

How Hafez and Heidegger can compensate for the shortcomings of modern culture?

Ahmadali Heydari¹

(pp: 83 to 98)

Received: 06.02.2022; Accepted: 28.03.2022

Abstract

Martin Heidegger considers poets and thinkers as saviors overcoming the crisis caused by modern technology. According to him, this crisis arises from subjective thought. They are the ones who have their relationship with objects, earth and sky, etc. based on avoiding subjective thought. Seyyed Ahmed Fardid, a contemporary Iranian thinker, has considered avoidance of thinking based on subjectivity in Heidegger's philosophy as equivalent to "slickness or cunning" [rendi] in Iranian mystical culture. He believes that Hafez has well outlined the characteristics of this path. Hafez is the bilateral point of balance of the Dionysian and Apollonian cultural trends in Iranian culture.

Keywords

Martin Heidegger, Seyyed Ahmed Fardid, Hafez, cunning (rendī), down-to-earthness, serenity.

1. Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,

E-mail: aah1342@yahoo.de



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes

چگونه حافظ و هیدگر می توانند نقصانهای فرهنگ مدرن را جبران کنند؟

احمدعلی حیدری¹

(صص 83 تا 98)

تاریخ دریافت: 2022/02/06؛ تاریخ پذیرش: 2022/03/28

چکیده

مارتین هیدگر شاعران و متفکران را منجیان غلبه بر بحران ناشی از فناوری مدرن می داند. به گمان او این بحران برآمده از اندیشه‌ی سوپژکتیو است. آن‌ها کسانی هستند که رابطه‌ی خود را با اشیاء، زمین و آسمان و ... بر مبنای دوری گزیدن از اندیشه سوپژکتیو شکل داده‌اند. سید احمد فریدد اندیشمند معاصر ایرانی دوری گزیدن از تفکر مبتنی بر سوپژکتیویته در فلسفه هیدگر را معادل «رندی» در فرهنگ عرفانی ایران قلمداد کرده است او بر این باور است که حافظ به خوبی ویژگی‌های این راه را ترسیم کرده است. حافظ نقطه‌ی تعادل دو سویه‌ی فرهنگی دیونیزوسی و آپولونی در فرهنگ ایران زمین است.

کلیدواژه‌ها

مارتین هیدگر، سید احمد فریدد، حافظ، رندی، فقدان خاک، وارستگی.

1. دانشگاه علامه طباطبائی، تهران،

رایانامه: aah1342@yahoo.de

Abhilfe für den Mangel an Bodenständigkeit des modernen Zeitalters durch „Gelassenheit“ und „Gerissenheit“ (rendī)

Zwei überlappend-analogische Begriffe bei Heidegger und Fardid

Ahmadali Heydari¹

(pp: 83 to 98)

Received: 06.02.2022; Accepted: 28.03.2022

Zusammenfassung

Martin Heidegger betrachtet Dichter und Denker als Retter, die in der Lage sind, die Krise zu überwinden, die durch die moderne Technologie verursacht wurde. Diese Krise resultiert laut Heidegger aus einem subjektzentrierten Denken. Dichter und Denker sind diejenigen, die ihre Beziehung zu den Dingen, zur Erde, zum Himmel usw. auf eine Weise gestalten, die frei von subjektivem Denken ist. Der zeitgenössische iranische Denker Seyyed Ahmad Fardid hat die Abkehr von der Subjektivität in Heideggers Philosophie mit dem Begriff der „Rendi“ (Schläue oder listige Gelassenheit) in der iranischen mystischen Kultur gleichgesetzt. Er ist der Ansicht, dass Hafis die Merkmale dieses Weges hervorragend dargestellt hat. Hafis bildet den bilateralen Balancepunkt zwischen den dionysischen und apollinischen kulturellen Strömungen in der iranischen Kultur.

Schlüsselwörter

Martin Heidegger, Seyyed Ahmad Fardid, Hafis, Rendi (listige Gelassenheit), Erdverbundenheit, Gelassenheit

1. Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran,

E-mail: aah1342@yahoo.de



Copyright © The Author(s);

This is an open access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (CC-BY-NC: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode.en>), which permits use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited and is not used for commercial purposes

Einführung

Martin Heidegger (1889-1976) hält Dichter und Denker für diejenigen, mit deren Hilfe die von der modernen Technologie ausgelöste Krise, beseitigt werden könne. Eine Krise, die im Laufe einer langen Geschichte vom Subjektivismus genährt wurde. Die Dichter und Denker sind diejenigen, die ihr Verhalten mit den Dingen, der Erde, dem Himmel und so fort auf Grund der „Gelassenheit“ entwickelt haben. Seyyed Ahmad Fardid (1909-1994) sieht in der Heideggerschen Gelassenheit ein Äquivalent *zuredī* („Gerissenheit“) in der mystischen iranischen Kultur. Er ist überzeugt, dass die Heideggersche Gelassenheit und die mystische Stimmung von *tark-e tark* (das Loslassen lassen auf dem Pfad der Liebe) bei iranischen Sufi-Mystikern übereinstimmen. Für ihn beschreiben der Dichter und Mystiker Hāfēz die Merkmale dieses Weges am besten. Hāfēz ist der Ausgleichspunkt zwischen den beiden Seiten derjenigen iranischen Kultur, die sich mit den Worten der apollonischen und der dionysischen Mysterienströmung beschreiben lassen.

Während der dionysische Aspekt dieser Kultur zu einem mystischen Rausch oder dem sogenannten ‚sokr‘ führt, die die Verlorenheit der Individualität des Menschen und die extreme Entsagung von der Welt zeitigen kann, entsteht andererseits durch den apollonischen Aspekt eine Art Disziplin und Achtsamkeit, die jedoch in ihrer übersteigerten Form einerseits die Unachtsamkeit zu den ursprünglichen Fragen theoretischer Ansätze und andererseits in den Ausbruch von Heuchelei führen mag.

Nach den Worten von Fardid ist die Tragödie [als die Zusammenführung des apollinischen sowie dionysischen Charakters, wie sie sich jedenfalls in den Dichtungen von Hāfēz spiegelt] in der Lage, den Rettungsweg für die durch die Modernität in Not geratenen Menschen zu ebnen. Das ist die Würde, die Heidegger den Dichtern zuschreibt, also denjenigen, die in einer Zeit der Heimatlosigkeit und Bodenlosigkeit den Menschen die Möglichkeit eröffnen, einen würdevollen Aufenthalt und eine Heimat zu finden. Aus dieser Sicht bereitet die Philosophie von Nietzsche den Boden vor zur Überwindung dieser Krise, auf die sowohl Heidegger als auch Fardid hinweisen.

Gelassenheit bei Heidegger

Um den Stellenwert von „Gelassenheit“ in unserem Zusammenhang zu verstehen, ist es angebracht, der Vorgeschichte bei Martin Heidegger

nachzugehen. Heidegger hat seine „Gelassenheitsrede“ anlässlich der Feierlichkeiten zum Jahrestag des Todes des Komponisten Conradin Kreutzer (1780-1849) im Jahr 1955 in Meßkirch gehalten, eine Ortschaft, die der Geburtsort von beiden. Heidegger beginnt seine Rede mit folgender Feststellung: „Machen wir uns nichts vor. Wir alle, eingeschlossen diejenigen, die gleichsam von Berufs wegen denken, wir alle sind oft genug gedanken-arm; wir alle sind allzu leicht gedanken-los. Die Gedankenlosigkeit ist ein unheimlicher Gast, der in der heutigen Welt überall aus- und eingeht.“ (Heidegger, GA 16, 517).

Heidegger entwickelt seine Rede, indem er auf den Charakterzug des Menschen eingeht und aufzeigt, dass der Mensch gerade weil er zu denken fähig ist, ihm dieses Denken – wenn auch durch eigenes Versagen – wieder entgleitet:

Gleichwie wir nur deshalb taub werden können, weil wir Hörende sind, gleichwie wir nur darum alt werden, weil wir jung waren, so können wir auch nur deshalb gedankenarm oder gar gedankenlos werden, weil der Mensch im Grunde seines Wesens die Fähigkeit zum Denken, „Geist und Verstand“, besitzt und zum Denken bestimmt ist. Nur das, was wir mit Wissen oder ohne Wissen besitzen, können wir auch verlieren, oder, wie es heißt, loswerden.

Die zunehmende Gedankenlosigkeit beruht daher auf einem Vorgang, der am innersten Mark des heutigen Menschen zehrt: Der heutige Mensch ist *auf der Flucht vor dem Denken*. Diese Gedanken-flucht ist der Grund für die Gedanken-losigkeit (ibid. 518; kursiv im Original).

Was meint Heidegger, wenn er von Gedankenlosigkeit spricht? Für ihn besteht das Denken zuzwei Teilen: Das *rechnende* Denken, das jeweils auf seine Weise berechtigt und nötig ist und das *besinnliche* Denken, das „nichts für die Durchführung der Praxis einbringt“ (ibid. 519). Wenn Heidegger über die Gedankenlosigkeitspricht, führt er deutlich das besinnliche Denken vor Augen und zählt die Besonderheiten dieses Denkens wie folgt auf:

Ein besinnliches Denken ergibt sich so wenig von selbst wie das rechnende Denken. Das besinnliche Denken verlangt bisweilen eine höhere Anstrengung. Es erfordert eine längere Einübung. Es bedarf einer noch feineren Sorgfalt als jedes andere echte Handwerk. Es muss aber auch warten können, wie der Landmann, ob die Saat aufgeht und zur Reife kommt. [...]; so brauchen wir denn auch beim Nachdenken keineswegs „hochhinaus“. Es genügt, wenn wir beim Naheliegenden verweilen und uns auf das Nächstliegende besinnen: auf das, was uns, jeden Einzelnen,

hier und jetzt, angeht; hier: auf diesem Fleck Heimaterde, jetzt: in der gegenwärtigen Weltstunde. (Ibid.)

Heidegger weist bei der Fortsetzung des Vortrags darauf hin, dass die Herrschaft des rechnenden Denkens den Nihilismus verursacht hat, und zwar in der Weise, dass der Mensch seine Verbindung mit seiner sinngebenden Quelle des Lebens verloren hat. Heidegger betont, dass die Verlorenheit der Bodenständigkeit und Tradition „dem Geist des Zeitalters“ entstammt, „in das wir alle hineingeboren sind“ (ibid. 521).

Für ihn ist die wichtigste Eigenschaft unseres Zeitalters, das den Atem der neuen Philosophie atmet, die übermäßige „Beanspruchung“ und dasin „Fesseln“ legen des Menschen.

Heidegger macht uns auf den ontologischen Ursprung unseres Zeitalters aufmerksam und deckt auf, wie die „Mächte des Zeitalters längst über den Willen und die Entscheidungsfähigkeit des Menschen hinausgewachsen sind, weil sie nicht vom Menschen gemacht sind“ (ibid. 523).

Er sieht die größte Gefahr der modernen Technik in der fehlenden Bereitschaft des Menschen, gegenüber diesen Entwicklungen entschlossen aufzutreten und ist ihr somit mit seiner ganzen Existenz ausgesetzt. „So wäre denn der Mensch des Atomzeitalters der unaufhaltsamen Übermacht der Technik wehrlos und ratlos ausgeliefert“ (ibid. 524).

Heidegger ist der Ansicht, dass eine geeignete Bereitschaft gegenüber dem drohenden Unheil der Technik auf unser besinnliches Denken zurückzuführen ist. Einzig das besinnliche Denken ist in der Lage, beim Naheliegenden zu verweilen und zugleich das Nächstliegende zu besinnen, um dem Menschen damit einen neuen Grund zu geben, den ihm die Technik genommen hat. Er fragt also, ob dem Menschen seine alte Bodenständigkeit zurückgegeben werden könne, „... ein Boden und Grund, aus dem das Menschenwesen und all sein Werk auf eine neue Weise und sogar innerhalb des Atomzeitalters zu gedeihen vermag?“ (ibid. 525).

Er hofft dabei auf die Möglichkeit der Existenz des Menschen. „Gelassenheit“ ist demnach der Rettungsweg. „Wenn wir in diese Richtung gehen, können wir die technischen Gegenstände im Gebrauch so nehmen, wie sie genommen werden müssen. Aber wir können diese Gegenstände zugleich auf sich beruhen

lassen als etwas, was uns nicht im Innersten und Eigentlichen angeht“ (ibid. 526).

Indem Heidegger die Technik und ihre Leistungen auf einer höheren Ebene „aufheben“ lässt, wird ein fruchtbarer Boden für die Vertiefung im Sinne der Technik geschaffen. „Wir werden hellsichtig und merken, dass die Herstellung und die Benützung von Maschinen uns zwar ein anderes Verhältnis zu den Dingen abverlangen, das gleichwohl nicht sinnlos ist“ (ibid.).

Von hier bis zum Ende des Vortrags führt Heidegger den Begriff *das Geheimnis* ein, nämlich das, was „sich zeigt und zugleich sich entzieht“ (ibid. 527). Suchte der moderne Mensch nach einem Mittel, sich von der Herrschaft der Technik zu befreien, so sollte er sich nun für das Geheimnis öffnen. Heidegger ist der festen Überzeugung, dass diese beiden Begriffe im Schoße der risikoreichen Welt, die aus dem rechnenden Denken hervorgegangen ist und nun sich in der Technik und deren Errungenschaften manifestiert hat, den Menschen „einen neuen Grund und Boden versprechen, auf dem wir innerhalb der technischen Welt, und ungefährdet durch sie, stehen und bestehen können“ (ibid.)

Anschließend stellt Heidegger die Frage, wie sich die Beschaffenheit der Rettung durch die Gelassenheit und Offenheit für das Geheimnis gestalten, und macht als Antwort auf diese Frage deutlich, dass „beide nur aus einem unablässigen herzhaften Denken gedeihen“ (ibid. 528), das heißt in dem besinnlichen Denken und allen Eigenschaften, welche am Anfang des Vortrags erwähnt wurden: dass nämlich das besinnliche Denken sich so wenig von selbst ergebe, eine höhere Anstrengung verlange, eine längere Einübung erfordere, einer noch feineren Sorgfalt bedürfe, dass es „ab-warten“ könne und es darum ginge, das Nächstliegende zu denken sowie das Nachdenken über die Macht der Technik und ihrer Errungenschaften: „Wenn die Gelassenheit zu den Dingen und die Offenheit für das Geheimnis in uns erwachen, dann dürften wir auf einen Weg gelangen, der zu einem neuen Grund und Boden führt. In diesem Boden könnte das Schaffen bleibender Werke neue Wurzeln schlagen“ (ibid.)

Fardids eigenständige Rezeption

Fardid hat den Ansatz Heideggers zur Technik und der modernen Philosophie aufgenommen und auf sein eigenes Denken angewandt, jedoch hat er dem Ansatz Heideggers, angesichts der kulturellen Geografie vom Islam und von

Iran, eine neue Deutung gegeben und ihn reinterpretiert. Hier könnte man fragen, welche Grundlagen und geschichtliche Bedingungen dazu beigetragen haben, solche Gedanken in Fardids Gedanken zu integrieren. In Bezug auf die Technik teilt er Heideggers Stellungnahme: „Man wird mit Andacht und dem herzhaften Denken Gelassenheit und das Heil finden“ (Fardid, 2002, 440). Während er die Rettung vom herzhaften Denken abhängig macht, erwähnt er die Alleswisser, „die die Dinge verhüllen, tatsächlich aber verschleiern sie die verborgene Hand Gottes“ (ibid.). Fardid setzt die „Alleswisserei“ adäquat zum rechnenden Denken, das sich unter anderem in der Herrschaft des subjektivistischen Denkens und der Vergessenheit der Wahrheit sowie der verborgenen Seite der Dinge zeigt. Gleichzeitig lenkt er die Aufmerksamkeit darauf, dass dieses Konzept des modernen Denkens seine Wurzeln in einer höheren Instanz hat, nämlich „der verborgenen Hand“. Danach kommt er zu folgendem entscheidenden Schluss, dass „nur in der Gelassenheit zu den Dingen die Wahrheit der Dinge sich manifestiert“ (ibid.) und betont: „Wenn bei Heidegger nicht die Gelassenheit zum Zuge käme, ist die Technik gleichsam eine List. Heidegger pflegte diesbezüglich, ähnlich wie der iranische Dichter Rumi, zu sagen: O Gott! Zeig Du alles, was ist, so wie es ist im Reich der List“ (ibid.) Warum bezeichnet Fardid die Technik ohne die Gelassenheit nach einem Gedicht von Rumi (ganjoor.net/moulavi/masnavi/daftar5/sh72) als „List und Betrug“ (khod'eh)?

Heidegger weist im Rahmen seines Vortrages über Gelassenheit darauf hin, dass der Mensch des Technologiezeitalters und namentlich die Alleswisser, diejenigen, die Fardid die alleswissenden Technokraten (allamegan) nennt, überzeugt sind, dass sie die Achse und das Zentrum aller Entwicklungen sind und imstande sind, die Zukunft des Menschen bestimmen zu können. Heidegger hat in uns diese Aufmerksamkeit erweckt, dass dieser Zugang zur Welt und zu den Dingen die Verbreitung des subjektivistischen Gedankens in der Philosophie verursacht und die Technik auf die Spitze getrieben hat. Heidegger versucht durch die Lenkung der Aufmerksamkeit auf das verborgene Geheimnis der Technik einerseits und die Gelassenheit zu den Dingen andererseits den Schleier des sich in der Technik verbergenden Geheimnisses und seiner Errungenschaften zu lüften.

Fardid ist der Meinung, dass die Subjektivität das größte Hindernis auf dem Weg zur echten Erkenntnis darstellt, und er ist überzeugt, dass dieser Gedanke

zu einem großen Betrug für die Menschheit geführthat, so dass sie den Ursprung und die Wahrheit der Dinge vergessen hat. Fardid sieht einen direkten Bezug zwischen der Subjektivität und den Betrügereien der Technologiewelt (ibid., 254).

Fardid spricht wie Heidegger von zwei Arten des Denkens: das rechnende Denken, das in der Alleswisserei und der Geschichte der Philosophie beendet worden ist und das Denken des Herzens, das sich von dem begrifflich-repräsentativen Denken unterscheidet (ibid., 428). Mit dieser Betrachtungsweise kommt er zum Schluss: „Wenn Heidegger sagt, dass die Wissenschaft nicht denkt, dann bedeutet dies, dass sie kein präsenten Wissen hat“ (ibid., 213). Anschließend beschreibt er die Wesenszüge des präsenten Denkens. Das präsenten Denken ist eine einfache Angelegenheit, mit deren Nutzung keine Zwecke verbunden sind, und löst keine Probleme und keine Geheimnisse [...]. Der Mensch hat zwei Arten von Vernunft, eine davon ist die auf die Einrichtung des Alltagslebens gerichtete Vernunft. Mit dieser pragmatischen Geschäftsvernunft denkt der Mensch mittels Vorstellungen.[...] Aber das präsenten Denken stimmt weitgehend mit der auf das Jenseits gerichteten Vernunft überein. Der Mensch setzt diese Vernunft nicht für seine rechnerische Tätigkeit ein (ibid., 214). Danach weist er darauf hin, dass der Mangel an präsentem Denken dazu führt, dass das repräsentative Denken unrechtmäßige Ergebnisse erzeugt und den Menschen belastet (ibid., 215-216). „Weil es das präsenten Denken nicht gibt, führt uns Wissenschaft und Industrie zur heutigen Situation“ (ibid., 215).

Bei diesem Thema verweist Fardid wieder auf Heidegger: „Heidegger macht in seinen Werken offenkundig, dass die Gedankenlosigkeit in den Geisteswissenschaften an sein Ende gelangt ist. Betrachten wir die Geisteswissenschaften heute, begegnen wir unvergleichbaren Umständen. Sie sind voller Gerede, in meiner Terminologie, überfüllt von Logistik und Geisteswissenschaften. All diese Maßnahmen sind mit großem Interesse und Engagement der Subjekte verbunden, die sich mit der islamischen Revolution [1979] von ihrer Herrschaft befreien konnten. Aber dieses rechnende Denken entlässt sie nicht“ (ibid., 216-217).

Fardid ist der Meinung, dass die Subjektivität der Geist unseres Zeitalters ist und herrscht bereits überall und lässt uns nicht los. Er verweist darauf, wie die konstitutionelle Revolution in Iran im Jahr 1905 ein wichtiger Ansatzpunkt von

der schlichten und passiven Verwestlichung zur verdoppeltensei. Durch diese Revolution, die die absolute Monarchie durch ein parlamentarisches Regierungssystem abgelöst und durch eine moderne Rechtsordnung ersetzt, beginne die Modernisierung im Leben der Iraner.

Die Konstitutionelle Revolution Irans war eine Folge des ausgebreiteten Despotismus der Kadscharen-Dynastie (1779–1925). „In dieser Zeit litten die Menschen unter der Willkürherrschaft der Könige und die Geistlichen waren nicht in der Lage, eine Gottesregierung aufzubauen und manche von ihnen waren sogar der willige Diener hochrangiger Beamter“ (ibid., 357). Das Unvermögen der Geistlichkeit, eine alternative Regierung auf islamischen Grundwerten aufzubauen, führte dazu, dass die Menschen sich den politischen Quellen des Abendlandes zuwandten. In dieser Epoche begegnen wir zwei Gruppen religiöser Intellektuellen. Die erste profitierte trotz ihrer Beharrung auf Religion und islamischem Recht vom westlichen Denken und dessen Errungenschaften im Bereich der Politik und Industrie. Die andere waren diejenigen, die – abgesehen von ihrem religiösen Interesse – mehr und mehr darauf bedacht waren, aus dem westlichen Denken Nutzen zu ziehen. In diesem Kreis treffen wir einige Intellektuelle an, die versuchen alle den Westen betreffende Angelegenheiten mit islamischen Begriffen zu interpretieren, um das Tempo der Verwestlichung zu steigern. Sie haben sich viel bemüht, für die westlichen Termini wie Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit und Menschenrechte einen adäquaten Wertbereich der islamischen Kultur zu finden¹.

Diese allerdings eher oberflächliche Begegnung mit dem Westen, die sich im Laufe einer 100-jährigen Zeitspanne entwickelt, hat bis zum Jahr 1979 die lästigen Zustände und eine eklektische grundlose Sammlung von Bestandteiler westlichen Kultur und der islamisch-iranischen Tradition auf die Bühne gebracht, die Daryush Shayegan „Patchwork-Identität“ nennt (Shayegan, 2001).

1. Einer dieser Denker ist Talebof Tabrizi (1911-1843). Der Autor dieses Artikels hat zusammen mit Farsin Banki (Forscher am „Institute for Humanities and Cultural Studies“ (IHCS), Teheran) in einem Artikel mit dem Titel „Der Gegensatz von Tradition und Moderne: Reflexionen von Talebof-e Tabrizi zur Erziehung der Iraner“ gezeigt, wie sehr sich Talebof bemüht hat, „die traditionellen Strömungen seiner Zeit mit der Moderne zu versöhnen“: Philosophie (Journal of the Department of Philosophy, University of Teheran), 2009, Band 37, Nr. 2, S. 134-195.

Die Revolution von 1979 war bemüht, sich mit Parolen wie dem Zurückgreifen auf die heilige Dimension der Religion von Ajatollah Khomeini von dieser eklektischen grundlosen Situation zu befreien und einen neuen Weg einzuschlagen. Fardid hielt Khomeini für einen Denker, der die Subjektivität und die Autonomie der Vernunft überwunden hatte (Fardid, 2002, 125). An einer anderen Stelle seiner Vorträge charakterisiert er Khomeini als einen Menschen, der sich nicht von der List dieser Epoche täuschen lässt und fähig sei, durch das Denken des Herzens, einen Weg zum Sein zu öffnen. In der Terminologie des mystischen Islam sind das solche, deren Herzen das Empyreum ist, Sitz des barmherzigen Gottes, (ibid., 180) weshalb sie bei der Begegnung mit westlichen Denkern deren theoretische und praktische Errungenschaften zu Gunsten des heiligen Denkens überlagern konnten, ohne sich darin zu verwickeln und in die Falle bloßer Nachahmung zu gehen. Interessanterweise zählt Fardid Ajatollah Khomeini zu Denkern wie Hölderlin (1770-1843), welche die Metaphysiker, die sich auf die Autonomie der menschlichen Vernunft berufen, überwunden hätten (ibid., 278).

Ja, Fardid geht soweit, dass er Ajatollah Khomeini mit dem zeitgenössischen Meister des Denkens (Martin Heidegger) in einem gemeinsamen Gespräch sieht, obwohl Khomeini vielleicht seinen Namen nie gehört haben mag (ibid., 290). Solche Fähigkeiten in ihm – so Fardid – seien zweifelsohne den Befindlichkeiten und Stufen mystischer Erkenntnis zu verdanken, die die egoistische Denkweise und die Subjektivität überwunden haben (ibid., 374).

Wenn Heidegger die Gelassenheit und Offenheit für das Geheimnis als einen Charakterzug der Denker in der Übergangszeit des Abendlandes bezeichnet, dann müssen wir uns hierfragen, welche Momente im Denken von Ajatollah Khomeini dieser entsprechen und sie für die Geschichte Irans offenlegen würden?

Seiner Meinung nach steht Khomeini in einer langen Tradition, die von einer engen Verbindung zwischen Herrschaft (welayat) und Freundschaft (walayat) ausgeht. Fardid glaubt zu wissen, dass diese Kopplung auf Plato und seine Politeia zurückgeht. Er interpretiert Platons Begriff der Freundschaft als eine Annäherung an das Sein und die Herrschaft als Politik und Verwaltung (Fardid 2016, 30-32). Aus seiner Sicht hat die Sufik (Meier) als eine Möglichkeit der Überwindung von Metaphysik (Fardid, 2002, 380) stets in der Sprache der führenden Persönlichkeiten dieser mystischen Tradition wie Rumi (1207-1273)

oder Hāfēz (1315-1390) betont, dass jede Aktivität in den Bereichen der Politik und der Regierungsebene (jihad-e asghar, was soviel bedeutet wie der kleinste Kampf oder die kleinste Anstrengung) auf die Nähe zum Sein (jihad-e akbar, d.h. der größte Kampf oder die größte Anstrengung) ausgerichtet werden muss (Fardid 2016, 32).

Mangels geschichtlicher Bedingung und inadäquatem Zeitrahmen konnten einige Denker diese Wünsche nicht erfüllen. Aber Khomeini, der wegen seiner Geduld und seines Abwartens auf den geeigneten Zeitpunkt (die wichtigsten Momente des spirituellen bzw. Besinnlichen Denkens) am besten dafür geeignet war, konnte dem Geschick des Seins entsprechen und die beiden Momente, Herrschaft und Freundschaft, in der islamischen Republik vereinen. Hāfēz selbst dichtet darüber: „Bei deiner Liebe (Freundschaft: welayat) sei es hier geschworen! * Willst du als deinen Diener mich erkennen * So will ich freudig dem Gelüst entsagen * Gebieter (Herrscher: welayat) mich von Zeit und Raum zu nennen“ (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh101). Unter Hinweis auf diese Verse erklärt Fardid noch einmal, dass es ohne Freundschaft keinen Weg zur Herrschaft gebe (Fardid 2016,32 und 83).

In unterschiedlichen Vorlesungen verweist er auf den spirituellen Reichtum Hafes' für die Iraner. Seiner Ansicht nach kann man anhand seines dichterischen Werks die subjektivistische Dimension des menschlichen Lebens, für Fardid die westliche Seite des Menschen, besiegen (Fardid, 2002, 66). Hierzu lässt er erneut Hāfēz' Stimme sich erheben: „Des Nebenbuhlers Dünkel treibt * In des Erstaunen Enge mich * O Gott, zu Würde und zu Rang * Erhebe nie der Bettler sich“.

Die Attribute „Nebenbuhler“ und dessen „Hochmut“ beziehen sich auf den Teufel, der sich Gott widersetzte. Hāfēz fragt sich mit einigem Recht, wie der Mensch trotz seiner wesentlichen Bedürftigkeit als Bettler von „Würde und Rang“ sprechen kann?

Fardid hebt hervor, dass Hāfēz ein Denken von „hoher Herkunft“ trägt, das im Stande sei, die anderen Denkweisen zu umfassen, ihre Grenzen zu erkennen und deren Übergriffe abzuwehren (ibid., 246). In einem seiner Vorträge spricht er in Einklang mit der iranischen Mystik und alt-indischen Weisheit von den drei Seinsweisen des Menschen. Eine Seinsweise sei „rajas“, die auf Freude, Begeisterung, Leidenschaft und Berauschtigkeit anspiele, welche mit Begierde und Zorn vermischt sind, [...]. die andere Seinsweise sei „tamas“, die auf Dunkelheit

und Mangel an sichtbarem Licht hindeute und auf den Alltagsverstand für den Unterhalt anspiele und mit Sinnlichkeit und Einbildung einhergeht. Doch die Vollkommenheit des Menschen beruhe im „sattwischen“ Denken, das sowohl Recht bedeutet und im Sinne von ungetrübtem Himmel sowie „sahw“ zu verstehen sei. (Fardid 2016, 41)

Fardid bezeichnet das Denken und die Dichtung von Hāfez, die einem Wunder ähneln (ibid., 372), als Ausgewogenheit, die unterschiedliche Aspekte des Daseins in sich vereinigt. Für ihn ist Hāfez ein Dichter, dem der Kairos zum besinnlichen Denken verhalf. „Dieser Kairos (vaqt) ist jenes Zeitmaß, an das originäre Mystiker wie Hāfez immer wieder erinnern.“ (Fardid, 2016, 335). Hāfez hat „den geheimen Weg“ (ibid., 229) gefunden und er erkennt auch den Geist und die Seele der Menschen (ibid., 257). Weil er über das rechnende Denken und Tamas hinausgeht, erreicht er den Schatz des Wissens: „Heimlich Wein und Lust genießen * Was es sei? Ein lockeres Tun * In der Zecher Reihe trat ich * Mag geschehen, was immer nun! (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh101)“

Fardid gibt zu bedenken, dass die Sprache des besinnlichen Denkens keine philosophische Sprache sei. Die Sprache dieses Denkens zeigt sich in den Formen der Einbildung. „Der Weg der Einbildung ist originär. Wenn sich der Mensch auf diesem Weg erhebt, dann transzendiert er, was die Philosophie nicht bewerkstelligt“ (ibid., 300). Im besinnlichen Denken, das als ein Denken frei von Begriffen und präsentem Denken bezeichnet werden könne, vereinen sich die drei Bereiche des menschlichen Wesens, nämlich Denken, Akt und Wort. (ibid., 225). „Solange ein Dichter dichtet, stimmen Theorie und Praxis überein“ (ibid.)

Hāfez stelle nun im spirituellen Erbe Irans den Gleichklang zwischen den zwei Aspekten des menschlichen Daseins her, nämlich zwischen den Aspekten von rajas und tamas.

Mit Hilfe von Nietzsches Terminologie, den Fardid als den gründlichsten Denker der letzten Phase der westlichen Metaphysik bezeichnet (Fardid, 2002, 193), stuft er ihn als einen Philosophen ein, über den dank seiner guten Auffassungsgabe, ein Weg vom Drama der modernen Philosophie zur Tragödie gefunden werden könne. Es scheint ganz so, dass sich Fardid hier auf eine Interpretation Heideggers verlässt.² Tragödie hat ihre Wurzeln in der

2. Fardid hat diesem Ansatz von Heidegger in „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“ besondere Aufmerksamkeit geschenkt. In diesem Buch setzt sich Heidegger auf Seite 125

griechischen Bedeutung. Friedrich Nietzsche hat in „Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ ausgeführt, dass die tragische Angelegenheit ein Ausgleichspunkt zwischen der apollinischen und dionysischen Facette des Menschen ist (monadjem, 26, Reza Valiyari 51). Nietzsche legt großen Wert auf das Gleichgewicht zwischen diesen Aspekten des Menschen, deren Wiederbeleben eine Lösung für die Gespaltenheit der Gesellschaft und Persönlichkeit anbieten und auch einen Weg zur Bekräftigung der Kultur und ihrer Aufwärtsentwicklung und ihres Glanzes darstellen könne (Monadjem., 142).

Die islamisch-mystische Tradition pflegt ständig, diese Balance zu suchen und sie zu erlangen. Eine innere Ruhe, wie Nietzsche es ausdrücken würde, eine Art Harmonie zwischen dem Begriffspaar apollinisch-dionysisch, diesen zwei gegensätzlichen Charakterzügen des Menschen. Fardid hat diesen Wesenszug des Menschen vor dem Hintergrund der iranisch-islamischen Tradition sokri und sahvi genannt. Man könnte sagen, dass dionysisch der Sokr-Seite entspricht, während apollinisch der Sahv-Seite der menschlichen Kräfte entsprechend zu zuordnen sei (Vgl. Fardid, 2002, 174). Sie repräsentieren die Meinung, dass der Mensch auf ehrliche Weise, durch gute Handlungen, mit Hilfe von Gebet und Andacht das Richtige erreichen und über die Schwelle des Heiligen treten könne (ibid.) Diese Richtung der mystischen Tradition im Islam könne sich in einen asketischen Sufismus verwandeln, d. h. in eine Art der Sufik, die sich auf die formale Seite der religiösen Gesichtspunkte und Gebetsformen konzentriert und infolgedessen schrittweise den Geist und den Sinn des Gebetes verliert. Die Sokr-Seite der iranischen Mystik beachtet nicht die rationalen Prinzipien des rechnenden Denkens, sondern tendiert zu einer Art von Extremismus, sodass einige Anhänger dieser Richtung im Gegensatz zu den offiziellen religiösen Gesetzen, die „Allah“ von jeder Verwechslung mit seinen Geschöpfen fernhält, sich Gott nennen und „analhaq“ (Ich bin die Wahrheit/Gott) sagen. Das ist eine Aussage, die die Wächter der kanonischen Gesetze des Islam nicht ertragen und deren Anhänger auf strengste Weise ihre Kühnheit mit ihrem Leben büßen würden.

mit einer der Komponenten der Neuzeit als „Notlosigkeit als die Höchste Not“ auseinander: Martin Heidegger, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1989), Klostermann, Frankfurt am Main.

Auf der anderen Seite könne man das Apollinische als das „Schönheitsattribut Gottes“ (jamal, das Faszinosum) ansehen, das der „göttlichen Herrlichkeit“ (jalal, das Tremendum) gegenübersteht. Der Mensch suche in Anlehnung an den dionysischen Aspekts einer Existenz nach den Spuren der göttlichen Herrlichkeit, mache die Manifestation Gottes ausfindig und ginge dabei so weit, dass er in der einer Stimmung von Passion und Ekstase „anahq“ ausrufe. Hāfez, der selbst ein maßvoller Mystiker ist, tadelt die maßlose Übertreibung beide existieren der Charaktere und glaubt, sie seien eine Art „Enthüllung der Geheimnisse“. Nach Hāfez gibt es einen passenden, mittleren Weg zwischen den beiden extremen Polen, nämlich der starren Frömmigkeit (zohde khoshk) und der scheinheiligen Askese (zohde motazaherin). Hāfez nennt dieses Eingreifen zum Zwecke der Vermittlung zwischen diesen beiden Extremen „Gerissenheit“ (rendi). Seine Bemühungen, dieses Gleichgewicht zu erreichen, stellt den Boden für das *tragische Ereignis* bei Hāfez dar.

In dieser Position bewahrt Hāfez seine Individualität und beseitigt sein Gelüst, in einem Wort zusammengefasst, seine Subjektivität und nicht das Leben selbst. Weil das Leben sich auf die Herausforderungen berufe, die sich zwischen den natürlichen Trieben der Menschen und deren Verzicht bewegen, stelle sich die existenzielle Würde des Menschen quer. Die Asketen seien gerade diejenigen, die nicht auf diese anstrengende Gegebenheit eingehen wollen und darauf lauern, sich in den nicht unter der Belastung der lebenswichtigen Aufgabe verbogenen Engel zu verwandeln. Die Welt des Lebens ist versetzt mit Leiden und Gefahren: die Verantwortung für dieses große Anliegen verlangt es, den Pfad der Gerissenheit einzuschlagen (Vgl. Ashouri 2000, 282f.)

Dieser Status der Gerissenheit, den Hāfez mit dem Terminus „Zufriedenstellung“ (reza und rezayat) bezeichnet, entspreche dem „Ja-sager“ bei Nietzsche. Diese Zufriedenheit sei die Zufriedenheit mit der göttlichen Herrlichkeit (jalal). Dafür brauche diese göttliche Herrlichkeit einen Ort, wo sie sich offenbaren könne, einen Ort, der mit ihrer Anwesenheit zufrieden sein und zugleich dermaßen rein und leerwäre, dass er imstande sei, diese zu manifestieren. Das gelingt nicht über eine wie auch immer geartete Frömmigkeit, denn Fromme entsagen den Leben und können somit das gewünschte Gleichgewicht nicht herstellen. Hāfez bejaht auf dem Pfad der Gerissenheit das Leben, denn das Auf und Ab des Lebens kreierte einen Ort, an

dem sich die Herrlichkeit (jalal) Gottes in Formen des Faszinosums manifestieren kann. Solche Umstände verlangen einen menschlichen Charakter, der den Eigennutz außen vorlässt und sowohl seine Individualität und das Leben als auch die Begegnung mit der Wahrheit verknüpfen könne. Dies ist der Charakterzug eines gerissenen Menschen (rend). Der Einigungsversuch zwischen diesen beiden scheinbar gegensätzlichen Polen, zeigt sich in der mystischen Literatur als ein Paradoxon. Zum Beispiel dort, wo Hāfez sein Königsein im Betteln sieht: In diesem Zustand erliegt der Mensch nämlich dem dionysischen Willen, ohne sich jedoch mit diesem zu vereinen. Er setzt diese Ergebung mit dem Hinweis auf sein Betteln und seine Armut um und betone stets, dass sein Betteln einer königlichen Herrschaft gleichkomme, denn ein großer Herrscher herrsche über sein Reich: „Dem Betteln an des Liebling's Tor * Entsage um kein Reich; * Man tritt vom Schatten dieses Tor's * ins Licht der Sonne gleich“ (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh221).

Kommt man dieser Stellung des Menschen auf die Spur, befindet man sich im „Seinsbereich“: „Ich wandle nach dem Haus der Liebe * Und fernher von des Nichtseins Stande * Kam ich den weiten Weg gegangen * Bis in des Daseins frohes Land“ (ganjoor.net/hafez/ghazal/sh366). Wie wir bereits mit Blick auf Heidegger und Fardid betonten, ist dies ein Geschenk, das gegeben ist und nicht erworben werden könne: d.h. es ist kein ausschließliches Produkt des menschlichen Willens. Einige Menschen sind in den Genuss dieser Zuwendung des Seins gelangt und wurden dadurch bestätigt. Dabei ist der einzige Akt, die Menschen vollziehen können, der Akt der Zufriedenheit, was im Grunde kein Akt, sondern ein Geschehenlassen sei. Nietzsche hat dieses Geschehenlassen den Charakterzug des Tragischen bezeichnet. (Vgl. Monadjem, 60)

Von hier aus ist leicht zu erkennen, wie die Tragödie eine enge Beziehung zur Zufriedenheit, Muße und – im Sprachgebrauch von Fardid – zum „Lassendes Lassens“ hat. Mit den Versen aus der mystischen Tradition: „Im Hut der Armut müssten drei Stufen des Lassens sein / das Lassen des Diesseits, das Lassen des Jenseits und das Lassen des Lassens selbst“ (ganjoor.net/razi/ghasidear/sh1/) führt er aus, dass das Lassen in der asketischen Sufik das Lassen des Diesseits und das Lassen in der heuchlerischen Sufik die Zuwendung zum Diesseits unter dem Mantel der Religiosität bedeute. Was mit dem dritten Lassen gemeint sei, ist das Lassen dieser beiden Arten des Lassens, so dass das dritte Lassen eine Art Rückkehr zu den Dingen meine. Diese Rückkehr basiere nicht auf dem

subjektivistischen Willen, sondern auf dem Überlassen an das Sein selbst. Sich auf dieses Gedicht von Hāfez berufend „Benütze den Pfad der Gerissenheit, * Denn dieser Talisman * ist, wie der Weg zu einem Schatz * nicht offen jedermann“ (ganjooor.net/hafez/ghazal/sh72) schließt Fardid, dass der Pfad der Gerissenheit dem Begriff des „Feldweges“ von Martin Heidegger entsprechen müsse. Dieser Weg unterscheide sich von den Holzwegen, d.h. nun den Wegen der Metaphysik. Der Feldweg ist ein kleiner Weg, der aufgrund der langen Herrschaft der Metaphysik verborgen geblieben sei. Der Feldweg ist ein mit der Andacht verbundenes Denken (<http://fardidtexts.blogfa.com/post/72>).

Quellenverzeichnis

- Ashouri, Darioush (2000): *erfan wa rendi dar shere hafez*, (Mystik und Gerissenheit in der Poesie von Hāfez) entesharat-e markaz, Teheran.
- Fardid, Sayyed Ahmad (2002): *didar-e farrahi wa fotuhāt-e akharozzaman* (Vorträge von Seyyed Ahmad Fardid an der Universität Teheran), be koushesh-e Mohammad-e Madadpour, entesharat-e nazar, Teheran
- Fardid, Sayyed Ahmad (2016): *gharb wa gharbzadegi, darsgoftarha-ye doctor Sayyed Ahmad Fardid dar sal-e 1363, jeld-e awwal, jalasat-e 1 ta 12*, (Der Westen und die Verwestlichung, Vorlesungen von Seyyed Ahmad Fardid), entesharat-e farno, Teheran.
- Heidegger, Martin, GA 16, I. Abteilung: *Veröffentliche Schriften 1910-1976, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (2000), Herausgegeben von Hermann Heidegger, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- Heidegger, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1989), Herausgegeben von Friedrich Wilhelm Herrmann, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main.
- <http://fardidtexts.blogfa.com/post/72>. /: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjooor.net/hafez/ghazal/sh101/>: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjooor.net/hafez/ghazal/sh221/>: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjooor.net/hafez/ghazal/sh366/>: Abrufdatum: 12.11.2021, Dies ist eine persischsprachige Website, um nach Gedichten des iranischen Dichters Hāfez zu suchen. Bei der Übersetzung der Gedichte von Hāfez ins Deutsche hat der Verfasser die Übersetzung von Rosenzweig-Schwannau verwendet, und zwar aus folgenden Quellen.
- Divan des Hāfez (2019), übersetzt von: Vincenz Ritter von Rosenzweig-Schwannau, ketabsara-ye nik Verlag, Teheran.
- <https://ganjooor.net/hafez/ghazal/sh72>: Abrufdatum: 12.11.2021
- <https://ganjooor.net/moulavi/masnavi/daftar5/sh72>: Abrufdatum: 12.11.2021

<https://ganjoor.net/razi/ghasidear/sh1/>: Abrufdatum: 12.11.2021

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (2009): zayesh-e trajedi az rouh-e mousighi (Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik), motarjem, Roya Monadjem, Reza Valiyari, entesharat-e porsesh, Esfahan.

Shaygan, Darioush (2001): afsounzadegi-e jadid: howiat-e chehel teke wa tafkkor-e sayyar, (die neueVerzauberung:Patchwork-Identität und mobiles Denken,) übersetzt von Fatemeh Waliani, entesharat-e farzan-e rouz, Teheran.