mensch, Welt und Gott, aber nicht mit der Beziehung der Menschen unter einander: Es fehlt damit eine ethisch-philosophische Auseinandersetzung mit der Lage und Aufgabe des Menschen in der Gesellschaft. Damit verschwindet aber auch die Intentionalität in Gott als das Allgemeine. Der Begriff „ma'na“ ist jedoch eine weitere

¹²⁶ Dörries 1925, S. 14

¹²⁷ Dörries 1925, S. 24

Betrachtungsweise für den Begriff der Intentionalität: Nicht nur das Subjekt in seinem Sein und seiner Einheit mit Gott ist intentional bedingt, sondern auch die Sprache als Bedeutung der Begriffe (ma'na). Die mystische Dimension dieser Sichtweise wurde später bei Suhrawardī in seinen logischen Betrachtungen, wie bereits erwähnt, ausgeprägt.

Um die Frage beantworten zu können, in welchem Kontext der Begriff der Intentionalität bei Suhrawardī im heutigen Kontext präsent ist, beschäftigen wir uns zunächst mit der Bedeutung dieses Begriffs bei Husserl.

Der Innenblick und die Intentionalität scheinen eine mögliche Brücke zwischen Husserl und Suhrawardī darzustellen. Suhrawardī grenzt sich gegenüber dem Neuplatonismus dadurch ab, dass er eine Selbstreflexivität der Wesenheiten annimmt. Selbstreflexive Wesenheiten sind keine dogmatisch gegebenen Monaden, sondern haben einen eigenen inneren Spannungsbogen, sie haben so etwas wie einen Innenblick, den man mit viel Übung vielleicht auch gewinnen kann. Hier ist eine Verbindung zur Phänomenologie ersichtlich.

Allerdings ist es wichtig, die entscheidende Trennung auch zu sehen: die Philosophie von Husserl ist eine Transzendentalphilosophie, während die Philosophie von Suhrawardī keine Transzendentalphilosophie ist. Husserl ist ohne den transzendentalen Gedanken gar nicht zu verstehen. Das aber findet man bei Suhrawardī nicht. Die Reduktion ist bei Husserl eine Reduktion zu reiner Selbsterkenntnis, die zwei Dimensionen beinhaltet: die phänomenologisch psychologische Reduktion und die transzendentalphänomenologische. Besonders in der transzendentalphänomenologischen Dimension scheiden sich die Wege von Suhrawardī und Husserl. Daher bleibt die Kritik von Suhrawardī affirmativ und keine echte philosophische Kritik. Suhrawardī wagt sich mit seinen Ideen in den Bereich der Mystik vor.

Nach Husserl dürfen wir nicht eine Welt voraussetzen, um die Frage nach Freiheit und Teleologie zu stellen, sondern es ist bereits „Habe“ von Welt teleologisch aufzuklären.

Für Husserl ist Teleologie ein zweckmäßiges Handeln. Er zeigt wie diese Auffassung von Teleologie in der Intentionalität fundiert ist. Mit Teleologie der Intentionalität meint Husserl das ursprüngliche Erkenntnisstreben, „das im doxischen Meinen der untersten Vorstellungssphäre waltet und das mehrstufige intentionale Leben bestimmt: zu ihm gehört, wie früher ausgeführt wurde, der Vorstellungsinhalt als Materie des Glaubens und der Glaube selbst als spezifische Intention. Sowohl die Sättigung des gemeinten Sinnes wie die Bewährung seines Setzungscharakters, beide in ursprünglicher Motivation verbunden, sind originäres, selbstgegebenes Ziel der Intentionalität.“¹²⁸ Die Intentionalanalyse setzt die transzendente Reduktion voraus, durch die die transzendente Apperzeption eingeklammert ist. Nur so wird ein Verständnis über die äußere Erfahrung möglich sein.

Bei Husserl findet man eine neue Bedeutung der Intentionalität, nämlich Intentionalität als phänomenologischer Grundbegriff. Husserl hält anders als seine Vorgänger wie Brentano eine deutliche Spannung zwischen den Erlebnissen, die sich vor allem auf visuelle, akustische, taktile Wahrnehmung beziehen und der Reflexion der Formen des Erkennens bzw. der Grundaussagen über die verschiedenen Möglichkeiten. Somit bezieht sich die Intentionalität einerseits auf eine Deskription der Erlebnisse in "natürlicher Einstellung" und andererseits auf die erkenntniskritische Reflexion in "neuer Einstellung".¹²⁹

¹²⁸ Vasquez 1976, S. 143

¹²⁹ Stadler 1986, S. 5-9. Diese Bedeutung der Intentionalität ist neu, wenn man sie mit mittelalterlichen Theorien u.a. Thomas von Aquins vergleicht. Intentionalitätstheorie bei Thomas beruht auf der Identitätsthese. Eine Person kann sich nur dann kognitiv auf einen Gegenstand beziehen, wenn ihr Intellekt diesen Gegenstand in sich aufnimmt und mit ihm identisch wird. Dabei meint Thomas natürlich eine formale Identität: Identität mit

Bei ihm kann man zwei Tendenzen in *Intentio* festzusetzen: Einmal die Verbindung mit dem Willen und seinen Zielen, zum anderen ein mehr objektivierender Gebrauch (die Bedeutungsintention, inhaltliche Aussageabsicht von Begriffen, Sätzen und Satzzusammenhängen). Husserl distanzierte sich von naturalistischen Missdeutungen.¹³⁰ Er gibt eine neue Antwort auf die Frage, wie der transzendente Gegenstand in die Immanenz des Bewusstseins kommt: Intentionalität. Mit diesem Begriff werden die Voraussetzungen der Frage in Frage gestellt. Entscheidend ist bei Husserl, wie die Gegenständlichkeit selbst im intentionalen Leisten zur Gegebenheit kommt. Der erste Weg zum transzendentalen ego ist bei Husserl, dass wir, neu anfangend und rein vom natürlichen Weltleben aus, die Frage nach dem Wie der Vorgegebenheit der Welt stellen. Bewusstsein hat bei Husserl folgende Charakteristiken: 1) Bewusstsein als eine Form des fließenden Stromes, 2) Bewusstsein als universale, synthetische Einheit des Fluktuirens, in Folge der Differenz zwischen Aktualität und Potentialität, 3) Bewusstsein als Einheitsform der Zeit, die alle Merkmale der Intentionalität zeigt.¹³¹ Reflexion ist eine Bewusstseinsmethode für die Erkenntnis von Bewusstsein überhaupt. Dabei muss die transzendente Subjektivität als absolutes Fundament der Methode apodiktisch zur Gegebenheit gebracht werden: durch transzendental-

der Form, die auf materielle Weise im Gegenstand existiert. Ein Einklang ist nur möglich, wenn die Gegenstände dem Intellekt mittels kognitiver Entitäten überhaupt zugänglich werden. Es gibt keine Kluft zwischen einer repräsentierenden Entität im Intellekt und einer Repräsentierten Entität außerhalb des Intellekts, sondern eine zweifache Existenzweise der Form. Nach Thomas kann nur deshalb die Struktur oder Form eines Gegenstandes im Intellekt präsent sein, weil der Intellekt in einer Kausalrelation zu diesem Gegenstand steht oder gestanden hat. Für Thomas ist von zentraler Bedeutung, dass die Identitätsrelation zwischen dem Intellekt und einem Gegenstand nur mit Hilfe kognitiver Entitäten hergestellt werden kann. (d.h. durch Ontologische und inhaltliche Bestimmung) Mehr dazu: Perler 2004, S. 36-105

¹³⁰ wie dies z.B. bei Brentano der Fall ist.

¹³¹ Anzenbacher 1972, S. 77-82

phänomenologische Reduktion soll das Fundament alles Wissens überhaupt phänomenologisch analysiert werden. „Durch die Reduktion soll jene Aporetik der Transzendentalphilosophie überwunden werden, dass zwar das Subjekt transzendental zu begreifen ist als Bedingung der Möglichkeit aller Gegenständlichkeit, dass es aber gerade dadurch unbegreiflich wird, denn alles Begreifen ist Ontifikation, ist Objektivierung und damit gerade Aufhebung der Subjektivität als Subjektivität. Die Frage nach der transzendentalen Bewandnis verliert den gegenständlichen Boden unter den Füßen, ein Gedanke, den Husserl stets Kant zum Vorwurf machte.“¹³²

Ein Streitthema unter den islamischen Philosophen war immer das Verhältnis zwischen Wesenheit und Existenz. Die Anhänger der Peripatetischen Schule glaubten an den Vorrang der Existenz gegenüber dem Wesen. Das bedeutet, dass sie an die Wirklichkeit der Existenz unabhängig vom Subjekt glaubten. Iṣrāqīūn oder die Anhänger von Suhrawardī gründeten hingegen eine Philosophie der Wesenheit, deren Grundlage der Vorrang der Wesenheit gegenüber der Existenz bildete, auch wenn sie dies nie explizit aussprachen. Sie begründeten die Wirklichkeit der Wesenheit dadurch, dass ohne deren Anwesenheit kein Existenz zu denken sei. Der Lehrer von Mullā Ṣadrā, Mirdamad zählte ebenfalls zur iṣrāqīūn. Mullā Ṣadrā distanzierte sich von seinem Lehrer und wie die Peripatetiker und ihre islamischen Anhänger verteidigte er die Wirklichkeit und die Einheit der Existenz: die Existenz bildet in ihrer Gesamtheit eine einheitliche Wahrheit, die ihrerseits in verschiedenen Stufen dargestellt wird. Obwohl die Existenzphilosophie eine lange Tradition in der iranischen Philosophie hat, wurde sie bis zum 13. Jahrhundert nicht als ein selbständiges Thema behandelt. Fārābī und Ibn-Sīnā thematisierten die Existenzphilosophie in ihren verschiedenen Werken nur zusammenfassend. Für Mirdamads und

¹³² Müller 1956, S. 36F

Mullā Ṣadrā's Metaphysik (ḥikmat) ist eine Antwort auf die Existenzfrage zentral. Sie finden hier die Beweismöglichkeit für die absolute und notwendige Existenz (Gott). Auch wenn es bei Mullā Ṣadrā in erster Linie um eine Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz geht, ist seine Existenzphilosophie auf keinen Fall existenzialistisch. Man kann sie auf den ersten Blick konstruktivistisch nennen: Die Existenz ist real und die Wesenheit nur eine Konstruktion des Subjekts. Das Subjekt kann nur über die Wesenheit Erkenntnis haben. Die Erkenntnis der Existenz, mit anderen Worten die Realität des Seins ist unmöglich. Wir werden aber bei näherem Hinsehen feststellen, dass Mullā Ṣadrā's Existenzphilosophie auf keinen Fall konstruktivistisch ist.

Mullā Ṣadrā unterscheidet die substantiellen und die akzidentiellen Begriffe. Substantiell ist ein Begriff, wenn für ihn drei Eigenschaften gelten:

- Es besteht keine Beweisnotwendigkeit (z.B. ein Dreieck hat drei Ecken)
- es gibt dafür keine Ursache.
- Die Substanz ändert sich nicht. (Ein Dreieck hat immer drei Ecken.)

Damit wird der Begriff "Existenz" von seiner Substanz abstrahiert. Die Existenz selbst ist unvorstellbar, da für die Existenz keine andere Existenz existiert.

Wenn die Existenz vorstellbar wäre, dann wäre sie durch eine andere Existenz bestimmt. In dem Fall bräuchte man einen neuen Begriff für die Existenz, was Mullā Ṣadrā für unmöglich hält.¹³³ Daraus will Mullā Ṣadrā folgern, dass die Existenz weder vorstellbar noch definierbar ist. Der dritte Abschnitt des Werkes „al-mašāara“ befasst sich mit dem Beweis für die Beständigkeit der Existenz und für die Realität der Existenz in der Außenwelt.

Die Existenz ist beständig, da allein durch Denken und Vorstellung nicht auf die Existenz geschlossen werden kann. Die Realität eines Dinges

¹³³ Mullā Ṣadrā 1964, S. 83

bedeutet seine Existenz im Außen. Mullā Ṣadrā führt für diese These verschiedene Beweise an. Da die Methodik seiner Beweisführung, die hauptsächlich die Kritik an Suhrawardī beinhaltet, den Kern seiner Philosophie erläutert und eine philosophisch-kritische Auseinandersetzung im iranischen Sinne widerspiegelt, wurden diese Beweise im Abschnitt 3.6 vorgestellt.¹³⁴

Auch bei Mullā Ṣadrā ist das Selbst im Zentrum der essentiellen Bewegung. Ohne essentielle Bewegung ist die Einheit der Existenz nicht vorstellbar. Einheit der Existenz ist nicht Einheit der Existierenden, Sondern er versteht darunter den Akt der Existenz. Im Selbst (nafs) ist ein bestimmtes Grad der Existenz reflektiert. Das Selbst (nafs) ist Dasein (huṣūr). Die essentielle Bewegung des Selbst ist nun verbunden mit verschiedenen Phasen der Erkenntnis (Wahrnehmung, Phantasie und Vernunft). So genannte "erste Kategorien" (maqūlāt awālīya) bei ihm zeigen den Platz der Vernunft in nafs und seine Reise von nāsūt (materielle Welt) in malakūt (Engelwelt). Das Sein (wuḡūd) bedeutet für Mullā Ṣadrā Dasein (huṣūr).

Mullā Ṣadrā bringt mit seiner Philosophie eine Einheit zwischen Erkenntnis und einem gewissen Grad der Existenz. Mullā Ṣadrā unterscheidet die Existenz graduell und verbindet sie partiell mit Erkenntnis.¹³⁵ Das führt dazu, dass die Existenz bei ihm nicht als etwas vollständiges (wie bei Parmenides, in dem er der Seiende und das Sein gleichsetzt), sondern er betrachtet den Teil der Existenz, der sich mit Erkenntnis (der Seiende) gleichsetzt, in einem Prozess der Wandlung vom Anfang (mabda') bis Ende der Welt (ma'ād) mit verschiedenen Stufen der Erkenntnis. Suhrawardī betrachtet dagegen das Licht als etwas in Bewusstsein mit einem Spektrum des allmählichen Geschehens. „huṣūr“ oder Dasein ist ein Teil der Existenz, die mit

¹³⁴ Mullā Ṣadrā 1964, S. 94 - 122

¹³⁵ Modjtahedi 2003, S.5-10

Erkenntnis verschmolzen ist. Dadurch dass, dieses Dasein Potentialität besitzt und nicht vollständig da ist, ist seine Einheit insgesamt Zweifelhaft (taškikī). Auf der anderen Seite glaubt Mullā Ṣadrā an die absolute Beständigkeit der Existenz. Huḏūr bei Mullā Ṣadrā ist jedoch kein einfaches Dasein, sondern ein Sein, das sich auf die Kraft der Phantasie verlässt. Damit verbindet Mullā Ṣadrā durch die Phantasie das Sein des Lichtes mit dem Dasein (huḏūr) und so bringt er das Licht und Existenz in einem gemeinsamen Kontext.¹³⁶ Die verschiedenen Stufen der Existenz bei Mullā Ṣadrā sind wie unterschiedliche Ebenen des Lichtes bei Suhrawardī.¹³⁷

Die Unbedingtheit der Existenz ist bei Mullā Ṣadrā rein empirisch zu beweisen. Verwirklichung und Existenz der Existenz ist notwendig, dass sie unbedingt und empirisch unmittelbar (durch Sinneswahrnehmungen) zu beweisen ist. Das bedeutet, dass kein anderer Beweis notwendig ist.¹³⁸

Für Mullā Ṣadrā ist Existenz, wie bereits beschrieben, etwas was dem Wesen hinzugefügt wird, also ein Prädikat. Diese Gedankenrichtung ähnelt dem Gottesbeweis von Descartes, wobei Gott als vollkommen gedacht wird und etwas vollkommenes muss existieren. Gegen diesen Gedankengang kritisierte jedoch Kant, dass Existenz nicht als Prädikat gelten kann. Existenz ist nur ein Verbindungsglied zwischen Subjekt und Prädikat.¹³⁹

¹³⁶ Modjtahedi 2003, S.8

¹³⁷ Suhrawardīs Lichtphilosophie ist jedenfalls viel näher an der christlichen Lichtphilosophie des Mittelalters als an der Transzendentalphilosophie.

¹³⁸ Amin 1989, S. 44

¹³⁹ Auf der anderen Seite, die Vorstellung des Gottes als vollkommen setzt bereits eine Existenz für Gott voraus!

Der Objektivitätsanspruch ist ein Anspruch, der besonders seit Descartes neue Diskussionen in der Philosophie anfachte. Descartes' Skepsis führte zum Rationalismus. Aber der Rationalismus kann sich nicht allein auf sich selbst verlassen. Das Gebäude des Rationalismus muss auf einem sicheren und festen Boden aufgebaut werden. Es stellt sich aber sofort die Frage wie das überhaupt möglich ist, wenn alle unsere Erkenntnisse und Ansprüche die subjektive Leistung nicht überschreiten können. Aus diesem Grund setzen Descartes, sowie Husserl, die Objektivitätsfrage mit der Idee der Letztbegründung gleich. Auf der Ebene der Letztbegründung wird dann nach der absoluten Begründung gesucht, die sich nicht mehr begründen lässt und gleichzeitig als fundamentale Rechtfertigung gilt. Das kann aber erreicht werden, wenn wir nicht mehr nach dem „Warum“ und dem „Wie“ fragen „können“ auch wenn wir das „wollen“. Bei Kant endet die Kette der Fragestellungen und Begründungen mit der Grenze unseres Vermögens. Descartes sucht jedoch nach einem Wissen, das neben der Letztbegründung den Charakter der Voraussetzungslosigkeit besitzt. Dieses Wissen muss als Objektivitätsgrund einen absoluten Charakter haben. Auf dieser Suche findet Descartes das denkende Ich, woraus die Existenz der Welt folgt (Ich denke, also bin ich). Damit wird bei Descartes die Evidenz im „Ich“ mit seiner apodiktischen Erfahrung des Denkens gefunden.

Für Husserl gilt die cartesianische Meditation als erste radikale Kritik der objektiven Erkenntnis. Husserl kritisiert jedoch Descartes Ansicht als nicht weitgehend genug. Während bei Descartes Denken und Existenz als zwei Welten aufgefasst werden, werden die beiden Welten bei Husserl mit transzendentaler Subjektivität vereinheitlicht. Der methodische Zweifel von Descartes wird von Husserl durch den methodischen Schritt der Epoché ersetzt. In der methodischen Epoché werden schrittweise alle bisherigen Überzeugungen außer Kraft gesetzt, sofern sie im Begründungsgang der Erkenntnis nicht verwendet werden dürfen. Die Intuition als innere Erfahrung liefert dabei die einzige

Antwort auf die Objektivitätsfrage unserer Erkenntnisse. Zuvor wies John Locke im Zusammenhang mit seiner Wissenschaftsbegründung auf die intuitiven Urquellen im Bewusstsein hin.

Husserl versuchte einen Seinsboden bzw. eine vollkommene Evidenz für seine philosophische Methode zu finden, auf deren Grundlage alles begründet werden kann. „Können wir nicht unmittelbare und apodiktische Evidenzen aufweisen, und zwar an sich erste, d.h. solche, die allen sonstigen Evidenzen notwendig vorangehen müssen?“¹⁴⁰, so lautet Husserls Frage. Auf der Suche nach diesem Seinsboden oder dieser vollkommenen Evidenz stellt Husserl fest, dass selbst das Sein der Welt keine selbstverständliche Tatsache, sondern nur ein Geltungsproblem sei. Alles Sein wird zum Seinsphänomen.

Husserl entdeckt das reine Ego als Bewusstsein der Welt, als das Ich, „in dessen Bewusstseinsleben eben die ganze Welt und ich selbst als Weltobjekt, als in der Welt seiender Mensch erst seinen Sinn und seine Seinsgeltung erhalten“¹⁴¹

Wie bereits erwähnt, ist Husserls phänomenologische Methode eine Methode mit hohem Rationalitätsgehalt. Je nachdem, wie und ob die Auffassung einer Mannigfaltigkeit von der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen erfüllt ist, kann jede Einheit der Bewusstseinsweisen der gegenständlichen Einheit entsprechen.¹⁴² Erscheinung ist damit bei Husserl die Grundlage der Erkenntnis.

Auch bei Suhrawardī ist die methodische Vorgehensweise sehr wichtig und in seiner Philosophie spielt, ganz anderes als im Iran, die Logik eine zentrale Rolle. Demnach sollen unsere Vorstellungen mit der Essenz der Dinge korrespondieren. Nur so können wir der Wahrheit der Dinge

¹⁴⁰ Husserl 1973, S. 6

¹⁴¹ Husserl 1973, S. 8

¹⁴² Die phänomenologische Methode wurde bereits im Abschnitt 1.3.6 wie folgt formalisiert: M ist E; S ist M1 → Wie M1 in M: 1.Fall) S ist E oder 2. Fall) S ist nicht E oder 3.Fall) es gilt beides.

näher kommen. Aber wie ist eine Korrespondenz mit der Essenz möglich? Im unserem Beispiel:

„Alle Meere sind blau; das Kaspische Meer ist ein See.“ ist allein das Subjekt mit eigener Beobachtung in der Lage, das Wesen des Meeres mit dem Wesen des Sees korrespondieren zu lassen. Diese Beobachtung hat keine zeitliche Dimension und kommt zunächst in Form der Vermutung zustande, die in der späteren Phase begründet werden kann. Bei Husserl existiert ein Kontinuum zwischen M1 und M2 (Erfüllung!), während bei Suhrawardī die Schlussfolgerung „E ist S“ evident ist, wenn die Essenzen des Meeres und des Sees miteinander korrespondieren. Auf dieser Grundlage kann man sagen, dass die methodische Vorgehensweise von Suhrawardī phänomenologisch konsequenter als die von Husserl ist, was genau eine Begründung dafür sei, dass die Methode von Suhrawardī logisch zu bestreiten ist. Das Husserlsche Subjekt betrachtet die Eigenschaften der Dinge. Je nach Erfüllung dieser Eigenschaften kommt man auf eine korrespondierende Schlussfolgerung, ob und wie unsere Auffassungen den Erscheinungen entsprechen. Das Suhrawardische Subjekt dagegen betrachtet die Essenz und versucht auf dieser Ebene Relationen und Analogien zu finden. Aus dieser Sicht bleibt Husserl der aristotelischen Logik treu, während Suhrawardī die neuplatonischen Ideen auf eine phänomenologische Ebene bringt. Der Vorgang der Korrespondenz ist bei Suhrawardī kein rationaler Vorgang, sondern erfolgt rein intuitiv. Wir können zwar versuchen rational auf solch eine Korrespondenz zu kommen, jedoch sagt uns die Rationalität nichts Neues über das hinaus, was wir wirklich intuitiv feststellen können, wie bereits bei seiner syllogistischen Kritik untersucht wurde. Die phänomenologische Reduktion von Husserl führt zu einem nackten Bewusstsein als Seinsboden. Diese Reduktion geschieht aber auf eine rationalistische Art und Weise, weshalb Suhrawardī jede Reduktion in diesem Sinne ablehnt und von einem reduzierten Zustand als Voraussetzung ausgeht.

Suhrawardī führt also keine Reduktion durch, sondern setzt eine voraus, da er mit Rationalität allein eine solche Reduktion nicht für möglich hält. Wenn wir jedoch die phänomenologische Reduktion als eine Reduktion der Begründung auf der Bewusstseinssebene betrachten, können wir bei Suhrawardī von einer ontologisch-phänomenologischen Reduktion reden, bei der alles Sein auf Licht reduziert wird. Die eigentliche Bedeutung des Lichtes beinhaltet nicht das Licht als das, was wir beobachten können. Licht kann nicht beobachtet werden und ist auch keine Metapher. Licht ist ein Wesen, das nur über das Bewusstsein durch innere Erfahrung erreichbar ist. Da die Wesenheiten nicht definierbar sind, kann man keine Definition für Licht liefern. Licht ist das Wesen der Existenz aller Dinge auf der objektiven und subjektiven Ebene. Licht bildet, in Analogie zur Erscheinung bei Husserl die Grundlage und den Ausgangspunkt der Erkenntnis.

Bei Husserl wird die phänomenologische Methode auf das transzendente reine Ich reduziert, woraus eine transzendente Erfahrung bzw. eine transzendente Erfahrungserkenntnis abgeleitet werden kann, dies bedeutet eine Wissenschaft vom Ego oder eine reine Egoologie. Ähnlich es ist auch bei Suhrawardī zu finden, jedoch findet das reine Ego hier in Verbindung mit mystischem Licht einen mystischen Gehalt.

Die Intentionalität ist bei Husserl die Grundeigenschaft der Bewusstseinsweisen (die aus den Bewusstseinszuständen folgen), was nichts anderes als das jeweilige Bewusstsein von etwas ist.

„Als phänomenologisches Ego bin ich zum reinen Zuschauer meiner selbst geworden, und nichts habe ich in Geltung als was ich als von mir selbst unabtrennbare, als mein reines Leben und als von diesem selbst Unabtrennbare finde, und zwar genau so, wie ursprüngliche, anschauliche Reflexion mich für mich selbst enthüllt.“¹⁴³ Das phänomenologische Ego von Suhrawardī ist kein Zuschauer in diesem

¹⁴³ Husserl 1973, S. 16

Sinne, sondern ein Tätiges auf der ständigen mystischen Suche nach der Reinheit. Das Ego wird sowohl bei Suhrawardī als auch bei Husserl als Bewusstsein identifiziert. Bei Husserl ist die Synthesis die Grundeigentümlichkeit des Bewusstseins, und mit ihr tritt zugleich der Unterschied zwischen reellen und ideellen, bloß intentionalen Gehalten des Bewusstseins hervor. Die Erscheinungsweisen sind damit die Einheit des Mannigfaltigen. Bei Suhrawardī ist der Unterschied zwischen Reellem und Ideellem im Grunde genommen neuplatonisch geprägt. Jedoch im Unterschied zum neuplatonischen System gehört die Welt der Phantasie (die Bewusstseinswelt) zur reellen Welt. Phantasievorstellungen sind für Husserl Bewusstseinsakte, die nicht auf etwas anschaulich Gegebenes gerichtet sind (begriffliches Denken). Die Bewusstseinsbeziehung geht auf Gegenständlichkeit und diese nimmt intuitiv die Essenz der Gegenstände wahr. Diese Bewusstseinsbeziehung enthüllt sich als eine Wesenseigenheit jedes Bewusstseins in immer neuen Bewusstseinsweisen und synthetisch zum Einheitsbewusstsein desselben. Das bedeutet, dass bei Husserl viele Bewusstseinsseinheiten mit verschiedenen Wesenheiten operieren, während bei Suhrawardī diese Synthesis nicht stattfindet, da nur ein Einheitsbewusstsein in der reellen Welt existiert. Aus dem Ansatz von Husserl folgt, dass das ganze universale Leben in seinem Fluktuieren eine universelle synthetische Einheit ist. Die Einheit ist bei Suhrawardī analytisch gegeben und ist nicht die synthetische Folge unterscheidbaren Bewusstseinswesens.

Der Begriff Potentialität (wie Aktualität) ist bei Husserl nicht eine leere Möglichkeit, sondern trägt jedes „cogito“ in sich selbst z.B. eine äußere Wahrnehmung oder eine Wiedererinnerung als innere Erlebnisse gesehen werden und vom Ich verwirklicht werden können. So schreitet die Wahrnehmung fort und zeichnet einen Erfahrungshorizont vor als einen Horizont der Intentionalität, die auf künftige Wahrnehmungsreihen weist. Die intentionale Analyse ist die Enthüllung

der Aktualität und der Potentialitäten, in denen sich Gegenstände als Sinneseinheiten konstituieren; alle Sinnesanalyse selbst vollzieht sich im Übergang von den reellen Erlebnissen in die in ihnen vorgezeichneten intentionalen Horizonte.¹⁴⁴

Ähnlich begründet Suhrawardī die Wandlung der Potentialität in die Aktualität: Suhrawardī behauptet z.B. dass für diese Wandlung des Kochens des Wassers die Qualität und das Wesen des Wassers bestimmend seien. In Anwesenheit des Feuers kommt die bereits im Wasser vorhandene Potentialität in die Aktualität des Kochens.

Das Bewusstsein ist in Fluss und jedes „cogito“ ist fließend. Aber im Fluss herrscht eine sehr wohl ausgeprägte Typik. Wahrnehmung und Widererinnerung sind von verschiedenem intentionalen Typus.

Eine transzendente Theorie der Wahrnehmung kommt nach Husserl zustande, wenn wir die Übergänge dieser verschiedenen Typen betrachten und nach der Möglichkeit zur Bildung dieser Übergänge fragen.

Aus der Synthesis der Wahrnehmungen folgt der Typus der universalen Weltwahrnehmung, worin Husserl einen Leitfaden für die Entfaltung der Unendlichkeitsstruktur der Erfahrungsintentionalität der Welt sieht.

Die transzendente Subjektivität ist nicht ein Chaos von intentionalen Erlebnissen, sondern eine Einheit der Synthese, in der immer neue Objekttypen und Einzelobjekte konstituiert sind. Jedes Objekt aber bezeichnet eine Regelstruktur für die transzendente Subjektivität.¹⁴⁵

Mit anderen Worten, aus dem transzendentalen System der Intentionalität wird die Phänomenologie der Vernunft als allgemeine Strukturform der transzendentalen Subjektivität abgeleitet.

Bei Suhrawardī gelten alle Dinge in der Welt entweder als Lichtphänomene oder als Finsternisphänomene. Dadurch, dass diese

¹⁴⁴ Husserl 1973, S. 19

¹⁴⁵ Husserl 1973, S. 22

beiden Phänomenarten entweder im eigenen Wesen oder im fremden Wesen existieren, ergeben sich für alle Phänomene der Welt vier Möglichkeiten. Das phänomenologische Moment liegt besonders darin, dass etwas „*dātī*“ (essentiell) ist und in seinem Wesen unabhängig ist, wenn es sich selbst seines eigenen Wesens bewusst ist, sonst gilt es als Akzidenz. Das würde bedeuten, dass Suhrawardī wie Husserl, im Bewusstsein etwas sieht, was Platon nicht gesehen hatte: Platon hatte zwar den Fatalismus verworfen, er konnte aber nicht einfach die Willensfreiheit und die Verantwortlichkeit der Menschen behaupten, ohne dass sie auch für ihn zum Problem geworden wären. Der Grund hierfür ist die Schwierigkeit, im Menschen etwas zu finden, was man als sein eigentliches handelndes und verantwortliches Subjekt oder Selbst durch den Wechsel seiner Stimmungen, Launen und Verfassungen hindurch in seinen verschiedenen Zuständen und Altersstufen betrachten könnte.¹⁴⁶ Aus diesem Grund findet sowohl bei Suhrawardī als auch bei Husserl die Willensfreiheit durch die Entdeckung des Bewusstseins, einen festen Boden.

Bei Suhrawardī sind Erkenntnistheorie und Psychologie miteinander verbunden. Diese ist wiederum mit der ontologischen Hierarchie als Fundament der Philosophie gekoppelt:¹⁴⁷ Aus diesem Grund kann man bei seiner logischen Kritik keine eindeutige Grenze zwischen Psychologie und Logik feststellen. Der Empfang der Essenz der Dinge soll auf intuitivem Wege geschehen. Die Intuition hat aber bei ihm, wie bereits erläutert, ein breites Spektrum. Auch wenn Suhrawardī die Notwendigkeit als Modalität und als eine Metametasprache einführt, in dem er die Grenze zwischen Psychologie und logischer Begründung nicht eindeutig bestimmt, verliert seine Begründung die notwendige Gültigkeit. Damit hängt ihre Richtigkeit wie die empirischen Urteile von gewissen Wahrscheinlichkeitsaussagen ab, was bei Husserl nicht der

¹⁴⁶ mehr dazu: Steinvorth 1978

¹⁴⁷ Razavi 1997, S. 48f

Fall ist. Bei der Begründung der logischen Gesetze distanziert sich Husserl von der Psychologie. Die Phänomenologie soll den Zusammenhang zwischen Idealität eines Gesetzes (oder Idealität einer Erkenntnis), dem Denken bzw. dem Bewusstseinsenerlebnis und der individuellen Denkart klären.¹⁴⁸ Husserl tendiert allerdings dazu, dass die logischen Gesetze unabhängig vom Denken Geltung besitzen.

Obwohl Suhrawardī in seinen psychologischen Betrachtungen von Aristoteles beeinflusst ist, folgte er den aristotelischen Klassifikationen nicht und bewegt sich viel mehr in die Richtung von Ibn-Sīnā. Suhrawardī klassifiziert alles Sein in drei Kategorien: Pflanzen, Tiere und Menschen. Alle Menschen besitzen:

1. Gemeinsame Sinne (hiss muštarak): alles was von der Außenwelt ankommt, was im Gehirn lokalisiert ist.
2. Phantasie (ḥayāl): Wo die gemeinsamen Sinne plziert sind.
3. Apprehension (wahn): steuert die sensiblen Dinge, die nicht mit Gefühlen erreichbar sind.
4. Imagination (mutaḥayilā): oft identifiziert mit Apprehension, aber ihre Funktion ist Synthesis und Analysis.
5. Erinnerung (hāfiḏa): Wo die Apprehension gespeichert ist.

Alle Tiere:

- 1) Kraft der Bewegung (muharekah)
- 2) Kraft der Lust (šahwat)
- 3) Kraft des Begehrens (nuzūīya)
- 4) Kraft des Ärgers (qazab)

und für Pflanzen:

- 1) Nahrung (qazīya)

¹⁴⁸ Kraft 1932, S. 45 ff

- 2) Wachstum (nāmīya)
- 3) Reproduktion (muwaleda)
- 4) Anziehung (jāzēba)
- 5) Retention (masika)
- 6) Verdauung (haẓm)
- 7) Abstoßung (dafāīya)

Suhrawardī strebt damit über eine generalisierte Klassifikationstheorie der Menschen hinaus. Bei den Menschen gehören, wie bereits erwähnt, die gemeinsamen Sinne und die Fantasie zur stofflichen Welt, die als reell gilt. Es stellt sich aber die Frage, wie man von der Fantasie zur Wahrheit der Wissenschaften gelangen kann. Qutb al-Din al-Shirazi (634/1236-710/1311) ist einer der besten Kommentatoren von Suhrawardī. Er antwortet auf diese Frage wie folgt: die Wahrheit der Wissenschaften wird in der ersten Linie intuitiv abgeleitet. Wissenschaft des Lichtes ist ein Zusammentreffen von Sinnfälligkeit des abstrakten Lichtes und seinem Selbstbewusstsein. Anders ausgedrückt, das absolute Licht ist als solches gleich mit dem Selbstwissen. Das Selbstwissen ist nicht ein vom Licht als Phänomen getrennter Teil, sondern bildet die Essenz des abstrakten Lichtes.¹⁴⁹

Qutb al-din beschäftigt sich zwei Mal ernsthaft mit dem Thema Selbstbewusstsein. Einmal versucht er zu zeigen, dass das Ego (anīya) das einzige Ding ist, das in der Definition der Seele auftreten kann. Er begründet, dass der Platz des abstrakten Lichtes nur durch Intelligenz gegeben ist und unsere Lebensgefühle oft einen differenzierteren Charakter als unsere Erkenntnisse besitzen. Unser Selbstbewusstsein ist viel mehr durch die Realität und Präsenz der Seele im einfachen Leben dargelegt.

Zum anderen ist das Selbstbewusstsein der grundlegende Bestandteil unserer Erkenntnisse. Nur ein Akt des Denkens, in dem das "Ich" im

¹⁴⁹ Qutb 1938, S. 109f

Zentrum steht, mit anderen Worten allein "Ich denke", kann den Prozess des Lernens und Erkennens postulieren.

Die Ontologie von Suhrawardī ist zusammengefasst die Demonstration der kausalen Abhängigkeiten der Existenz vom Licht des Lichtes (nūr-al-anwār) im Zusammenhang mit der Wissenschaft. Licht und Dunkel stehen in diesem Sinn für die Identifizierung und die Erklärung der Grundauffassungen, und zwar durch Andeutungen und Hinweise. Diese methodische Vorgehensweise kann als eine Erweiterung bzw. Ergänzung der phänomenologischen Methode angesehen werden, in der die Erkenntnis über das Sein zunächst auf bestimmte Eigenschaften eingeschränkt ist und die Eigenschaften schließlich als Emanation der Uressenz betrachtet werden. Der mystische Gehalt seiner Philosophie ist hier plausibel. Jedoch bleibt an seiner Betrachtung interessant, dass alle Wissenschaften durch Sinneswahrnehmung zu empfangen sind. Wissenschaft kann durch angeborene Ideen außerhalb der analytischen Logik erlangt werden. Deshalb kann die Logik als solche nur als Erwerbswissenschaft angewendet werden. Die Logik wird damit nur zu einem Werkzeug für die Analyse und ist der Philosophie untergeordnet.

4.2 Existenzphilosophie

Nach Hegel ist nur das Allgemeine konkret und wahr: Der Mensch muss als endliches, denkendes Seiendes zum unendlichen Seienden, zu Gott, erhoben werden. „In der Idee ist Endliches und Unendliches eins und deswegen die Endlichkeit als solches verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte; es ist aber nur das, was an ihr Negation ist, negiert worden und also die wahre Affirmation

gesetzt.“¹⁵⁰ So entwickelte Hegel die Platonische Ideenphilosophie zu einer Wissenschaftsphilosophie.

Die moderne Existenzphilosophie ist mit Schelling (1775 - 1854) geboren. Nach ihm ist der Mensch als Bewusstsein nur abhängig von seinem Sein. Es existiert überhaupt nichts Allgemeines, sondern nur das Einzelne.

Gegen Hegel behauptete Kierkegaard das Recht des Individuums, das seine Wahrheit gerade im Vollzug seiner Existenz erreicht, und betont dessen Inkommensurabilität mit dem Allgemeinen.¹⁵¹

„Das Ganze wird in einem einzelnen Individuum repräsentiert, jedoch so, dass es nur eine einzelne Seite ist, die, als Totalität gefasst, jetzt in einem einzelnen Individuum zu Tage tritt, welches daher ebenso wohl mehr, als weniger ist, denn ein wirkliches Individuum. Neben jenem Individuum steht als dann ein zweites Individuum, welches den Inhalt des Lebens von einer anderen Seite, und zwar ebenso total, repräsentiert: so der Ritter und der Scholastiker, der Geistliche und der Laie, der Bekenner und der Leugner. Die großartige Dialektik des Lebens wird hier beständig in Repräsentativindividuen veranschaulicht, welche meistens paarweise sich gegenüberstehen. Das Leben ist immer nur sub una specie vorhanden; und die große dialektische Einheit, welche das Leben sub utraque specie beherrscht, wird nicht geahnt.“¹⁵²

In seiner Existenzphilosophie steht der Mensch als Individuum im Zentrum und die Anforderung an ihn ist, allgemein zu werden und sich in das notwendige Ganze einzuordnen, in dem man sich als Vernunft im Ganzen und als Ganzes seiend weiß.

Während Hegel das Mitleid erst im Allgemeinen, dann die Spiegelungen desselben in den unterschiedlichen Individualitäten in Betracht zieht, zieht Kierkegaard es vor, „die Verschiedenheit des Mitleids vielmehr in

¹⁵⁰ Hegel 1962, S. 12

¹⁵¹ Zimmermann 1977, S. 21

¹⁵² Kierkegaard 1885, S. 144

seinem Verhältnis zu den Unterschieden der tragischen Schuld hervorzuheben.“¹⁵³

Das Allgemeine soll in einem realen paradoxen Verhältnis zum Menschen stehen. Im paradoxen Leben ist das Allgemeine als das Einzelne gesetzt.

Der Sinn des Seins wird für Heidegger anhand der Analyse des menschlichen Seins bestimmt. Jedoch wird nicht das Wesen des Menschen als Existenz in Frage gestellt, sondern die Erörterung des "Sinnes des Seins", und zwar mit dem Ziel eine Fundamentalontologie aufzubauen. So ist bei ihm der Sinn des Seins die Zeitlichkeit. Das Wesen (Wassein) des Daseins ist aus eigenem Möglichsein und eigener Existenz zu begreifen, und nicht aus einer allgemeinen, sich durchhaltenden und gegen das Eigene gleichgültigen essentia (durch die ich immer bin, was ich bin).¹⁵⁴

In der westlichen sowie in der iranischen Philosophie, spielte beim Aufbau der Gedankensysteme das Verhältnis zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen die zentrale Rolle. In der iranischen Philosophie existierte am Anfang der Entstehung der Rationalität bei Mu'tazila nur das Allgemeine. Die Rationalität bei Mu'tazila wurde allerdings durch die Religion instrumentalisiert.¹⁵⁵

Der religiöse Mensch erwartet eine Bestätigung durch die Erfahrung. Die Erfahrung muss aber eine allgemeine Form haben, damit alle sie akzeptieren können; d.h. die persönliche Erfahrung reicht nicht aus. So tritt das Wunder als endgültige Verifikation auf. Verfehlt das Wunder als die endgültige Verifikation seine Glaubwürdigkeit, so will die Religion rational sein und aus Liebe zum Glauben rationale Gründe hervorbringen.¹⁵⁶ Die Rationalität beschränkte sich beim orthodoxen

¹⁵³ Kierkegaard 1885, S. 232

¹⁵⁴ Zimmerman 1977, S. 93

¹⁵⁵ Mehr dazu: Sharif 1983, B1, S. 283-315

¹⁵⁶ Muck 1999, S. 41

mašāara auf Überlieferungen von Imamen und Propheten. Bei Mu'tazila ging sie noch weiter bis zur Begründung der fundamentalen Fragen. Die Kritik war jedoch dogmatisch, da das Ziel der Begründung schon im Vorfeld vorausgesetzt war.

Später erfolgte, anderes als in der westlichen Philosophie, besonders seit Suhrawardī eine Projektion des Allgemeines-Besonderes-Problems auf das Denken-Sein-Problem. Die Einheit von Denken und Sein war in der westlichen Philosophie eine Voraussetzung für die Koinzidenz von Wesen und Existenz. Avicenna legte den Unterschied zwischen Wesen und Existenz in Form von Was- und Dass-Fragestellungen fest. Während bei der Was-Frage das Subjekt selbst als Denker auftritt, geht es bei der Dass-Frage um den Ursprung des Seins der Dinge unabhängig vom Subjekt.

In der iranischen Philosophie, überwiegend unter dem Einfluss des Sufismus, spielt das Wie des Menschen und sein tiefstes Selbst (Nafs)¹⁵⁷ eine zentrale Rolle. Mit anderem Wort, sucht man nach etwas im tiefsten inneren des Menschen, für die Möglichkeit der Einheit mit dem Absoluten, wodurch die Antizipation des Individuums erreicht werden soll. Bereits bei den Sufisten wurde diese anthropozentrische Art deutlich. Diese Betrachtungsweise des Menschen hat ihre tiefe Wurzel in der griechischen und iranischen Weisheitsphilosophie auf die ständige Suche nach der Wahrhaftigkeit. Die Wahrheit war, anderes als in der abendländischen Philosophie, bereits durch die Religion vorgegeben.

So ist es auch in der Philosophie von Suhrawardī die Rolle des Menschen als Individuum. Der Mensch wird vom Allgemeinen und Vernünftigen losgelöst. Der Prozess der Emanzipation findet aber nicht vollständig statt: Das Individuum wird zwar vom allgemein Vernünftigen befreit, aber er wird im allgemein Mystischen aufgelöst. Diese

¹⁵⁷ Selbst ist keine genaue Übersetzung des Begriffs „Nafs“. Nafs ist tiefste geistige elementarbaustein im Menschen.

Entwicklung soll dem Selbst (nafs) des Menschen als Individuum dienen. Der Erkenntnisweg der Illumination (iṣrāq) geschieht durch die Reinheit des Selbst, weshalb solche Erkenntnis keine Begründung benötigt.

Die Philosophie von Suhrawardī kann aus der Sicht der europäischen Philosophie etwa zwischen Existenzphilosophie, Phänomenologie und Mystik angesiedelt werden. Die existenzphilosophische Komponente liegt darin, dass der Mensch und seine Befreiung durch die Auflösung im Licht des Lichtes (nūr al anwār) im Zentrum stehen. Die phänomenologische Komponente besteht in der Tatsache, dass die reale Welt als subjektive Zustände als Bilder verstanden werden kann. Auch wenn solche Zustände nicht explizit und eindeutig als Bewusstseinszustände betrachtet werden, bleibt die phänomenologische Dimension durch Lichterscheinungen bestehen. Die mystische Dimension ist mit einem Geistes-Prinzip, bestehend aus einer Geisteserkenntnis und einer Geistesliebe¹⁵⁸, nachzuvollziehen: Die Geisteserkenntnis erfolgt bei Suhrawardī nur durch innere Erfahrungen auf einer intuitiven Ebene. Geistesliebe ist keine Erfahrung, sondern eine bestehende Tatsache, ohne die Geisteserkenntnis nicht zustande kommt. Methodisch gesehen ist es kein Vernunftschluss, welcher das Subjekt zur Schlussfolgerung bringen soll, sondern eine intuitive Methode basierend auf einem Syllogismus. Suhrawardī sucht nicht wie Husserl eine absolute Wissenschaftsbegründung, jedoch wie Husserl auch eine transzendente Begründung. Die transzendente Begründung bedeutet bei Suhrawardī, wie auch bei Husserl, eine Begründung von einem sich selbst in apriorischer Einsicht gegebenen transzendentalen Subjekt.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Rist 1977, S. 374-390

¹⁵⁹ Rohs 1976, S. 19

Mullā Ṣadrā präsentiert in seinem Werk „kitāb al-mašāara“¹⁶⁰ seine Existenzphilosophie.

Das Existenzproblem ist nach Mullā Ṣadrā ein grundlegendes Thema in "ḥikmat ". Nur über eine Antwort auf dieses Problem kann die Wahrheit von "ḥikmat " erkannt werden.

ḥikmat ist in der islamischen Philosophie eine konkrete Wissenschaft und ihre Wahrheit liegt in der Erkenntnis der Außenwelt auf die Grundlage des Glaubens. ḥikmat hat zwei Arten: 1) Erkenntnisse der Dinge, die unabhängig von Willen des Menschen im Interesse der Gotteserkenntnis operieren. (Theoretische ḥikmat), 2) Erkenntnis der Dinge, deren Existenz von menschlicher Macht abhängt, was praktische ḥikmat heißt.

Da Mullā Ṣadrā sein Werk „kitāb al-mašāara“ in arabischer Sprache schrieb, unterschied er nicht zwischen den Begriffen "Sein" und "Existenz".¹⁶¹ Diese Gleichsetzung ist in der antiken abendländischen Philosophie in einer andere Form zu sehen: Existenz bedeutet das reine Sein, das weder Subjekt noch Prädikat ist. Im Gegensatz dazu steht substantia für das konkrete Subjekt, das durch seine Prädikate bestimmt ist.¹⁶²

Substantia (Essenz) steht bei Mullā Ṣadrā und Suhrawardī für den Begriff „māhīyat“. Diese Gegenüberstellung entspricht zunächst dem aristotelischen Gegensatz zwischen dem idealen Sein einer Sache und der Sache selbst. Bei den Stoikern nimmt die Existenz eine

¹⁶⁰ Mullā Ṣadrā 1964: Al-mašāara kommt von šāara und heisst "verstehen und Empfang und in PLural bezieht sich auf die verschiedenen Phasen des Empfangs und Verstehen.

¹⁶¹ In der persischen Sprache, so wie in der deutschen, gibt es diese Unterscheidung: Sein: hastī ; Existenz: wuğūd

¹⁶² Ritter 1972, S. 854-866

philosophische Bedeutung an: während *substantia* das konkrete, stoffliche Subjekt bedeutet und eine ontologische Realität besitzt, wird Existenz als ein aktuelles Prädikat dieses konkreten Subjekts bezeichnet und deutet auf Nicht-Stoffliches hin. Im Neuplatonismus wird dieses stoische Nicht-Stoffliche ein platonisches Nicht-Stoffliches: das Prädikat wandelt sich zur Idee, an der das konkrete Subjekt teilhat. Existenz wird damit dem unbestimmten Begriff „Idee“ zugeordnet und besitzt einen präexistenten Charakter als transzendente Voraussetzung für das Konkrete. Zentral für diese Transzendentalität ist die Notwendigkeit der Idee als Präexistenz, und nicht die Möglichkeit des Konkreten im Medium des Notwendigen.

Nach Suhrawardī kann Existenz nicht außerhalb des Denkens existieren, während die Peripatetiker ein extensives Sein als Existenz definieren, und Denken für sie nichts anderes als die eingeschränkte Existenz ist, die als *substantia* erscheint. Damit taucht bei den Peripatetikern eine Diskussion über *substantia* und Existenz gar nicht auf, da *substantia* selbst eine Erscheinung der Existenz ist.

Das Denken selbst abstrahiert die Existenz von Gegenständen, z.B. ein Buch ist seiner Substanz gleich und seine Existenz ist keine vom Denken selbst unabhängige Wahrheit. Suhrawardī argumentiert, dass die Existenz weder Substanz (Essenz) noch Kontingenz hat. Zentral ist für ihn, wie auch in der modernen Philosophie bei Heidegger, die Beziehung zwischen Sein und Seiendem. Die zentrale Frage bei Heidegger ist, was das Seiende in seinem Sein ist. Das führte Heidegger zu dem Begriff „Dasein“, der sich allein auf das Sein des Menschen bezieht. „Das Dasein ist als verstehendes Seinkönnen, dem es in seinem Sein um dieses selbst geht. Das Seiende, dergestalt seiend, bin je ich selbst.“¹⁶³ Suhrawardī beschäftigte sich mit der Frage, was das Seiende in seiner Substanz ist. Das Sein ist ein Schein der Substanz. In der

¹⁶³ Heidegger 1972, S. 133

Substanz des Menschen entdeckte Suhrawardī die Liebe. Er unterschied vier verschiedene Arten der Liebe im Menschen: die leidenschaftliche, die vernünftige, die herzliche (als eine Erscheinung der Geistigkeit) und die geistige Liebe. Die geistige vereinheitlicht alle dieser Arten und damit tritt die Substanz des Menschen in Einheit mit Gott. Für Suhrawardī ist die menschliche Substanz (die Liebe) eine Brücke und damit ein Instrument um Gott zu erreichen bzw. durch die Einheit, mit Gott eins zu werden. Bei Suhrawardī handelt es sich explizit nicht um das einzelne Seiende. Durch die Einheit verschwindet das Einzelne im Allgemeinen.

Das Seiende in der Existenzphilosophie von Mullā Ṣadrā ist eine Akzidenz (araḍ), da seine objektive Existenz nur an einem Ort zustande kommen kann. Die Akzidenz hat nur in der Vernunft eine selbständige Existenz. Außerhalb der Vernunft ist sie abhängig von ihrem Subjekt. Als Definition des Begriffs „Bogen“ sagt man z.B. er sei ein Teilstück eines Kreises. Was ist nun, wenn ein bestimmter Bogen nicht ein Teilstück eines Kreises ist? Bedeutet das etwa, dass er kein Bogen ist? Das ist natürlich Unsinn, da der Begriff Bogen selbständig in unserer Vernunft existiert, jedoch seine Realisierung in der Außenwelt vom Kreis abhängt. Wenn ein Bogen nicht von einem Kreis stammt, dann hat er keine Realität in der Welt. Er besitzt aber weiterhin in unserer Vernunft seine selbständige Definition als Bogen. Das zeigt auch daran, dass es zwischen Akzidenz und Essenz keinen Unterschied gibt. Dem Wesen, ob nun Akzidenz oder Essenz, muss etwas hinzugefügt werden. Dieses Etwas ist die Existenz.¹⁶⁴ Das würde aber bedeuten, dass Existenz ein Prädikat für Wesen sei.

Mullā Ṣadrā nähert sich aus vier verschiedenen Sichtweisen dem Begriff "Existenz"¹⁶⁵:

¹⁶⁴ Sharif 1987, S. 479 f

¹⁶⁵ Mullā Ṣadrā 1964, S. 78-80

1. Die Augenblicklichkeit der Existenz (anīyate wuğūd): Jeder kann feststellen, dass alle Gegenstände durch ihre Existenz verifiziert werden: Die Dinge existieren. Das Sein der Existenz ist für diese Verifikation notwendig. Die Existenz selbst aber kann nicht verifiziert werden. Mullā Ṣadrā unterscheidet die praktische und die theoretische Augenblicklichkeit der Existenz. Die praktische ist unmittelbar: Die Existenz der Sonne oder der Bäume usw. kann unmittelbar festgestellt werden. Die theoretische benötigt Begründung und Erklärung, z.B. die Existenz der Engel, Gottes usw. Hier sucht Mullā Ṣadrā einen Ausweg für die Begründung der religiösen Gegebenheiten.

2. Das Wesen der Existenz (māhīyate wuğūd): Die Wesenheit hat zwei Bedeutungen. Die erste kommt als Antwort auf die Frage nach der Wahrheit des Gegenstandes. Hier kommt die „Washeit“ des Gegenstandes in Betracht. Die zweite Bedeutung ist die Antwort auf die Frage nach dem „Wie“ des Gegenstandes. Die erste Bedeutung kommt nicht in der Existenz vor, weil die Wesenheit nur als Bezeichnung für die Existenz gilt und selbst keine Echtheit besitzt. Das bedeutet, dass die allgemeine Existenz keine Wesenheit hat und infolgedessen vom Subjekt nicht begreifbar ist. Die zweite Bedeutung der Wesenheit (die Antwort auf die Frage nach dem "Wie") wird von der Existenz selbst überlagert. Diese Wesenheit der Existenz bleibt versteckt und unerkannt und ist nicht einfach zugänglich. Hier landet Mullā Ṣadrā bei den Sufisten und versucht, eine mystische Erklärung dazu abzugeben, dass nur die so genannte āref (Plural: orafā') in der Lage seien die versteckte Wesenheit der Existenz wahrzunehmen und zu verstehen.

3. Der Begriff der Existenz (mafhūme wuğūd): Die Existenz ist eine Wahrheit außerhalb des Subjektes und der Subjektivität. Die Erkenntnis des Begriffs Existenz in der Bedeutung von „Sein“ ist nicht möglich. Trotzdem besitzt das Subjekt einen Begriff von Existenz, der als die

Wahrheit der Existenz erscheint. Dies ist jedoch eine Konstruktion und keine Wahrheit der Existenz. Der Begriff der Existenz weist damit auf eine subjektive Bedeutung der Existenz. Er benötigt keine Definition. Jeder ist mit diesem Begriff vertraut.

4. Identität der Existenz (huwīyate wuğūd): Die Phänomene sind durch ihre Besonderheiten (als Wesenheiten) bestimmt. Die Bestimmung dieser Besonderheiten heißt Identität: sie ist einer bestimmten Stufe der Existenz zuzuordnen. Das bedeutet, dass die Wesenheit durch die Existenz eine Identität findet, dadurch dass das Besondere dem Allgemeinen gegenübersteht.

Die subjektive Existenz ist eine Konstruktion des Subjekts und hat keine Realität in der Außenwelt. Diese subjektive Existenz ist eine Konstruktion der objektiven Existenz, die durch Abstraktion zustande kommt. Jedoch ist in dieser Konstruktion die wahre Existenz nicht vorhanden. Damit ist die Vorstellung der Existenz nicht möglich, da beide Allgemeinheit und Besonderheit, akzidentelle Begriffe des Subjektes sind und uns nicht zur Wahrheit der Existenz führen können. Eine Konstruktion und Abstraktion der absoluten Existenz ist unmöglich. Bereits Suhrawardī akzeptierte die subjektive Existenz. Bei Mullā Ṣadrā hat aber jede Substanz nur eine Existenz. Mit anderen Worten spiegeln sich alle Gegenstände im Subjekt wieder, auch wenn der Zugang zu ihrer wahren Existenz nicht möglich ist. Nun stellt sich die Frage: was ist die wahre Existenz?

Die wahre Existenz ist wegen ihrer Reinheit in ihrer Substanz einfach und beinhaltet keine Zusammensetzung. Das Subjekt verwendet für die Erkennung der Gegenstände zusammengesetzte Begriffe. Im Beispiel „Der Mensch ist ein rationales Lebewesen“, werden „sprechen“ und „Tier“ zusammengesetzt und dem Menschen zugeordnet, d.h. zwei Existenzen erklären eine Existenz des Menschen. Diese Teilung der Existenz ist nicht real und ist allein durch das Subjekt bedingt. Die

wahre Existenz ist einfach und einheitlich und benötigt keine Zusammensetzung. Mit der Existenz der Gegenstände ist nicht die wahre Existenz gemeint sondern die subjektive. So ist z.B. die Existenz von Besitz rein subjektiv und kommt nur unter der Bedingung zustande, dass ein zusammengesetztes Verhältnis zwischen einem Besitzer und einem Gegenstand besteht.

4.3 Kritik und Orientierung

Einer der weiteren grundlegenden Unterschiede zwischen iranischer und abendländischer Philosophie besteht in der Relation zwischen Kritik und Orientierung. Während im Abendland die philosophische Orientierung überwiegend von der Kritik bestimmt ist, legt im Iran vielmehr die Orientierung die Kritik fest. Im Iran ist die Kritik ein Instrument der philosophischen Versöhnung und Konvergenz. Im Abendland ist die Kritik ein Instrument der Des- und Neuorientierung und damit der Divergenz. Die Kritik im Iran verliert ihre Funktion, wenn sie nicht der Versöhnung dient. In wie weit diese Diskrepanz ihre Wurzel in den kulturellen Gegebenheiten hat, ist nicht das Thema dieser Arbeit.

Während in Europa die philosophische Orientierung durch ständige Kritik zu neuen Richtungen und Prinzipien führte, beschäftigte sich die iranische Philosophie mit der Orientierung der philosophischen Kritik, so dass die Kritik ihren philosophischen Gehalt zu Gunsten der religiösen Rechtfertigung verlor. Die philosophische Orientierung in Europa hatte einen logischen Gehalt. Die Philosophen in Europa versuchten sich über die Grenzen und den Inhalt unseres Erkennens klar zu werden (logische Vorgehensweise). Im Iran versuchten Philosophen entweder aus einer gegebenen Weltgegend die übrigen zu bestimmen (geographische

Vorgehensweise) oder sich in einer gegebenen religiösen Welt zurechtzufinden (mathematische Vorgehensweise).¹⁶⁶ Der gemeinsame Nenner aller dieser Orientierungen ist die Überwindung der Ungewissheit. Die Ungewissheit ist Wissen und Unwissen, die sich zwischen Vergangenheit und Zukunft ausbreiten und das Subjekt begleiten. Die Ungewissheit über das Wissen entsteht dadurch, dass sich die Vielfalt des Wissens gegenseitig widerspricht, so dass das Wissen selbst das Unwissen in sich trägt. Der Mensch ist nicht nur ein denkendes Wesen, sondern er muss auch handeln. Aus dieser Notwendigkeit der Handlung folgt die Notwendigkeit der Orientierung. Durch Orientierung sollen die Handlungen so optimiert werden, dass die Ungewissheit möglichst verschwindet. Die Ungewissheit besteht für das Subjekt in Bezug auf die Wahrheit. Das bedeutet jedoch nicht, dass man die Ungewissheit auf ein wahrheitstheoretisches Problem reduzieren soll. Mit anderen Worten ist die Beseitigung der Ungewissheit nicht immer gleich der Wahrheitsfindung. Rousseau schreibt in "Emile": "Es gibt eine Kette von allgemeinen Wahrheiten, vermittels welcher alle Wissenschaften von gemeinsamen Prinzipien ausgehen und sich erst nach und nach aus denselben entwickeln. An diese Kette halten sich die Philosophen; um sie handelt es sich jedoch hier nicht. Es gibt indes noch eine andere, wesentlich von dieser ersteren verschiedene, durch welche jeder einzelne Gegenstand notwendig einen anderen nach sich zieht und auf den, der ihm folgt, hinweist. Letztere Ordnung nun, welche durch eine ununterbrochene Neugier die Aufmerksamkeit, die alle diese Gegenstände erfordern, wach erhält, ist es, der die meisten Menschen folgen, und die vorzugsweise den Kindern vorteilhaft ist. Damit wir uns beim Entwurf unserer Karten zu orientieren vermochten, mussten wir Mittagslinien ziehen. Zwei Durchschnittspunkte, zwischen den am Morgen und

¹⁶⁶ Friedrich Kirchner unterscheidet logische, geographische und mathematische Orientierungen. Danach kann man die philosophische Orientierung im Iran mit geographischen und mathematischen gleichsetzen. Kirchner 1907, S. 788

Abend gleich großen Schatten liefern für einen dreizehnjährigen Astronomen eine ausgezeichnete Mittagslinie. Aber diese Mittagslinien verwischen sich immer wieder; es erfordert Zeit, sie stets von neuem zu ziehen. Sie nötigen uns dazu, beständig an dem nämlichen Ort zu arbeiten. So viel Mühe, so viel Zwang müssten dem Kind endlich langweilig werden. Wir haben es vorausgesehen und treffen deswegen schon im Voraus Vorkehrungen."¹⁶⁷

In Rousseaus "Emil" kann man die zwei verschiedenen Formen der Orientierung von einander unterscheiden: die Orientierung als Prinzip und die Orientierung als Regel. Aus der Sicht der theoretischen Vernunft können die Regeln als konkrete Annahmen betrachtet werden, mit deren Hilfe bestimmte Probleme geklärt werden können. Die Definition verschiedener Räume in der Mathematik ist ein Beispiel für verschiedene Regeln. Die Verletzung einer Regel (z.B. im Euklidischen Raum in der Geometrie) führt zur Umorientierung, in der man die bestehenden Probleme mit neuen Regeln zu erklären versucht (z.B. im Hilbertraum). Regeln sind gültige Prämissen, die nicht nur unsere individuellen Handlungen betreffen, sondern als Vorgabe für jede Handlung in Betracht kommen.

Übertragend auf unsere philosophischen Betrachtungen, können wir so formulieren: die iranische Philosophie orientierte sich an bestimmten Regeln, die im Rahmen des religiösen und mystischen Glaubens zu rechtfertigen sind. Die europäische Philosophie fühlte sich dagegen frei von allen Regeln; daher musste sie sich auf bestimmte Prinzipien des vernünftigen Denkens stützen, um das Allgemeine zum Ausdruck bringen zu können.

Die Regeln der Religion sollen zur Entwicklung des „Nafs“ und seine Befreiung von der materiellen Welt dienen. Suhrawardī versuchte hierzu mit seiner Logik einen intuitiven Weg wissenschaftlich und frei von religiösen Regeln zu schildern, was zur Auflösung des „Nafs“ führte und

¹⁶⁷ Rousseau 1958, S. 402

in die Mystik mündete. Jedoch hat der Begriff „Orientierung“ bei Suhrawardī (aber auch in gewissem Grad bei Mullā Ṣadrā) ein enormes Potential für die Selbstbezogenheit des Subjektes. In einem Gedicht schreibt Suhrawardī:

hān, tā sar rešteye ḥud gum nakunī
ḥud rā ze barāye nīk wa bad gum nakunī
rahru tuī wa rāh tui manzel tu
hušdār ke rāh e ḥud beh ḥud gum nakonī¹⁶⁸

Übersetzung:

Du, solange du Deinen Ursprung nicht verloren hast
Hast Du Dich für das Gute und Böse nicht verloren
Der Wegweiser, der Weg und das Ziel bist Du selbst
Pass auf, dass Du Deinen Weg zu Dir selbst nicht verlierst!¹⁶⁹

¹⁶⁸ Tabari 1979, S. 337

¹⁶⁹ Das erinnert an die kantische Frage zur Orientierung. In einer philosophischen Behandlung des Begriffs „Orientierung“ weist Kant auf das Objektivitätsproblem in der Orientierung hin. Nach Kant findet die Orientierung im Subjekt statt. Die Frage, die sich nun stellt und auf die Kant eine Antwort gibt, ist: Was heißt sich im Denken orientieren?

Dort zeigt er, wie es für uns objektive Dinge bzw. Ereignisse geben kann, inwiefern wir Sätze über dergleichen so ausweisen können, dass sie objektiv gültig sind, also als Erfahrungsurteile gelten dürfen, in wiefern wir also solche Sätze einander mitteilen können, und inwiefern die Wahrheit solcher Sätze etwas ist, das für alle Menschen in ganz gleicher Weise besteht. Nach Kant gibt es Begriffe, die nicht von der Erfahrung abgeleitet sind, jedoch zum Erfahrungsgebrauch tauglich werden. Die Regeln der allgemeinen Logik sind die Regeln des Denkens, die frei von Wahrnehmungen und sinnlicher Anschauung sind. Das zeigt, dass die Voraussetzung für die Orientierung bereits im Subjekt und nicht außerhalb von ihm gegeben ist. "Sich orientieren heißt, in der eigentlichen Bedeutung des Wortes: aus einer gegebenen Weltgegend (in deren vier wir den Horizont einteilen) die übrigen, namentlich den Aufgang zu finden. Sehe ich nun die Sonne am Himmel, und weiß, dass es nun die Mittagszeit ist, so weiß ich Süden, Westen, Norden und Osten zu finden. Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus das Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand. Ich nenne es ein

5 Zusammenfassung

- Kritik kann begründet werden, insofern sie sich auf grundsätzliche und bereits akzeptierte Gemeinsamkeiten bezieht. Wie effizient eine Kritik ist, zeigt jedoch nicht das, was bereits

Gefühl; weil diese zwei Seiten äußerlich in der Anschauung keinen merklichen Unterschied zeigen. "

Daraus folgert Kant: " Also orientiere mich geographisch bei allen objektiven Datis am Himmel doch nur durch einen subjektiven Unterscheidungsgrund". Kant erweitert durch eine analogische Vorgehensweise diesen geographischen Begriff der Orientierung. Erkennt man einen einzigen Gegenstand in einem finsternen Zimmer, so ist eine Orientierung nach anderen Gegenständen möglich. Das Erkennen eines Gegenstandes ist nur durch eine subjektive Erinnerung möglich. Kant vergleicht weiterhin diesen geographischen Begriff der Orientierung mit dem logischen, in dem sich das Subjekt nicht nur im Raum, im mathematischen und geographischen Sinn), sondern auch im Denken d.h. logisch bewegt. "Man kann nach der Analogie leicht erraten, dass dieses ein Geschäft der reinen Vernunft sein werde, ihren Gebrauch zu lenken, wenn sie von bekannten Gegenständen (der Erfahrung) ausgehend sich über alle Grenzen der Erfahrung erweitern will, und ganz und gar kein Objekt der Anschauung, sondern bloß Raum für dieselbe findet; da sie alsdann gar nicht mehr im Stande ist, nach objektiven Gründen der Erkenntnis, sondern lediglich nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde, in der Bestimmung ihres eigenen Urteilvermögens, ihre Urteile unter eine bestimmte Maxime zu bringen" Nach Kant ist dieses subjektive Mittel nichts anderes als "das Gefühl des der Vernunft eigenen Bedürfnisses". Das ist ein Gefühl der Widerspruchsfreiheit und ein Versuch "das Verhältnis des Gegenstandes zu den Gegenständen der Erfahrung unter reine Verstandesbegriffe zu bringen, wodurch wir ihn noch gar nicht versinnlichen, aber doch etwas Übersinnliches, wenigstens tauglich zum Erfahrungsgebrauche unserer Vernunft, denken; denn ohne diese Vorsicht würden wir von einem solchen Begriffe gar keinen Gebrauch machen können, sondern schwärmen anstatt zu denken." Um etwas Objektives zu erreichen versucht die Vernunft etwas Subjektives vorauszusetzen. Mehr dazu. Kant 1977, B5 S. 10ff

von der Kritik in Erfahrung gebracht worden bzw. gewusst worden ist, sondern was noch gewusst werden kann.

- Eine aufklärerische Kritik schöpft neue Möglichkeiten zu neuen Erfahrungen, die ihrerseits der Bildung neuer Gedankensysteme dienen können. Die neuen Erfahrungen, die als synthetisches Wissen gelten, werden ihrerseits mit neuem Wissen synthetisiert und so bildet die Kritik ein sich öffnendes System.
- Gegenstand der Kritik in der Weisheitsphilosophie sind die individuellen Handlungen des Menschen. Das Handlungsprinzip ist in der Weisheitsphilosophie das höchste Gut.
- Der Grundlage der Rationalität ist bei Aristoteles die syllogistische Schlussfolgerung. Der arationale Bestandteil der rationalen Schlussfolgerung liegt in der Auswahl des Mittelbegriffs.
- Die Grundvoraussetzung jeder Kritik ist das Vermögen der Unterscheidung durch eine Analogie.
- Die Rationalität spielt für die Schlussfolgerung in der transzendentalen Analytik eine zentrale Rolle, um zu begründen und zu verstehen was wirklichen Sinn unter den Mittelbegriffen in Bezug auf das Prädikat bzw. Subjekt gemeint ist.
- Auch in der phänomenologischen Begründung ist eine hohe Rationalität gefordert. Während in der Phänomenologie die Begründung auf einem Erfüllungsgrad (einem Kontinuum) basiert, liegt die Begründungsstrategie in der transzendentalen Logik in der Übereinstimmung zwischen den beiden Mittelbegriffen.

- Der Syllogismus ist formal, die transzendente Logik regulativ und die Phänomenologie zeichnet Konstitutionszusammenhänge nach, d.h. sie deckt die den Phänomenen immanente Logik auf - insofern kann man mit einiger Berechtigung durchaus von einer graduellen Objektivität sprechen.
- Die intuitive Erkenntnis von Suhrawardī ist eine Absage an die durch Erklärungen ermittelbare Erkenntnis. Die intuitive Erkenntnis soll der Emanzipation des Individuums (und nicht der Gesellschaft) dienen.
- Die intuitive Erkenntnis bedeutet gleichzeitig eine Absage an die essentiellen Definitionen der Peripatetiker, wonach die Essenz nur durch direkte Mitteilung erkennbar sei.
- Ziel der Philosophie von Suhrawardī ist die Emanzipation des Menschen. Um sie zu ermöglichen, müssen zwei Bedingungen vorhanden sein: erstens muss die Emanzipation ein Medium haben und zweitens muss sie einen Trieb besitzen. Das Medium der Emanzipation ist die transzendente Voraussetzung des Triebs der Emanzipation im Menschen.
- Licht (iṣrāq) in den beiden Funktionen wird gleichzeitig als Transzendenz und Nicht-Transzendenz betrachtet.
- Suhrawardī setzt sich gegen Fatalismus und damit gegen die platonische Tradition. Er fand den Boden der Letztbegründung im Wesen des Menschen und machte das Bewusstsein von diesem Wesen zur Bedingung seiner Freiheit.

- Suhrawardī entwickelt eine neue Logik in seiner Illuminationsphilosophie. Diese neue Struktur teilt das Feld der Logik in drei Gebieten:
 - Semantik
 - Prinzip der Überprüfung
 - Fehler der formalen und materialen Logik

- Platon will durch das Prinzip der Wissenschaft das Prinzip der Dinge bestimmen. Suhrawardī sagt dabei, dass das Prinzip der Wissenschaft direkt mit Illumination empfangen werden kann.

- Die Kritik von Suhrawardī an den Peripatetikern ist eine logisch philosophische Kritik. Er schließt die Möglichkeit der essentiellen Definition auf peripatetischem Wege aus.

- Suhrawardī lehnt die Aristotelische Definition von Essenz ab. Eine solche Definition setzt die Essenz einen angeborenen Allgemeinen durch Auflistung von "Genus" und "Differenz" voraus. Mit anderen Worten, es ist für ihn plausibel, dass man mit der Aufzählung der kontingenten Eigenschaften nicht notwendigerweise auf die Erkenntnis der Essenz kommt.

- Suhrawardī begründet jedoch dass die Essenz nicht durch Logik erreichbar sei. Diese unterschiedliche Auffassung über die Erkenntnis der Essenz ist auf ihre unterschiedlichen Wissenschaftsbegriffe zurückzuführen.

- Wegen seines Wissenschaftskontextes kann seine Logik auf wenige Regeln reduziert werden. Für ihn existiert nur Notwendigkeit, Wissenschaft ist Erkenntnis der Notwendigkeiten und Kontingenz ist nur eine Illusion, was gleichzeitig bedeutet,

dass es nur eine möglichen Welt gibt, in deren Rahmen man alles notwendig definieren kann. Der Kontingenzbegriff ist dabei mit dem Begriff der Zeit verknüpft und weist auf eine Abhängigkeit mit ontologischem Sein hin. In diesem Kontext ist selbst Zeit etwas Notwendiges, die auch als ein Ausdruck für die Komplexität der inneren Verbindungen der immaterialen Welt gilt. Die ontologische Theorie von Suhrawardī ist im Prinzip syllogistisch, jedoch enthält sie durch Einführung der Notwendigkeit in Modus Barbara eine einzige Form. Suhrawardīs Modallogik kann deshalb nicht in der Sprache der möglichen Welten interpretiert werden.

- Im Analogiebeweis sind nach Suhrawardī zu unterscheiden:
 - das Vergleichsobjekt (das Beispiel),
 - die Anwendung desselben (die Ableitung des verglichene Objekt, z.B. das Weltall)
 - der Grund (weshalb beide, Haus und Welt, in der Bestimmung der Zeitlichkeit übereinstimmen)
- Mit anderen Worten, Suhrawardī integriert in der Analogie als Methode eine Begründungskomponente, um eine zuverlässige Schlussfolgerung erreichen zu können.
- Suhrawardī argumentiert, dass die modale Prämisse für alle wissenschaftlichen Zwecke auf eine allgemein notwendige affirmative Prämisse reduziert werden kann.
- Aus der Notwendigkeit der Zeit folgert Suhrawardī, dass eine Ursache ontologisch, aber nicht zeitlich zu ihrer Wirkung Priorität hat. Weiterhin folgt daraus, dass selbst die Zufälligkeit für eine Ursache einen notwendigen Charakter bekommt.

- Unmittelbares Wissen ist bei Suhrawardī ein "funkelndes" (iṣrāqī) Wissen und dient gleichzeitig als Mittel und Ziel.
- Während Mullā Ṣadrā von der Realität in der Außenwelt ausgeht, spricht Suhrawardī vom "Bild der Realität". Aber Suhrawardī versucht nicht die Frage zu beantworten, wie diese Bilder entstehen (wie Husserl in seiner Phänomenologie vorgeht), sondern er erörtert die Frage nach dem Was bzw. nach dem Wesen dieser Vorstellungen. Mullā Ṣadrā setzt etwas voraus, was bei Suhrawardī kein Thema findet: die Realität als Ursprung aller Prädikate. Für Suhrawardī sind das Wesen der Prädikate und die Verbindung mit dem Subjekt relevant. Mullā Ṣadrā begründet hingegen die Existenz als eine Tatsache. Es handelt sich um zwei verschiedene Fragen, die infolgedessen verschiedene Antworten haben.
- Der Einheitsbegriff bei Suhrawardī gipfelt in einer Art Mystik, in der "nūr al anwār" (Licht des Lichtes) als Ursache und Grund des Daseins vorgestellt wird. Die Einheit soll bei ihm im Subjekt stattfinden. Bei Mullā Ṣadrā soll dagegen die Einheit als eine Tatsachenfeststellung in der Außenwelt untersucht werden. Die Außenwelt von Mullā Ṣadrā enthält jedoch auch eine vom Subjekt konstruierte mystische Innenwelt, die aus Engeln und religiösen Figuren besteht.
- Der Innenblick und die Intentionalität scheinen eine mögliche Brücke zwischen Husserl und Suhrawardī darzustellen. Suhrawardī grenzt sich gegenüber dem Neoplatonismus dadurch ab, dass er eine Selbstreflexivität der Wesenheiten annimmt. Selbstreflexive Wesenheiten sind keine dogmatisch gegebenen Monaden, sondern haben einen eigenen inneren

Spannungsbogen, sie haben so etwas wie einen Innenblick, den man mit viel Übung vielleicht auch gewinnen kann. Hier kann man eine Verbindung zur Phänomenologie sehen.

- Die entscheidende Trennung zwischen Suhrawardī und Husserl liegt darin, dass die Philosophie von Husserl eine Transzendentalphilosophie ist, während dies bei Suhrawardī nicht zu sehen ist.
- Licht bildet, in Analogie zur Erscheinung bei Husserl, die Grundlage und Ausgangspunkt der Erkenntnis.
- Das Husserlsche Subjekt betrachtet die Eigenschaften der Dinge. Je nach Erfüllung dieser Eigenschaften kommt man auf eine korrespondierende Schlussfolgerung, ob und wie unsere Auffassungen den Erscheinungen entsprechen. Das Suhrawardische Subjekt dagegen betrachtet die Essenz und versucht auf dieser Ebene Relationen und Analogien zu finden. Aus dieser Sicht bleibt Husserl der aristotelischen Logik treu, während Suhrawardī die neuplatonischen Ideen auf eine phänomenologische Ebene bringt.
- Die phänomenologische Reduktion von Husserl führt zu einem nackten Bewusstsein als Seinsboden. Diese Reduktion geschieht aber auf eine rationalistische Art und Weise, weshalb Suhrawardī jede Reduktion in diesem Sinne ablehnt und von einem reduzierten Zustand als Voraussetzung ausgeht. Suhrawardī führt also keine Reduktion durch, sondern setzt eine voraus, da er mit Rationalität allein eine solche Reduktion nicht für möglich hält.

- Wenn wir jedoch die phänomenologische Reduktion als eine Reduktion der Begründung auf die Bewusstseinssebene betrachten, können wir bei Suhrawardī von einer ontologisch-phänomenologischen Reduktion reden, bei der alles Sein auf Licht reduziert wird.
- Licht ist bei Suhrawardī ein Wesen, das nur über das Bewusstsein durch innere Erfahrung erreichbar ist.
- Das Ego wird sowohl bei Suhrawardī als auch bei Husserl als Bewusstsein identifiziert.
- Bei Suhrawardī ist der Unterschied zwischen Reellem und Ideellem im Grunde genommen neuplatonisch geprägt. Jedoch gehört im Unterschied zum neuplatonischen System, die Welt der Phantasie (die Bewusstseinswelt) der realen Welt an.
- Bei Husserl operieren viele Bewusstseinsseinheiten mit verschiedenen Wesenheiten, während bei Suhrawardī diese Synthesis nicht stattfindet, da nur ein Einheitsbewusstsein in der realen Welt existiert. Aus dem Ansatz von Husserl folgt, dass das ganze universale Leben in seinem Fluktuieren eine universelle synthetische Einheit ist. Die Einheit ist bei Suhrawardī analytisch gegeben und ist nicht die synthetische Folge unterscheidbaren Bewusstseinswesen.
- Ähnlich wie Husserl begründet Suhrawardī die Wandlung der Potentialität in die Aktualität.
- Sowohl bei Suhrawardī als auch bei Husserl findet die Willensfreiheit durch die Entdeckung des Bewusstseins einen festen Boden.

- Bei Suhrawardī sind Erkenntnistheorie und Psychologie miteinander verbunden. Diese ist wiederum mit der ontologischen Hierarchie als Fundament der Philosophie gekoppelt.
- Die Philosophie von Suhrawardī kann aus der Sicht der europäischen Philosophie etwa zwischen Existenzphilosophie, Phänomenologie und Mystik angesiedelt werden.
- Suhrawardī beschäftigte sich mit der Frage, was das Seiende in seiner Substanz ist. Das Sein ist ein Schein der Substanz. In der Substanz des Menschen entdeckte Suhrawardī die Liebe.
- Das Seiende in der Existenzphilosophie von Mullā Ṣadrā ist eine Akzidenz, da seine objektive Existenz nur an einem Ort zustande kommen kann. Die Akzidenz hat nur in der Vernunft eine selbständige Existenz.
- Mullā Ṣadrā nähert sich aus vier verschiedenen Sichtweisen dem Begriff "Existenz": Augenblicklichkeit der Existenz (anīyate wuġūd), das Wesen der Existenz (aāhīyate wuġūd), der Begriff der Existenz (mafhūme wuġūd) und die Identität der Existenz (huwīyate wuġūd).
- Auch wenn es bei Mullā Ṣadrā in erster Linie um eine Unterscheidung zwischen Wesen und Existenz geht, ist seine Existenzphilosophie auf keinen Fall existenzialistisch. Man kann sie auf den ersten Blick konstruktivistisch nennen.
- Bei Mullā Ṣadrā ist das Selbst (nafs) im Zentrum der essentiellen Bewegung. Ohne essentielle Bewegung ist die Einheit der

Existenz nicht vorstellbar. Einheit der Existenz ist nicht Einheit der Existierenden, sondern er versteht darunter den Akt der Existenz.

- Im Selbst (nafs) ist ein bestimmter Grad der Existenz reflektiert. Das Selbst (nafs) ist Dasein (huḏūr).
- Mullā Ṣadrā unterscheidet die Existenz graduell und verbindet sie partiell mit Erkenntnis.
- Die verschiedenen Stufen der Existenz bei Mullā Ṣadrā sind wie unterschiedliche Ebenen des Lichtes bei Suhrawardī.
- Für Mullā Ṣadrā ist Existenz etwas was den Wesen hinzugefügt wird, also ein Prädikat. Diese Gedankenrichtung ähnelt dem Gottesbeweis von Descartes, wobei Gott als vollkommen gedacht wird und etwas vollkommenes muss existieren. Gegen diesen Gedankengang wendet jedoch Kant ein, dass Existenz nicht als Prädikat gelten kann. Existenz ist nur ein Verbindungsglied zwischen Subjekt und Prädikat.
- Während im Abendland die philosophische Orientierung überwiegend von der Kritik bestimmt ist, legt im Iran vielmehr die Orientierung die Kritik fest. Im Iran ist die Kritik ein Instrument der philosophischen Versöhnung und Konvergenz. Im Abendland ist die Kritik ein Instrument der Des- und Neuorientierung und damit der Divergenz.
- Die Philosophen in Europa versuchten sich über die Grenzen und den Inhalt unseres Erkennens klar zu werden (logische Vorgehensweise). Im Iran versuchten Philosophen entweder aus einer gegebenen Weltgegend die übrigen zu bestimmen

(geographische Vorgehensweise) oder sich in einer gegebenen religiösen Welt zurechtzufinden (mathematische Vorgehensweise). Der gemeinsame Nenner aller dieser Orientierungen ist jedoch die Überwindung der Ungewissheit.

- Die iranische Philosophie orientierte sich an bestimmten Regeln, die im Rahmen des religiösen und mystischen Glaubens zu rechtfertigen sind. Die europäische Philosophie fühlte sich dagegen frei von allen Regeln; daher musste sie sich auf bestimmte Prinzipien des vernünftigen Denkens stützen, um das Allgemeine zum Ausdruck bringen zu können.

5.1 Zusammenfassung (englisch)

In this work is first accomplished a systematic and methodical analysis of the term "criticism". Since it concerns a methodical investigation, the most important philosophical methods of western philosophy are presented regarding its content of rationality, so that the way to a philosophical-methodical concept and to a contextual connection with Iranian philosophy becomes easier. These are in European philosophy among other things syllogism, transzendental logic and phenomenological methods of the criticism. Which is seen with all these critical methods as central, is the content of rationality, which these methods can exhibit. This content is determining for the creation of the possibilities outside of the system of the criticism, which is necessary for the extension of the horizon of the experience possibilities. In Iranian philosophy were analyzed the different kinds of the syllogism under sharp philosophical observations . In this investigation is the philosophy of Suhrawardī the center of the views. To be placed a goal is the connections this philosophy in methodical

regard to be examined and regarding the different philosophical beginnings with European philosophy into the foreground. In order to determine to be able, which horizon changed Suhrawardī in the way of thinking of the later philosophers, we become then with the criticism of Mulla Sadra, one of the most influential philosophers 17. Century. This work pursues the goal, to be made understandable the philosophical way of thinking of Suhrawardī and the criticism of Mulla Sadra in the context of European philosophy. This work is to make a contribution to the entrance Suhrawardī's logic.

The basic condition of each criticism is the fortune of the distinction by an analogy. The intuitive realization of Suhrawardī is a refusal to the realization determinable by explanations. The intuitive realization is to serve the emancipation of the individual (and not the society). The intuitive realization means at the same time a refusal to the essential definitions of the Peripatetiker, according to which the Essenz is recognizable by direct report only. A goal of the philosophy of Suhrawardī is the emancipation of humans. In order to make it possible, two conditions must be present: first of all the emancipation must have a medium and secondly must it an impulse possess. The medium of the emancipation is the transzendentale condition of the impulse of the emancipation in humans. Suhrawardī sits down against fatalism and thus against the Platonic tradition. He found the soil of last the latter in the nature of humans and made the consciousness from this nature to the condition of its liberty. Suhrawardī integrated in the analogy as method a reason component, in order to be able to achieve a reliable conclusion. From the necessity for the time Suhrawardī concludes, that a cause has ontologic, but not temporally to its effect priority. Further it follows from the fact that even the eventuality receives a necessary character for a cause.

The interior view and the Intentionality seem a possible bridge between Husserl and Suhrawardī to represent. Suhrawardī it defines

itself opposite the Neoplatonism by the fact that he accepts a self reflexivity of the naturenesses. Selbstreflexive naturenesses are not dogmatisch given Monaden, but have their own internal tension elbow, them have such a thing like an interior view, which one can perhaps also win with much exercise. Here one can see a connection to the Phenomenology.

The crucial separation between Suhrawardī and Husserl lies in it, that the philosophy of Husserl is a Transzendentalphilosophie, during this is with Suhrawardī not to see. The Husserl subject regards the characteristics of the things. Depending upon fulfilment of these characteristics one comes on a corresponding conclusion whether and how our views correspond to the features. The Suhrawardī subject against it regards the Essense and tries on this level relations and analogies to find. From this view remains Husserl of the aristotelischen logic faithful, during Suhrawardī brings the again-Platonic ideas on a phenomenological level.

With Suhrawardī the difference between real one and idealistic one is strictly speaking again-Platonically coined/shaped. However the world of the fantasy (the consciousness world) belongs to the real world in contrast to the again-Platonic system. The philosophy of Suhrawardī can be settled from the view of European philosophy for instance between existential philosophy, Phenomenology and Mystik. In the substance of humans Suhrawardī discovered the love.

While in the evening country philosophical orientation is certain of the criticism predominantly, rather orientation specifies the criticism in Iran. In Iran is the criticism an instrument of the philosophical reconciliation and convergence. In the evening country the criticism is an instrument of the the and re-orientation and thus the divergence. The philosophers in Europe tried to become clear over the borders and contents of our recognizing (logical proceeding). In Iran philosophers tried to determine either from a given world area the remaining

(geographical proceeding) or in a given religious world get along (mathematical proceeding). The common denominator of all of these orientations is however the overcoming of the uncertainty. Iranian philosophy oriented itself at certain rules, which are to be justified in the context of the religious and mystical faith. European philosophy felt free against it by all rules; therefore it had to rely on certain principles of reasonable thinking, in order to be able to express the general.

6 Bibliographie

- Ahmadi, F. & Armadi 1998, N.: Iranian Islam, London
- al-Jabr, Kh. & al-fakūri 1367 (1988): tāriḫe falsafeh dar jahāne eslāmī (Geschichte der Philosophie in der islamischen Welt), Teheran
- al-Mūsawi, M. 1979: Min as-Suhrawardī ila 's-Širazi;.Bairut : in al-mašira
- Amin, H. 1989: afkāre falsafie Mullā Šadrā (die philosophische Gedanken von Mullā Šadrā), Verlag Wahid
- Anzenbacher, A. 1978: Analogie und Systemgeschichte, Oldenbourg
- Anzenbacher, A. 1972: Die Intentionalität bei Thomas von Aquin und Edmund Husserl: Oldenbourg
- Arendt, H. 1990: Was ist Existenz-Philosophie, Hain, Frankfurt
- Aristoteles 1995: Philosophische Schriften 2, Topik, Meiner
- Aristoteles 1995: Philosophische Schriften 3, Nikomachische Ethik, Meiner
- Aristoteles 1995: Philosophische Schriften 5, Metaphysik, Meiner
- Bartelborth, Th. 1996; Begründungsstrategien, Akademie
- Baumgartner, E. 1985: Intentionalität, Königshausen
- Beyer, Ch. 1999: Intentionalität und Referenz, Diss. Mentis
- Birven, H. C. 1913: Imanuell Kants Transzendente Deduktion; Reuther & Richard Berlin
- Bobbio, N. 1991: Analogie in "Analogie im Recht", Francesco Romeo, Gremer
- Corbin, H. 1993: History of Islamic Philosophy, Kegan Paul International London
- Corbin, H. 1325 (1986): rawābete ḫikmate išrāq wa falsafeh iranbāstān, Übersetzung: Ahmad Fardid u.a., našriyeh iran-šenāsī, Nr.3, Teheran, S. 16-18
- Dörries, H. 1925: Zur Geschichte der Mystik, Mohr, Tübingen
- Dubislav, W. 1931: die Definition, Leipzig
- Ebrahimi Dinani, Gh. 2003: majārāye fekre falsafi dar jahān e islām (das Erlebnis der philosophischen Gedanken im Islam), Band 3
- Ebrahimi Dinani, Gh. 1996: šoā'a andiṣeh wa šuhūd dar falsafeh Suhrawardī
- Fahrenbach, H. 1975: Zur Problemlage der Philosophie, Verlag Klottermann Frankfurt
- Fakhuri, H. 1381 (2002): tāriḫe falsafah dar jahān e islāmī, entešārāte elmī wa farhangī, Teheran
- Fashahi, M. R. 1998: arastūye e baghdad (Aristoteles von Bagdad), Schweden, Baran
- Fazlur, R. 1983: Ibn-Sīnā, S. 683-723 in M.M. Sharif; tariḫe falsafeh dar Islam, B1, Universität Teheran

- Fazlur, R. 1975: The Philosophy of Mullā Ṣadrā, State University of New York Press Albany
- Francesco, R. 1991: Analogie im Recht , Gremer
- Goodman N. 1993, Tatsache, Fiktion, Voraussage, Suhrkamp
- Gramlich, R. 1980: Islamische Mystik, Kohlhammer, Die Gaben der Erkenntnisse, S. 160-167
- Halabi, A. A. 1361 (1982): tāriḫe falsafeh iranī az Aqāze islām tā emrūz (Geschichte der iranischen Philosophie von Anfang bis heute), Teheran
- Hegel, G.W.F. 1962: Glauben und Wissen, Hamburg
- Hegel, G.W.F. 1919: Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band II, Leipzig Meiner
- Hegel, G.W.F. 1979: Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Hrsg. Moldenhauer & Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Heidegger, M. 1992: „Was heißt Denken?“, Reclam
- Heidegger, M. 1957: Identität und Differenz, 2.Aufl.
- Heidegger, M. 1972: Sein und Zeit, Tübingen
- Höffe, O. 2000: Kant, Beck
- Höffe, O. 2004: Kants Kritik der reinen Vernunft, Beck
- Höffe, O. 1993: Moral als Preis der Moderne, Suhrkamp
- Horten, M. 1981: Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardī 1191 Halle a.S. Hildesheim : Olms
- Horten, M. 1924: Die Philosophie des Islam, Bonn
- Hossenfelder, M. 1978: Kants Konstitutionstheorie und die Transzendente Deduktion, De Gruyter
- Hu´i, A. 1995: Rasa´ile farsie Mullā Ṣadrā: ta´lif: Hasan Ibn-´Abd-ar-Razzaq Lāhīdj-ī;. - Cap 1. - Tihran : Markaz-i Farhangi-i Nasr-i Qibla
- Hubig, Ch. 1997/1998: Kriterien der Rationalität, Vorlesungen, Uni. Stuttgart, Abt. Wissenschaftstheorie
- Hubig, Ch. 2001/2002: Was ist Dialektik, Vorlesungen, Uni. Stuttgart, Abt. Wissenschaftstheorie
- Hume, D. 1759: The Natural History of Religion EA London
- Husserl, E. 1973: Husserliana Band 1 ; Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, Husserl-Archiv Louvain
- Husserl, E. 1992: Logische Untersuchungen, zweiter Band, Gesammelte Schriften, Meiner, Hamburg
- Ibrahimī, N. 1996: Mardi dar tabīd-i abadi: bar asās-i dastān-i az zindagi Mullā Mullā Ṣadrā-i Širāzi; - Cap 1. - Tihran : Intisarāt-i Fikr-i Ruz

- Jaspers, K. 1956: Existenzphilosophie: drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a. M. September 1937, Berlin : de Gruyter
- Johardelavari, A. 1994: Iranische Philosophie, Peter Lang
- Kant, I. 1995: Kritik der reinen Vernunft, Hrsg. Weischedel W., 2 Bände, Band 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Kant, I. 1995: Kritik der Urteilskraft, Hrsg. Weischedel W., Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Kant, I. 1977: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, Hrsg. Weischedel W., Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Kant, I. 1977: Was heißt sich im Denken zu orientieren? Hrsg. Weischedel W.. Band 5, Frankfurt am Main, Suhrkamp
- Kastl, J. M. 2001: Grenzen der Intelligenz, Fink
- Kaufmann, A. 1982: Analogie und „Natur der Sache“, Decker & Müller, Heidelberg
- Kaufmann, A. 1999: das Verfahren der Rechtsgewinnung, Beck, München
- Kierkegaard, S. 1885: Entweder-Oder, Hrg. Michelsen & Gleiß, Leipzig Fr. Richter
- Kirchner, F. 1907: Michaelis Carl: Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe, 5. Auflage, Leipzig
- Klima, O. 1957: Mazdak, Praha
- Kraft, J. 1932: Von Husserl zu Heidegger, Buske, Leipzig
- Kreiser, K. & Wielandt R. 1992: Lexikon der Islamischen Welt, Kohlhammer
- Kunzmann, P. 1998: Dimensionen von Analogie bei Wittgenstein, Parerga
- Leitner, H. 1994: Sytematische Topik, Königshausen & Neumann
- Lewisohn, L 1993.: Sufismus, London
- Lumer, Ch. 1990: Praktische Philosophie, Vieweg
- Malter, R. 1980: Das reformatorische Denken und die Philosophie, Bonn
- Menne, A. 1973: Definition, in Handbuch philosophischer Begriffe, Band 1, Kösel S. 268-274
- Modjtahedī, K. 1382 (2003): wuğūd wa huḏūr dar kitābe al-mašāara ḥakim Mullā Ṣadrā, in ḥeradnāmeḥ Mullā Ṣadrā, faṭḥnāmeḥ islāmī, Nr. 32, tabestān, S. 5-9
- Mohammadkhani, A. A. & Arab, H. 1382 (2003): nāmeḥ Suhrawardī (Sammelartikeln über Suhrawardī, Teheran
- Moin, M. 1375 (1996): farhange farsi, amir kabir, , 6 Bänder
- Morris, J. W. 1981: The wisdom of the throne : an introd. to the philosophy of Mullā Ṣadrā; Princeton, NJ : Univ. Press

- Mosayebi, M.R. 2001: Konstitutive Komponente von Suhrawardīs ḥikmat al-išrāq (mualefehaye taqwīmī ḥikmat al-išrāq Suhrawardī), Teheran university
- Motahari, M. 1990: maqālāte falsafī, 3 Bänder, Teheran
- Muck, O. & Löffler W. 1999: Rationalität und Weltanschauung, Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien
- Mullā Ṣadrā, M. 1975: al-mabda' wa al-maād, mit Vorwort von jalal al-din Ashtiani, königliches Institut der Philosophie, Teheran
- Mullā Ṣadrā, M. 1366 (1987): al-šawāhed al-rabūbiyeh, persische Hrg. Javad Ṣaleh, suruš, Teheran
- Mullā Ṣadrā, M. 1964: kitāb al-mašāara, persische Hrg. emādulduole, Iran-Frankreich-Institut; Teheran
- Mullā Ṣadrā, M. 1369 (1990): šarhe usūle kāfi, persische Hrg. Muhammad Khajawi, moasseseh tahghighate farahgi, Teheran
- Mullāwi, J.R. 1989: maṭnawi IV, Deutsche Übersetzung: „Der Herrscher und sein Narr“, G. Wendt, Herder
- Müller, W.H. 1956: die Philosophie Edmund Husserls nach den Grundzügen ihrer Entstehung und nach ihrem systematischen Gehalt, Bonn
- Nafisi, S. 1992: sartschešmehye tašawuf dar Iran (Der Ursprung von Sufismus Im Iran), Teheran
- Nasr, H. & Aminrazawi M. 1999: An Anthology of Philosophy in Persia, Vol. I & II, Oxford University
- Nasr, H. 1993: „The Rise and Development of Persian Sufism“ in „Classical Persian Sufism“; L. Lewisohn, London
- Nasr, H. 1365 (1986): Sadrudin Širazi (Mullā Ṣadrā), in tariḫe falsafeh dar islam, vol. II Hrg. M.M. Sharif; Teheran University
- Nasr, H. 1964: Three Muslim sages : Avicenna - Suhrawardī - Ibn 'Arabi; Cambridge,Mass. : Harvard Univ. Press
- Nassr, H. 1383 (2004): sunnae 'aqlānī islāmi dar iran, Hrg. von said dehghani, Verlag ghasidehsara
- Nikukari, F. 1993: sih riwāyāti az hikāyāt-i 'isq; Cap 1. - [Tihran] : Tahuri
- Perler, D. 2004: Theorien der Intentionalität im Mittelalter, Klostermann
- Picht, G. 2001: Das richtige Maß / Herder Spektrum
- Picht, G. 1980: hier und jetzt: Philosophieren nach Ausschwitz und Hiroshima, Klett Cotta Band 1
- Popper K. 1980; The Logik of Scientific Discovery, Routledge
- Precht, P. 1998: Edmund Husserl, Junius

- Qutb ad-Dīn al-Šīrazi 1317 (1938): Durrat al-Taj li-Ghurrat al-Dubaj. 8. Vols. In 2. Vol. 1 edited by Muhammad Mishkat. Vol. 2 edited by Hassan Mishkan Tabasi. Teheran: Madjlis -24
- Rawandi, M. 1994: tariḫe edjtemāi iran, 10.Band tariḫe falsafeh dar iran (Geschichte der Philosophie im Iran), Arasch, Teheran
- Razavi, M. A. 1997: Suhrawardī and the school of illumination / by Mehdi Amin Razavi. - 1. publ.. - Richmond : Curzon
- Rescher, N. 2000: Rationalität, Königshausen & Neumann
- Rezaī A. 1373 (1994): tariḫ e dah hezār sāleh iran (Zehntausend Jahre Geschichte des Irans), 4 Bände, eghbal, Teheran
- Richard, Y. 1980: Der verborgene Imam, Wagenbach, Berlin
- Rinoffner-Kreidl, S. 2000: Edmund Husserl Zeitlichkeit und Intentionalität, Alber
- Rist, J.M. 1977: Mystik und Transzendenz in späten Neuplatonismus in."Die Philosophie des Neuplatonismus", Hrg. Zintzen C, WB Darmstadt
- Ritter, J. (Hrg.) 1972: Historische Wörterbuch der Philosophie; Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, B 2
- Rohs, P. 1976: Transzendente Logik; Anton Hain
- Romeo, F. 1991: Analogie, Verlag Rolf Gremer, Ebelsbach
- Ros, A. 1989: Begründung und Begriff, Band 1, Meiner
- Rousseau, J.-J. 1958: Emil oder Über die Erziehung. übersetzt von Hermann Denhardt. Band 1 und 2, Leipzig: Philipp Reclam
- Rudolph, U. 2004: islamische Philosophie, Beck
- Saggadi, D. 1995: Qissa-i Haiy Ibn-Yaqzan ba-riwayat-i Abu-´Ali Ibn-Sīnā, Suhrawardī, Ibn-Tufail wa qissa-i Salaman wa Absal ba-riwayat-i Abu-´Ali Ibn-Sīnā, Ibn-Tufail, Hwaga Nasir, Mahmud Ibn-Mirza ´Ali, ´Abd-al-Rahman Gami / tahqiq wa nigaris-i - Cap 1. - Tihran : Surus
- Salmon, W. 1973: Logik, Reclam
- Schäffler, R. 1995: Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit, Alber
- Schimmel, A. 1995: Mystische Dimensionen des Islam, Insel
- Schimmel, A. 1998: Sufismus, Beck
- Schmitz, H. 1996: Husserl und Heidegger, Bouvier, Bonn
- Schnädelbach H. 1987: Über Rationalität und Begründung, in "Die Philosophie und Begründung"; Suhrkamp
- Schnädelbach, H. 1971: zum Problem der Entscheidbarkeit in der kantischen Ethik, Horst Heiderhoff Verlag, Frankfurt a.M.
- Sharif, M. M. 1987: „tariḫe falsafeh dar islām“, Band 2, Teheran University

- Sharif, M. M. 1983: *tariḫe Falsafeh dar Iran* (Geschichte der Philosophie im Iran), Teheran, 3 Bände
- Spiegelberg, H. 1936: Der Begriff der Intentionalität in der Scholastik, bei Brentano und bei Husserl. In *Philosophische Hefte V*, Prag
- Stadler, Ch. 1986: Der Begriff der Intentionalität bei Brentano und Husserl, Diss. München
- Stegmüller, W. 1989: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, BI und BII, Kröner
- Steinvorth, U. 1978: *Freiheitstheorien in der Philosophie der Neuzeit*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt
- Störig, H.J. 1969: *Kleine Weltgeschichte der Philosophie*, Fischer
- Streminger, G. 1994: *David Hume – Sein Leben und sein Werk*
- Suhrawardī, S. 1366 (1987): *ḥikmat al-išrāq*, persische Hrg. Jafar Sajadi, dānešgāh, Teheran
- Suhrawardī, S. 1380 (2001): *majmūaeh maqālāt šeiḫ Išrāq* (Sammelwerke) Henry Corbin, 4 Bände, *Pajūhešgāhe ulūme ensāni wa mutāleāte farhangī*, 3. Auflage, Teheran
- Suhrawardī, S. 1996: *qeṭehaye šeiḫe išrāq*, Hrg. Sadeghi J.M., Teheran, Markaz,
- Suhrawardī, S. 1999: *The Philosophie of Illumination: ḥikmat al- išrāq*; Brigham Young University Press, translated in english by John Waldbridge & Hossein Ziai
- Suhrawardī, S 1982: *The mystical and visionary treatises of Suhrawardī*, übersetzt in english von Thackston W.M., London, Octagon
- Tabari, E. 1358 (1979): „*jahānbiniha wa junbešhaye ejtemai dar iran*“ (Weltanschauungen und soziale Bewegungen Im Iran), Alfa, Teheran
- Tabatabai, S. J. 1382 (2003): *tāriḫ e andišeḥ siāsi dar Iran*, Kawir, Teheran
- Tabatabai, S. J. 1375 (1996): *zuwāl e andišeḥ siāsi dar iran*, Kawir, Teheran
- Tiemann, A. 1993: *Analogie in der Physik*, Harri Deutsch, Frankfurt,
- Treziak, H. 1975: *Die Konkrete Intentionalität der Exteriorität*, Diss. München
- van Ess, J. 1995: *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, Vol. V und VI , Walter de Gruyter
- Vasquez, G. H.: *Intentionalität als Verantwortung*, Martinus Nijhoff 1976
- Vazrik, B. 1995: *Ideal und Schema*; München
- von Aquin, Th. 1979: »Über Seiendes und Wesenheit«, Freiburg i. Br. 1935 Übersetzung durch Franz Leo Beeretz von (c) Verlag Philipp Reclam Stuttgart
- von Bormann, C. 1974: *Der praktische Ursprung der Kritik*, Metzler, Stuttgart
- von Hartmann, E. 1869: *Philosophie des Unbewußten*, Berlin

- von Kremer A. 1968: Geschichte der herrschenden Ideen des Islam, Leipzig
- Walbridge, J. 2000: The leaven of the ancients : Suhrawardī and the heritage of the Greeks / John Walbridge. - New York : State University of New York Presses Marketing
- Walbridge, J. 1992: The science of mystic lights : Qutb al-Din Shirazi and the illuminationist tradition in Islamic philosophy. - Cambridge, Mass. : Harvard Univ. Press
- Walbridge, J. 2001: The wisdom of the mystic East : Suhrawardī and Platonic orientalism; New York : State Univ. of New York Press
- Weindl, T. 1935: Monotheismus und Dualismus in Indien, Iran und Palästina, Wien
- Wenturis, H. D. 1992: Methodologie der Sozialwissenschaften, Tübingen, Francke,
- Wnter, P. 1980: Intentionalität und Anthropologie, Würzburg
- Zanjani, A. M. K. 1382 (2003): Suhrawardī, Teheran
- Zarinkub, A. H. 1368 (1989): du qarn sukūt (zwei Jahrhundert Schweigen), nawid
- Ziai, H. 1990: Knowledge and illumination: a study of Suhrawardī's ḥikmat al-Ishraq, Brown University
- Zimmermann, F. 1977: Einführung in die Existenzphilosophie, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt

7 **Anhang** Transkriptionsvorschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (Auszug aus: Raiḥmūt, F. & Ṣamulī, Š.: dī višenšaftliḥe umšrift)

Konsonanten (*ḥurūf*)

Zeichen	DMG	EI	englisch	französisch	russisch
ء (<i>ḥamza</i>)		ʾ	ʾ	ʾ	ʾ oder ʿ
ب (<i>bāʾ</i>)	b	b	b	b	б
ت (<i>tāʾ</i>)	t	t	t	t	т
ث (<i>ṯāʾ</i>)	ṯ	<u>th</u>	th	ṯ oder th	џ
ج (<i>ǧīm</i>)	ǧ	<u>di</u>	j oder dj	ǧ oder dj	дж (ج:джж)
ح (<i>ḥāʾ</i>)	ḥ	ḥ	ḥ	ḥ	х
خ (<i>ḫāʾ</i>)	ḫ	<u>kh</u>	kh	ḫ oder kh	х oder ҕ
د (<i>dāl</i>)	d	d	d	d	д
ذ (<i>ḏāl</i>)	ḏ	<u>dh</u>	dh	ḏ oder dh	з
ر (<i>rāʾ</i>)	r	r	r	r	р
ز (<i>zāy</i>)	z	z	z	z	з
س (<i>sīn</i>)	s	s	s	s	с
ش (<i>šīn</i>)	š	<u>sh</u>	sh	š oder ch	ш
ص (<i>ṣād</i>)	ṣ	ṣ	ṣ	ṣ	џ
ض (<i>ḏād</i>)	ḏ	ḏ	ḏ	ḏ	д
ط (<i>ṯāʾ</i>)	ṯ	ṯ	ṯ	ṯ	т
ظ (<i>ẓāʾ</i>)	ẓ	ẓ	ẓ	ẓ	з
ع (<i>ʿain</i>)	ʿ	ʿ	ʿ	ʿ	ʿ
غ (<i>ǧain</i>)	ǧ	<u>gh</u>	gh	ǧ oder gh	ғ
ف (<i>fāʾ</i>)	f	f	f	f	ф
ق (<i>qāf</i>)	q	ḳ	q (ḳ)	q	қ
ك (<i>kāf</i>)	k	k	k	k	к
ل (<i>lām</i>)	l	l	l	l	л
م (<i>mīm</i>)	m	m	m	m	м
ن (<i>nūn</i>)	n	n	n	n	н
ه (<i>ḥāʾ</i>)	h	h	h	h	х
و (<i>wāw</i>)	w	w	w	w	в
ي (<i>yāʾ</i>)	y	y	y	y	й

Vokale (*ḥarakāt*) und Diphthonge

Zeichen	DMG	EI	englisch	französisch	russisch
ا ('alif) ى ('alif maqṣūra)	ā	ā	ā	â	ā
ي (yā')	ī	ī	ī	î	й
و (wāw)	ū	ū	ū	û	ӯ
َ (fatḥa)	a	a	a	a	а
ِ (kasra)	i	i	i	i	и
ُ (damma)	u	u	u	u	у
َـ (ay)	ai (ay)	ay	ay	ay	аӀ
َـ (aw)	au (aw)	aw	aw	aw	ау
َـ (iyy)	īy (iyy)	iyy	iyy (īy)	iyy	ийй (йй)
َـ (uww)	ūw (uww)	uww	uww (ūw)	uww	уww (ӯw)

Sonderzeichen

ّ (*tā' marbūta*) wird auf verschiedene Arten wiedergegeben:

- a (oder -ah): nur in der Pausalform (bei alleinstehendem Wort), z.B. *al-madīna an-nabawīya* "die Prophetenstadt"
- āh (oder -āt) nach einem langen ā: صلاة *ṣalāh (ṣalāt)* "Gebet"
- at : beim Bezugswort einer Genitivverbindung (*iḍāfa*, status constructus), z.B. *madīnat an-nabī* "die Stadt des Propheten", aber nicht bei *nabī al-madīna* "der Prophet der Stadt"
- at- (oder -āt-) immer in voll vokalisierter Transkription, z.B. *al-madīnatu n-nabawīyatu*, *madīnatu n-nabīyi*, *nabīyu l-madīnati, ṣalātun*

◌ (sukūn) steht für den Nullvokal und wird nicht wiedergegeben.

◌ (*sadda*) steht für die Verdopplung eines Konsonanten (auch eines Hamza!) und wird entsprechend wiedergegeben: مَخّ *mukḥḥ* "Gehirn". In der englischen und EI-Transkription ist *sadda* problematisch, weil es zu unschönen Konsonantenhäufungen kommt: *mukkkh* (englisch) oder *mukkkh* (EI).

◌ steht für langes ā, wo im Schriftbild keines vorhanden ist: الرحمن *ar-raḥmān* "der Barmherzige" (statt **ar-rahman*), الله *allāh* (statt **allah*) (singulare transzendente Wesenheit)

Danksagung

Meinen wissenschaftlichen Betreuern Herrn Prof. Dr. Christoph Hubig und Herrn Prof. Dr. Ulrich Rudolph möchte ich für die freundliche Überlassung des Themas und für ihren vielseitigen fachlichen Rat danken. Ich verdanke ihnen jede erdenkliche Fürsprache, hilfreiche Unterstützung und anregende Gespräche.

Herrn Prof. Dr. Dr. h. c. Otfried Höffe möchte ich meinen Dank aussprechen, weil er mich in verschiedener Phase der Arbeit sachkundig und richtungweisend begleitete und mich stets ermunterte.

Herrn PD Dr. Peter Fischer und Herrn Michael Nerurkar danke ich für kritische Anmerkungen und Korrektur der Arbeit.

Herrn Prof. Dr. Bernd Seeberger, Herrn Dr. Niels Weidtmann und Herrn Dr. cand. Reza Mosayebi danke ich für ihre konstruktiven Hinweise, die wesentlicher Anstoß in einer wichtigen Etappe der Arbeit waren. Herrn Dr. Hamid Khosrawi danke ich für hilfreiche Hinweise zur Transkription.

Diese Arbeit widme ich meiner Frau Dipl. Phys. Stephanie Michel für den einfühlsamen und innovativen Gedankenaustausch und die sorgfältige Korrekturarbeit.

Ich erkläre hiermit ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig, ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel und Literatur angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten und Konzepte sind unter Angabe der Quelle verzeichnet.