5. Mit kritisch-offenem Rationalismus gegen die Heteronomie der Gemeinschaft
Nassars Kritik der ideologischen Vernunft

Eine Gesellschaft im Sinne von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ gründet in einer bestimmten Form der intra- und intersubjektiven Rationalität, die den Fokus zahlreicher seiner Schriften bildet. Diese Denkvoraussetzungen wollen wir uns nun genauer anschauen: Es geht im Folgenden um die epistemische Grundlage von Gesellschaftlichkeit, wie Nassar sie sich vorstellt. Sein Begriff einer bestimmten Form von Rationalität als Bedingung von Gesellschaftlichkeit im Sinne seines Liberalismus lässt sich allerdings insofern nicht ohne Umwege untersuchen, als er diese Form über weite Strecken negativ, d.h. in Abgrenzung zu nichtvernünftigen Denkarten entwickelt. Erst allmählich deutet sich in seinen Schriften ein positives Verständnis von Rationalität an.

Die Denkart, gegen die Nassar mehrheitlich anschreibt, ist die ideologische. Unter Ideologie versteht er von der ›Gemeinschaft‹ (*ǧamāʿa*), d.h. ihren Glaubensprämissen und gesellschaftlichen Interessen bestimmtes Denken. Gegen dieses der Gemeinschaft verpflichtete Denken mobilisiert er das freie Vernunftdenken bzw. einfach ›die Vernunft‹ (*al-ʿaql*) oder aber ›die Philosophie‹ (*al-falsafa*). Im Umfeld der Begriffe Philosophie und Vernunft kristallisiert sich bei ihm die Vorstellung eines ›kritisch-offenen Rationalismus‹ (*ʿaqlāniyya naqdiyya munfatiḥa*) heraus, einer Denkart, die sich nicht nur gemeinschaftlich-ideologischer Vorurteile zu erwehren vermag, sondern auch als epistemische Grundlage seiner Vorstellung liberal-gemeinsinniger Gesellschaftlichkeit zu verstehen ist.

Ideologie und Vernunft bzw. Philosophie sind in Nassars Gedankengebäude aber nicht immer so klar voneinander zu trennen, wie es in vielen seiner Texte auf den ersten Blick den Anschein erwecken mag. Zwischen den drei Begriffen Ideologie, Vernunft und Philosophie gibt es bei ihm auch Überschneidungen. So spielt auch in seiner Vorstellung des Ideologischen – und nicht nur in der Philosophie – Vernunft eine Rolle, weshalb seines Erachtens auch Ideologie nicht nur ›falsches Bewusstsein‹ ist, sondern durchaus Wahres beinhaltet, d.h. durch die menschliche Vernunft generiertes Wissen. Philosophie wiederum soll sich gemäß Nassar im arabischsprachigen Kontext insofern an den nationalistischen Ideologien der Levante der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts orientieren, als diese ein Gespür für philosophisch relevante Fragen gehabt hätten. Klare Schnittpunkte gibt es bei ihm auch zwischen den Begriffen Vernunft und Philosophie. Denn mit ›Philosophie‹ meint er gemeinhin aufgeklärtes, d.h. vorurteilsfreies Vernunftdenken, weshalb Vernunft und Philosophie bei ihm

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sehr nahe beieinanderliegen. Doch verwendet er ›Vernunft‹ (*ʿaql*) auch in der Bedeutung von ›Diskursform‹, also etwa als ›literarische‹ oder ›ökonomische Vernunft‹ bzw. ›Diskursform‹. Unterschiedliches thematisiert er auch unter dem Begriff ›Philosophie‹. Philosophisch zu denken beansprucht er für sich selbst, d.h. in seiner Rolle als öffentlicher Intellektueller, der bestimmte Probleme aus betont philosophischer Perspektive erörtert. Philosophie ist bei ihm aber auch ein Merkmal demokratischer Alltagskultur: Sie ist etwas, das auch in die gesellschaftliche Breite geht und dort das Ideologische auch im Alltäglichen zurückdrängen kann.

Um einen Weg durch das Dickicht dieser begrifflichen Windungen hin zu den epistemischen Grundlagen von Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ zu finden, werden wir uns im Folgenden von Nassars negativer Abgrenzung von und seiner Auseinandersetzung mit Ideologie in Richtung seines positiven Vernunft- bzw. Philosophieverständnisses vorarbeiten. In einem ersten Schritt wird der Zusammenhang zwischen Nassars Kritik an einer ›konfessionalistischen Kultur‹ im Libanon und seiner Ideologiekritik erläutert: Es geht um die Entstehung des Ideologieproblems bei ihm. Anschließend werden die unterschiedlich gelagerten Verquickungen zwischen Philosophie und Ideologie in Nassars Werk thematisiert. Nach der Erläuterung dieser Verquickungen steht ihre systematische Trennung auf epistemischer Ebene im Vordergrund: Zunächst wird Nassars Verständnis von Vernunft und Vernunftdenken im Sinne seines kritisch-offenen Rationalismus rekonstruiert, um sodann seiner Unterscheidung von freiem Vernunftdenken und Ideologie näher auf den Grund zu gehen. Der letzte Teil dieses Kapitels geht schließlich auf die Frage nach der Universalität der Wahrheit in Nassars kritisch-offenem Rationalismus ein.

5.1 Von der Kritik der konfessionalistischen Kultur zur Ideologiekritik

Keinem anderen Problem hat sich Nassar in seinen Schriften öfter zugewendet als der Frage nach dem Verhältnis zwischen Ideologie und Philosophie. Zu Recht hat deshalb Anṭwān Saif festgestellt, dass die Bemühungen um ein von der Ideologie befreites philosophisches Denken das »auffälligste Kennzeichen der intellektuellen Identität (*huwiyya fikriyya*)«[1] Nassars sei. Nassar widmete dem Thema noch bis in die frühen 1990er Jahre einzelne Aufsätze, und auch später kommt er in unterschiedlichen Kontexten immer wieder auf dieses Problem zu sprechen. Wir wollen zunächst der Genese des für ihn so wichtigen Ideologieproblems auf den Grund gehen.

1 Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣīf Naṣṣār«, 51.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.1.1 Ideologiekritik als Sozialkritik

Der Begriff *aidiyūlūǧiyā* (und weitere, ähnliche Schreibweisen) – ein Lehnwort aus dem Französischen, wo der Terminus seinen Ursprung hat[2] – führt im Arabischen gleich wie in den europäischen Sprachen jene kaum zu überblickende Bedeutungsvielfalt mit sich, die er seit dem 18. Jahrhundert sowohl als politischer Kampfbegriff als auch in akademischen Diskursen bei verschiedenen Theoretikern angehäuft hat.[3] Nassar, der diese Bedeutungsvielfalt selbst auch erkannt hat,[4] bezieht sich in seinem Nachdenken über den Ideologiebegriff auf keine klassischen Ideologie-Theorien. Nur einmal fällt bei ihm der Name Karl Mannheims, und zwar in *Pensée*. Dort bezeichnet er mit Verweis auf Mannheim Ibn Ḫaldūns *Muqaddima* als »idéologie vide de toute élément utopique«[5] und meint damit offenbar, dass dessen Denken als »dernière étape dans la marche de la pensée à travers la civilisation arabo-musulmane«[6] zwar das Bewusstsein einer ganzen, sich im Niedergang befindlichen Epoche widerspiegele – Nassar spielt hier wohl auf Mannheims ›totalen‹ Ideologiebegriff an[7] –, ohne aber eine Vision eines vorzüglichen künftigen Gemeinwesens zu beinhalten. In der zweiten Auflage von *Pensée* (1997) blieb der Bezug auf Mannheim zwar bestehen, die Bezeichnung *idéologie* ersetzte Nassar dort allerdings durch *théorie*,[8] um – nach eigenen Angaben – vor dem Hintergrund seiner nach der Erstveröffentlichung seiner Dissertation 1967 in mehreren Schriften dargelegten Überlegungen zum Ideologiebegriff dem

2 Vgl. George Lichtheim, »Der Ideologiebegriff«, in: ders., *Das Konzept der Ideologie,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 7–63: 8. Vgl. zur Geschichte des Ideologiebegriffs sowie seinen gegenwärtigen Verwendungsweisen: ibid.; Lieber, *Ideologie*; Michael Freeden, *Ideology. A very short introduction,* Oxford, New York: Oxord University Press 2003.

3 Vgl. ʿAbdallāh al-ʿArwī, *Mafhūm al-aidiyūlūgiyā,* ad-Dār al-Baiḍāʾ, Bairūt: al-Markaz aṯ-Ṯaqāfī al-ʿArabī [8]2012, 9, auch 145–159. Laroui findet gar, dass die Unschärfe, die dem Begriff im europäischen Kontext bereits eigen ist, sich im arabischen Kontext noch verstärkt habe. Vgl. ibid., 160. Larouis Arabisierung von *idéologie* als *adlūǧa* (vgl. ibid., 9.) hat sich bisher nicht durchgesetzt.

4 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 48–49.

5 Nassar, *Pensée*, 254.

6 Ibid., 251.

7 Vgl. Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie,* Frankfurt/M.: Klostermann [9]2015, 53–64.

8 Vgl. Nassar, *Pensée (²1997)*, 254. Bereits in der ersten Auflage der arabischen, von Nassar selbst angefertigten Übersetzung von *Pensée* gibt er *idéologie* mit *naẓariyya*, also ›Theorie‹, wieder. Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, *al-Fikr al-wāqiʿī ʿinda Ibn Ḫaldūn. Tafsīr taḥlīlī wa-ǧadalī li-fikr Ibn Ḫaldūn fī bunyatihi wa-maʿnāhu,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1981, 337.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fehlschluss vorzubeugen, er habe seine eigenen Betrachtungen dazu an Mannheim angelehnt.[9]

Der einzige eindeutige Bezug Nassars auf eine ›klassische‹ Ideologietheorie ist neben diesem Bezug auf Mannheim ein negativer: Indem er immer wieder betont, Ideologie sei nicht nur ›falsches Bewusstsein‹ (*waʿī zāʾif*), sondern beinhalte stets auch einen Anteil an Wahrheit, grenzt er sein eigenes Ideologieverständnis unmissverständlich vom marxistischen Ideologiebegriff ab.[10] Anṭwān Saif ist deshalb gar der Ansicht, Nassars Philosophieren gegen das Ideologische sei mehrheitlich ein Anschreiben gegen den Marxismus.[11]

Trotz dieses Verzichts auf explizite theoretische Verknüpfungen mit ›klassischen‹ Ideologietheorien schwingen verschiedenste Bedeutungsgehalte, die der Begriff über die Jahrhunderte angesammelt hat, in Nassars eigener Verwendung von *aidiyūlūǧiyā* mit. Gerade Mannheim schimmert bei ihm durch, weil dieser ähnlich wie Nassar in Ideologien allgemein standortgebundenes Denken einzelner Gruppen, Klassen oder Schichten im gesamtgesellschaftlichen Gefüge zu erkennen glaubte, d.h. sie als »Partikularsichten«[12] verstand.[13] Im Unterschied zu Mannheim ist Nassar jedoch viel ›demokratischer‹: Nicht nur eine akademisch gebildete Intelligenz ist bei ihm zum ideologiefreien Denken in der Lage,[14] sondern alle Mitglieder eines politischen Gemeinwesens sollten als in ihrer Disposition vernunftbegabte Wesen dazu fähig sein – dies ist gar die zentrale Pointe von Nassars Auseinandersetzung mit Ideologie und Philosophie. Im Unterschied zu Mannheim und anderen, jüngeren Beiträgen zum Ideologiebegriff beschäftigt sich Nassar auch nicht in wissenssoziologischer Absicht mit dem Ideologiebegriff, obwohl er in seinen späteren Schriften gegen Ideologie als Denkart nicht mehr nur anschreibt, sondern sie vielmehr auch als zum politischen Leben und Denken moderner Demokratien zugehörig auffasst und analysiert, sie also auch als wissenssoziologisches Problem in Erwägung zieht.[15]

9 So Nassar in einem persönlichen Gespräch, das im Rahmen dieser Arbeit am 01. September 2014 in Ǧal ad-Dīb (Libanon) geführt wurde.

10 So etwa in Naṣṣār, *Istiqlāl*, 52–53.

11 Vgl. Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣīf Naṣṣār«, 88. Vgl. zu Nassars Kritik am marxistischen Ideologiebegriff besonders Nāṣīf Naṣṣār, »Fī t-Tanāzuʿ baina l-ʿaql wa-l-aidiyūlūǧiyya«, in: ders., *Muṭāraḥāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūǧiyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1986, 91–109.

12 Lieber, *Ideologie*, 95.

13 Vgl. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 36. Vgl. prägnant zu Mannheim Lieber, *Ideologie*, 87–100; Freeden, *Ideology*, 12–19.

14 Vgl. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 134–143. Vgl. dazu Lieber, *Ideologie*, 95; Lichtheim, »Ideologiebegriff«, 51, 57–58.

15 So v.a. in Naṣṣār, *Sulṭa*, 185–230; Naṣṣār, *Dīmūqrāṭiyya*. Vgl. dazu auch Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣīf Naṣṣār«, 66.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ließen sich weitere, ähnlich ›positive‹ Verbindungen zwischen Nassars Ideologiebegriff und anderen Ideologietheorien knüpfen. Allerdings scheinen diese für das Verständnis von Nassars eigener Auseinandersetzung mit Ideologie wenig erkenntnisträchtig zu sein. Um nochmals den Gemeinsinn-Begriff und Kants drei Maximen des gemeinen Menschenverstandes aufzugreifen – v.a. die erste, die Maxime des vorurteilsfreien Denkens[16] –, sei hier jedoch angemerkt, dass Nassars Anschreiben gegen Ideologie stets etwas von dem »rationalistische[n] Pathos«[17] hat, das auch jenen Aufklärern eigen war, die sich als erste mit dem Ideologiebegriff befasst hatten. Letztere glaubten, das Denken von den ›Idolen‹ oder ›Vorurteilen‹ und den sie verfechtenden Autoritäten befreien zu müssen, um so jenem Vernunftdenken Platz verschaffen zu können, das auch Voraussetzung öffentlich-tugendhaften Handelns im Sinne des republikanischen Staatswesens sei.[18] Auch Nassar glaubt fest daran, dass ideologiefreies, vernunftgeleitetes Denken und Diskutieren möglich ist, auch wenn das Vernunftpostulat der Aufklärung seiner Meinung nach bisher – nicht nur im nahöstlichen, sondern auch im westlichen Kontext – eher bescheidene Erfolge hat feiern können.[19]

Dass Nassar mehrheitlich ohne Bezug auf andere Ideologietheorien auskommt und sie für das Verständnis seiner eigenen Auseinandersetzung mit Ideologie kaum fruchtbar zu sein scheinen, erstaunt nicht. Denn seine Auseinandersetzung mit Ideologie ist kein »intellektueller Luxus«,[20] wie Muḥammad Sabīlā – seines Zeichens selbst Autor einer wichtigen arabischsprachigen Untersuchung zum Ideologiebegriff[21] – es formulierte. Vielmehr sei sie den soziopolitischen Erfordernissen einer spezifischen historischen Realität geschuldet, in der ideologische Differenzen auch immer wieder in bewaffnete Auseinandersetzungen mündeten.[22] Damit ist auch Nassars Beschäftigung mit Ideologie immer auch Sozialkritik, welche spezifisch auf den libanesischen Kontext zugeschnitten und somit »von der politischen Rede nicht zu trennen«[23] ist.

16 Vgl. dazu oben 4.3.
17 Lichtheim, »Ideologiebegriff«, 17.
18 Vgl. dazu ibid., 7–17. Zudem Lieber, *Ideologie*, 17–18, 19–34; al-ʿArwī, *Mafhūm al-aidiyūlūgiyā*, 25–30.
19 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd«, in: ders., *al-Idiyūlūğiyya ʿalā l-miḥakk. Fuṣūl ğadīda fī taḥlīl al-idiyūlūğiyya wa-naqdihā,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1994, 37–96: 37, 72–73; Naṣṣār, *Sulṭa*, 298–300; Naṣṣār, »Tanāzuʿ [in *Muṭāraḥāt*]«, 100.
20 Sabīlā, »Āliyāt al-ʿaql al-aidiyūlūğī«, 93.
21 Muḥammad Sabīlā, *al-Īdiyūlūğiyya. Naḥwa naẓra takāmuliyya,* Bairūt: al-Markaz aṭ-Ṭaqāfī al-ʿArabī 1992.
22 Vgl. Sabīlā, »Āliyāt al-ʿaql al-aidiyūlūğī«, 93.
23 Lichtheim, »Ideologiebegriff«, 7.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Als Antwort auf solch spezifische kontextuelle Erfordernisse kommt Nassar aber nicht nur mehrheitlich ohne Bezüge auf gängige Ideologietheorien aus, sondern er entwickelt auch eine Sichtweise auf das Problem des ideologischen Denkens, die berechtigterweise eine gewisse Einmaligkeit für sich beansprucht, auch wenn sie – vielleicht gerade weil sie auch eng mit politischen Diskursen verwoben ist – theoretisch oft nicht allzu ausdifferenziert daherkommt. Trotzdem werden seine Überlegungen zum Ideologiebegriff zu den wichtigsten im arabischsprachigen Kontext gezählt und mit jenen etwa von Karl Mannheim, Louis Althusser, Raymond Boudon oder Joseph Gabel in eine Reihe gestellt, wie auch mit jenen Abdallah Larouis.[24]

Kontextuell ausschlaggebend dafür, dass Nassar bereits früh über Ideologie nachzudenken begann, waren zum einen die Reaktionen auf *Naḥwa*. Nassar macht in der 1977 erschienenen dritten Auflage von *Naḥwa* darauf aufmerksam, dass ihn die Kritik an dieser Aufsatzsammlung dazu bewogen habe, sich mit *Istiqlāl* dem Thema Ideologie zuzuwenden.[25] Somit ist seine Auseinandersetzung mit dem Ideologiebegriff nicht zuletzt als Antwort auf jene Autoren vorwiegend marxistischer Provenienz zu verstehen, die ihm vorhielten, selbst ideologisch vereinnahmt und nicht aus der geltend gemachten neutralen philosophischen Perspektive über die libanesische *ṭā'ifiyya* (›Konfessionalismus‹) und die Möglichkeiten ihrer Überwindung nachgedacht zu haben; daher rührt wohl auch seine stete Abgrenzung vom marxistischen Ideologiebegriff. Nassars Auseinandersetzung mit Ideologie deshalb nur als Apologie seiner Konfessionalismuskritik zu lesen, würde allerdings deutlich zu kurz greifen. Denn seine Beschäftigung mit dem Ideologieproblem steht auch klar in Kontinuität zu seiner Kritik an der ›konfessionalistischen Kultur‹ in *Naḥwa*. Hier liegen jene Erfordernisse der historischen Realität, auf die Sabīla seinen Kollegen Nassar mit seiner Ideologiekritik reagieren sieht.

5.1.2 Von der Konfessionalismus- zur Ideologiekritik und zur philosophischen Kultur

In Kapitel 3 haben wir gesehen, dass Nassar in *Naḥwa* gegen die Dominanz einer spezifischen, und zwar der konfessionellen Form von Gemeinschaft (*ǧamā'a*) anschreibt, gegen jene Art der »Gemeinschaft des Geistes«[26] also, welche seines Erachtens über die libanesische »gesell-

24 Sabīlā, »Āliyāt al-ʿaql al-aidiyūlūǧī«, 99–100. Vgl. zum Verhältnis von Nassars Ideologieverständnis und jenem von Laroui auch Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣīf Naṣṣār«, 55–59, 66–68.

25 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 6.

26 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schaftliche Lebensordnung triumphier[t]«[27] hat: Nassar sah die Konfessionsgemeinschaften im Libanon als ›gierige Institutionen‹ im Sinne Lewis Cosers, da sie das Individuum in seiner Ganzheit beanspruchen und die Entstehung alternativer sozialer Bindungen und Institutionen, die zur Ökologie einer modernen und offenen Gesellschaft gehören, erschweren.[28] Es hat sich dabei gezeigt, dass Nassar den libanesischen Konfessionalismus sowohl als soziales als auch als ideelles oder epistemisches Problem thematisierte und kritisierte. Die Überwindung dieser spezifischen Form der »Gemeinschaftsgesinnung«[29] bedarf deshalb in Nassars Verständnis von *ṭā'ifiyya* nicht nur einer Entkonfessionalisierung der soziopolitischen Ordnung, sondern auch einer Überwindung der ›konfessionalistischen Kultur‹.

Dass Nassars Ideologiekritik in Kontinuität zu dieser Kritik an der *ṭā'ifiyya* steht und als deren Verallgemeinerung zu verstehen ist, lässt sich zunächst einmal daran erkennen, dass auch hier der Begriff der *ǧamā'a*, der ›Gemeinschaft‹, als soziopolitische Kategorie, unter die er in *Naḥwa* auch die *ṭā'ifa* subsumierte, eine zentrale Rolle spielt. Ideologie ist bei ihm nämlich primär eine Denkart, welche sich nicht dem Finden einer für alle Menschen verallgemeinerbaren Wahrheit verpflichtet sieht, sondern vielmehr die individuelle Vernunft im Rahmen der Interessen einer bestimmten historischen *ǧamā'a* instrumentalisiert, die Teil eines gesamtgesellschaftlichen Kontextes oder einer ›gesellschaftlichen Realität‹ (*wāqi' muǧtama'ī*) ist. Unter dem Begriff der *ǧamā'a* als sozialer Ort, wo solche Ideologien entstehen, fasst er nun neben der Konfessionsgemeinschaft (*ṭā'ifa*) auch die Nation (*umma*), die Klasse (*ṭabaqa*), die Gruppe oder Gruppierung (*fi'a*), die Familie (*'ā'ila*), die ›Rasse‹ (*'irq*), die Partei sowie auch einfach die ›Minderheit‹ (*aqalliyya*).[30] Diese Formen von *ǧamā'a* bringen etwa konfessionalistische (*ṭā'ifī*), nationalistische (*qaumī*), klassen- (*ṭabaqī*) und gruppenspezifische (*fi'awī*) oder ethnische (*iṯnī*) Ideologien hervor.[31] Aber auch eine ganze Gesellschaft (*muǧtama' šāmil*), z. B. in der Form einer ›Nationalgesellschaft‹ (*muǧtama' qaumī*), oder eine Gruppe von Gesellschaften (*maǧmū'at muǧtama'āt*) kann gemäß Nassar zur ideologisch denkenden *ǧamā'a* werden,

27 Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 11.
28 Vgl. Coser, *Gierige Institutionen*, 11–27.
29 Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 33.
30 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »Maqāla fī n-naẓra al-aidiyūlūǧiyya ilā t-tārīḫ«, in: ders., *al-Falsafa fī ma'rakat al-aidiyūlūǧiyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a ²1986 [1980], 155–224: 166; Nāṣīf Naṣṣār, »Maqāla fī l-falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūǧiyya«, in: ders., *al-Falsafa fī ma'rakat al-aidiyūlūǧiyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a ²1986 [1980], 225–280: 233, 250, 251; Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 45, 75–76; Naṣṣār, *Istiqlāl*, 241.
31 Vgl. Naṣṣār, »Tanāzu' [in *Muṭāraḥāt*]«, 94.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um sich so ideologisch gegenüber anderen *ǧamāʿāt* zu vergewissern.[32] Im Rahmen all dieser Formen von Gemeinschaft kann die Ideologie die individuelle Vernunft, diese »endliche, erhellende Kraft (*quwwa muḍīʾa mutanāhiyya*)«,[33] überlisten, wie Nassar in einer Umdeutung von Hegels Diktum der ›List der Vernunft‹ (*ḥīlat al-ʿaql*) zur ›List der Ideologie‹ (*ḥīlat al-aidiyūlūǧiyya*) argumentiert.[34]

Als der Gemeinschaft verpflichtetes Denken hebt Nassars Ideologiebegriff wie sein Begriff von *ṭāʾifiyya* auf eine gemeinschaftlich-partikulare epistemische Hegemonie über das individuelle Denkvermögen ab. Diese Hegemonie hindert den einzelnen Menschen daran, losgelöst von den Erfordernissen seiner spezifischen gemeinschaftlichen Zugehörigkeit mit anderen in einen rationalen, gesamtgesellschaftlichen Diskurs zu treten. Ideologie ist bei Nassar im Wesentlichen gemeinschaftliche oder in der Gemeinschaft eingeschlossene individuelle Vernunft. Nassars Ideologiekritik steht folglich in Kontinuität zu dem, was er in *Naḥwa* noch als ›konfessionalistische Kultur‹ bezeichnet hatte – ein Begriff, den er aber nur dort verwendet. Auch in seiner Ideologiekritik schiebt sich die Heteronomie des gemeinschaftlich bestimmten Vorurteils zwischen das intrasubjektive Vernunftvermögen und die Intersubjektivität freier Individuen in der Gesellschaft als Ganzes.

Ursprünglich sitzt diese epistemische ›Gier‹ des Ideologischen aber einer viel tiefgreifenderen, ontologischen Missdeutung der sozialen Natur des Menschen auf. Konstitutiv für die ideologische Denkart sei nämlich, wie Nassar erklärt, die »Reduktion der menschlichen Existenz (*al-wuǧūd al-insānī*) auf die gemeinschaftliche Existenz (*al-wuǧūd al-ǧamāʿī*) und der Blick auf [das individuelle Sein] aus der Perspektive der besonderen Interessen eines besonderen gemeinschaftlichen Seins«.[35] Es sei aber, so Nassar weiter, schlechthin falsch, Gemeinschaftlichkeit als einziges autoritatives, die menschliche Lebenswelt konstituierendes Prinzip zu betrachten – als »ausschließlich menschenwürdige Form des Zusammenlebens«,[36] wie Plessner

32 Vgl. Naṣṣār, »Fī n-Naẓrat al-aidiyūlūǧiyya ilā t-tārīḫ [in *Maʿraka*]«, 166; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 76; Nāṣīf Naṣṣār, »Muqaddima li-dirāsat aṣ-ṣirāʿ al-ʿaqāʾidī fī Lubnān«, in: ders., *al-Falsafa fī maʿrakat al-aidiyūlūǧiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa ²1986 [1980], 63–133: 100.

33 Naṣṣār, »Tanāzuʿ [in *Muṭāraḥāt*]«, 100.

34 Vgl. ibid., 92–101. Ähnlich in Naṣṣār, *Maʿraka*, 10.

35 Nāṣīf Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa wa-ḍarūratihā«, in: ʿAbdaliIlāh Balqazīz (Hg.), *Nāṣīf Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥuḍūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2014, 13–48: 38. Es sei hier besonders für den nicht arabischkundigen Leser hervorgehoben, dass sich in diesem Zitat ›gemeinschaftlich‹ (*ǧamāʿī*) begrifflich von ›sozial‹ (*iǧtimāʿī*) im Sinne der ›sozialen Natur des Menschen‹, die Nassar seinem Liberalismus mit Gemeinsinn zugrunde legt, unterscheidet.

36 Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, 41.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es formuliert hatte. Zwar sei die Gemeinschaft Teil des sozialen Lebens. Der Mensch sei aber auch Individuum und Teil der Menschheit insgesamt, wie Nassar betont.[37] Auch die Annahme, dass Gemeinschaften analog zu Individuen ein Bewusstsein, ein Gedächtnis, eine Persönlichkeit oder eine Identität hätten, weist er deshalb dezidiert zurück.[38]

Ähnlich wie in *Naḥwa* ließe sich dabei auch in Nassars Auseinandersetzung mit Ideologie *ǧamāʿa* grundsätzlich sowohl mit ›Gruppe‹ bzw. ›Gruppierung‹ als auch mit ›Gemeinschaft‹ übersetzen. ›Gruppe‹ oder ›Gruppierung‹ wäre etwa dort wohl eher angebracht, wo Nassar davon spricht, dass eine *ǧamāʿa* sich einer Ideologie annimmt oder sie erschafft, um innerhalb der Gesellschaft ihr Handeln zu rechtfertigen, also dort, wo der Begriff auf eine Anzahl von Menschen referiert, bevor sie ein Ideengeflecht gesellschaftlich im Sinne ihrer gemeinsamen Interessen funktionalisieren und damit zu einer ideologisierten Gemeinschaft werden. Da Nassar jedoch mehrheitlich von bereits ideologisierten *ǧamāʿāt* (pl. von *ǧamāʿa*) spricht und mit dem Ideologiebegriff allgemein die innige Verbindung zwischen dieser soziopolitischen Kategorie und einer ihr eigenen kollektivistischen Denkpraxis problematisiert, trifft auch hier die Wiedergabe von *ǧamāʿa* im Deutschen mit ›Gemeinschaft‹ den Sinngehalt dieses Begriffs akkurater. Denn gerade der Begriff der Gemeinschaft hebt – zumindest in seiner Plessner'schen, Tönnies-kritischen Ausdeutung – auf eine das Individuelle und Heterogene als Eigenheit von Gesellschaftlichkeit verhindernde Form des menschlichen Zusammenseins ab.

Auch Ideologie schafft also Gemeinschaft im Sinne eines »Zusammenhang[s] des mentalen Lebens«,[39] eine »Gemeinschaft des Geistes«,[40] die sich den Erfordernissen eines individuellen, aufgeklärt-kritischen Vernunftdenkens verschließt und damit die Entstehung von Gesellschaftlichkeit verunmöglicht. Nur werden diese Gemeinschaften nicht unbedingt »in bezug auf heiliggehaltene Stätten oder verehrte Gottheiten regelmäßig verknüpft«,[41] sondern allgemeiner in Bezug auf den Glauben entweder an eine absolut gesetzte metaphysische oder eine soziopolitische Wahrheit konstituiert – dazu gleich mehr. Während der Begriff der ›konfessionalistischen Kultur‹ also noch auf eine spezifisch konfessionsgemeinschaftliche Heteronomie des individuellen Denkvermögens verwies, zielt Nassars Ideologiekritik allgemeiner auf die Fremdbestimmung der individuellen Vernunft durch gemeinschaftlich bestimmtes Denken, schließt das Konfessionalistische aber mit ein, ja stellt das

37 Vgl. Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 38. Ähnlich auch in Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 82.
38 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 264–265; Naṣṣār, *Maʿnā*, 126–132, besonders 128.
39 Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 12.
40 Ibid.
41 Ibid.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Konfessionalistische und das Ideologische Rücken an Rücken: Nassar rückt, wie wir gleich sehen werden, das Religiöse in seiner konfessionellen Ausprägung an das Ideologische heran, ohne aber Religion selbst mit Ideologie gleichsetzen zu wollen. Gleichzeitig sieht er aber auch das Ideologische vom Religiösen beeinflusst, wiederum ohne Ideologien mit Religion gleichsetzen zu wollen. Zwischen Konfessionalismus und Ideologie entsteht damit eine Schnittmenge, die sich in der partikularen Gemeinschaft als Teil einer Gesellschaft sublimiert. Dort, d.h. in der und durch die Gemeinschaft, sind sowohl das religiöse als auch das ideologische Dogma Ideologie.

Am augenfälligsten ist dieses Ineinanderfließen von Nassars Kritik an der ›konfessionalistischen Kultur‹ einerseits und seiner Ideologiekritik andererseits in *Maʿraka*, und dort v.a. in dem Aufsatz mit dem Titel »Prolegomenon zur Untersuchung des Dogmenkampfes im Libanon«,[42] den er ursprünglich Anfang 1977, also im Zuge der äußerst blutigen Anfangsphase des libanesischen Bürgerkriegs, verfasst hat.[43] Gegenstand der Abhandlung ist eine Erörterung der unterschiedlichen Denkströmungen, die sich im libanesischen Bürgerkrieg gegenüberstanden, also dessen Deutung als ›Dogmenkonflikt‹ bzw. ›dogmatischen Konflikt‹ (*ṣirāʿ ʿaqāʾidī*), wie der Titel bereits erahnen lässt. Die Konfliktträchtigkeit ideeller Differenzen hebt Nassar aber nicht nur mit Bezug auf diesen Kontext, sondern ganz allgemein immer wieder hervor: Ideologisches Denken ist bei ihm immer auch auf Verteidigung und Angriff angelegtes ›Kampfdenken‹ (*fikr naḍālī*),[44] das Freund und Feind bestimmt,[45] ein Denken, das einer ›Logik der Propaganda‹ (*manṭiq ad-daʿwa*) gehorcht, die auch vor der Rechtfertigung von Gewalt und Unterdrückung nicht zurückschreckt.[46] Ideologische Wertekonflikte deutet er auch als ›Krieg der Werte‹ (*ḥarb al-qiam*) oder als »den ideologischen Krieg schlechthin«.[47] Ob das ideologische oder das Vernunftdenken eine Gesellschaft

42 Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«.

43 Der Artikel ist mit »Januar – Februar 1977« datiert, vgl. ibid., 133. Vgl. zum Verhältnis von Ideologie und Konfessionalismus im Libanon auch Nassif Nassar, »Entre l'éclatement et la fusion«, in: *Esprit* 77 und 78/5 und 6 (1983), 86–90.

44 Vgl. Naṣṣār, »Fī l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūǧiyya [in *Maʿraka*]«, 256; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 42, 49.

45 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 77.

46 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 244.

47 »*al-ḥarb al-aidiyūlūǧiyya bi-mtiyāz*«, Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 53. An anderer Stelle spricht Nassar in diesem Zusammenhang auch von einem »Krieg zwischen den [axiologischen] Transzendenzen«. Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »at-Taʿālī wa-taġyīr al-ʿālam«, in: ders., *Muṭāraḥāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūǧiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1986, 111–132: 126. Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Ḍāt*, 242.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bestimmt, ist bei ihm deshalb wesentlich für ihr Schicksal. Den Widerstreit zwischen Vernunft und Ideologie will er betontermaßen nicht nur als einen theoretischen verstanden wissen.[48]

Nassar glaubt zwar nicht, wie er im erwähnten Aufsatz festhält, dass der Libanonkrieg ausschließlich als Dogmenkonflikt zu deuten sei, und bekräftigt seine bereits in *Naḥwa* geäußerte Ansicht, dass Gesellschaften sowohl aus einer kulturellen als auch aus einer politischen und einer ökonomischen Dimension (*buʿd*) bestünden.[49] Trotzdem sieht er sich durch die jüngsten Kriegshandlungen gegenüber jenen bestätigt, »die den Einfluss geringschätzen, den die Gedanken (*afkār*) auf den sozialen Wandel (*taġyīr iǧtimāʿī*) haben«,[50] und meint damit wohl auch seine marxistischen Kritiker. Die Wichtigkeit der ›Gedanken‹ sieht er besonders im libanesischen gesellschaftlichen Gefüge gegeben: Keine andere Gesellschaft dieser Erde sei so stark von Dogmenkämpfen zerrissen wie die libanesische.[51] Ähnlich wie in *Naḥwa*, wo er die *ṭaʾifa* als die libanesische Gesellschaft bestimmende primäre Form von Gemeinschaft hervorhebt, verweist er deshalb nun allgemeiner auf die ›dogmatische Gemeinschaft‹ (*ǧamāʿa ʿaqāʾidiyya*) als Merkmal, das diese libanesische ›gesellschaftliche Realität‹ (*wāqiʿ muǧtamaʿī*) bestimme.[52] Unter ›Kampf‹ (*ṣirāʿ*) versteht er dabei einen ›tiefgreifenden Konflikt‹ (*taʿārud ǧiḏrī*), der einen ›Kompromiss‹ (*ḥall wasaṭ*) verunmögliche, weil die verschiedenen Dogmen den ›kompletten Sieg‹ (*ġalba tāma*) anstrebten.[53]

Den Begriff der *ʿaqīda* (›Dogma‹), der im Zentrum seiner Konfliktanalyse steht, definiert Nassar als »Gedankensystem (*niẓām fikrī*), das auf dem Glauben (*īmān*) an eine bestimmte, grundlegende Wahrheit (*ḥaqīqa asāsiyya muʿayyina*) beruht«.[54] Dabei unterscheidet er zwischen zwei verschiedenen Formen von *ʿaqīda*, die sich jeweils auf unterschiedliche Arten von Wahrheit berufen, an die geglaubt wird und die jenen ›Dogmenkonflikt‹ speisen, der Nassar zufolge für die Gewalt im Libanon verantwortlich ist: Das religiöse Dogma einerseits zeichne sich dadurch aus, dass seine Wahrheit metaphysischer (*ḥaqīqa mā-wirāʾiyya*) Natur sei und damit von außerhalb dieser Welt stamme, während das ideologische Dogma andererseits eine soziale (*ḥaqīqa iǧtimāʿiyya*) Wahrheit als absolut setze, die vom Menschen selbst erdacht sei und die entweder auf die reale Gegenwart oder eine utopische Zukunft verweise.[55] Unter letzterer Art von Wahrheit versteht er etwa den Glauben an den absoluten Wert

48 Vgl. Naṣṣār, »Tanāzuʿ [in *Muṭāraḥāt*]«, 93–94.
49 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 87.
50 Ibid., 65.
51 Vgl. ibid.
52 Vgl. ibid., 65, 123.
53 Vgl. ibid., 78–84.
54 Ibid., 70.
55 Vgl. ibid., 70–71. Vgl. auch Naṣṣār, *Istiqlāl*, 244–245.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der individuellen Freiheit, an die Mission einer Nation oder an eine klassenlose Gesellschaft. Als Gedankensysteme beruhten Dogmen allerdings nicht nur auf dem Glauben, sondern nähmen auch die Vernunft zur Hilfe, wobei unterschiedliche Dogmen ihr aber unterschiedlich viel Raum zugestehen würden. Grundsätzlich sei die Vernunft in der *ʿaqīda* jedoch immer dem Glauben an die absolut gesetzte Wahrheit nachgeordnet.[56]

Im Sinne dieser Trennung zwischen zwei verschiedenen Formen des Dogmas behauptet Nassar auch immer wieder eine grundsätzliche Differenz zwischen Ideologie und Religion.[57] Nicht jede *ʿaqīda* ist folglich auch eine Ideologie, aber jede Ideologie eine *ʿaqīda*, da sie auf dem Glauben beruht. Religion und religiöse, d. h. metaphysische Dogmen sind denn seines Erachtens im Rahmen eines persönlichen Glaubensbekenntnisses, welches das Verhältnis zwischen Individuum und dem Absoluten regelt, auch unproblematisch.[58] Religion sei folglich – entgegen der marxistischen Sichtweise derselben –, wie Nassar immer wieder bekräftigt, weder auf Ideologie zu reduzieren noch als solche zu bekämpfen.[59] Selbst einem ideologischen Dogma müsse *per se* noch nicht entgegengetreten werden, weil es als solches erst ein individuelles, ›spezifisches Postulat‹ (*daʿwa ḫāṣṣa*) sei und noch keine Ideologie im eigentlichen Sinne.[60] In ihrer sozialen Verinnerlichung durch eine partikulare Gemeinschaft im gesamtgesellschaftlichen Kontext verschwimmt für Nassar jedoch die Trennung zwischen metaphysischem und ideologischem Dogma: Hier werden beide zu Ideologie und sind beide gleichermaßen für die totale Ideologisierung der libanesischen Gesellschaft verantwortlich. Wohl aus diesem Grund verwendet Nassar *ʿaqīda* und *aidiyūlūğiyā* auch immer wieder synonym.[61]

In der sozialen Verinnerlichung durch eine Gemeinschaft in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext, einer Art der Verinnerlichung, die Nassar immer wieder als zentrales Merkmal von Ideologie hervorhebt,

56 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 70–71. Ähnlich in Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 42.

57 Vgl. dazu auch Nassar, »Entre l'éclatement et la fusion«, 89.

58 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 72.

59 Vgl. zu Nassars Kritik des marxistischen Religionsbegriffs auch Nāṣīf Naṣṣār, »aš-Šafāfiyya wa-l-ʿaqlāniyya wa-t-taḥarrur al-insānī«, in: ders., *Muṭāraḥāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūğiyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1986, 159–193: 170–176. Balqazīz nimmt Nassar diese Zurückhaltung bei der Ideologiekritik nicht ganz ab. Vgl. Balqazīz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṯa, II*, 114–115.

60 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 71.

61 Vgl. etwa ibid., 122, wo er *ʿaqīda* gleich wie Ideologie als der Gemeinschaft verpflichtetes Denken definiert. Aber auch an anderen Stellen des genannten Aufsatzes verwendet er die Begriffe anscheinend als gleichbedeutend. Ähnlich auch in Naṣṣār, *Istiqlāl*, 93; Naṣṣār, »Tanāzuʿ [in *Muṭāraḥāt*]«, 109.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden Dogmen zu Ideologien, egal ob sie auf dem Glauben an eine metaphysische oder eine soziale Wahrheit beruhen. Nassar hebt denn auch hervor, dass, wenn er von ideologischen Kämpfen spreche, er eigentlich Gemeinschaften meine, die miteinander in Konflikt stünden; Ideologien seien Waffen historischer Gemeinschaften innerhalb eines gesamtgesellschaftlichen Kontextes. Nicht Gedanken selbst, sondern Menschen, die sich ihrer annähmen, würden folglich miteinander im Konflikt stehen.[62] »Der Drehpunkt (*marǧaʿ miḥwarī*) [der Ideologie] ist die bestehende historische Gemeinschaft, oder genauer: die Aktivität (*fāʿiliyya*) einer bestehenden historischen Gemeinschaft.«[63]

Einer besonders großen Ideologisierungsgefahr sieht Nassar Religionen und einzelne ihrer Lehren (*maḏāhib*) dort ausgesetzt, wo multireligiöse Gesellschaften wie der Libanon politisch nach konfessionellen Maßstäben geordnet werden: Hier seien die einzelnen *ṭawāʾif* auch ideologische Gemeinschaften, obwohl sich viele aus einem religiösen Dogma abgeleitete Ideologien selbst nicht als solche verstünden.[64] So spricht Nassar denn auch z. B. von einer sunnitischen oder einer maronitischen Ideologie oder einfach von ›konfessionalistischen Ideologien‹ (*adiyūlūǧiyyāt ṭāʾifiyya*) ganz allgemein, die im Libanon mit anderen, etwa libanesisch-nationalistischen oder sozialistischen Ideologien in Konflikt stünden.[65]

Nassar glaubt im Libanon aber nicht nur in den *ṭawāʾif* ideologiegewordene Religionen zu erkennen, sondern erachtet umgekehrt auch die ideologischen Dogmen, die keinen Bezug zum Transzendenten herstellen und ein rein soziales oder gar antireligiöses Programm verfolgen, als von einer seines Erachtens dem nahöstlichen Kontext eigentümlichen Religiosität gekennzeichnet. Die Vertreter von solchen säkularen ideologischen Dogmen sieht er nämlich von einem derartigen Eifer beseelt, dass sie ihre Wahrheitsansprüche mit ähnlicher Vehemenz durchzusetzen und zu verteidigen gewillt seien wie die Verfechter religiöser Glaubenssätze. Diese resolut beanspruchte Absolutheit führt er auf eine in der kulturellen Tradition (*turāṯ*) der Gesellschaft tief verwurzelte religiöse Bigotterie zurück, die nicht nur in den konfessionalistischen, sondern auch den

62 Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 74–76.

63 Ibid., 75.

64 Vgl. ibid., 71–73. Vgl. dazu auch Balqazīz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṯa, II*, 108–109. Vgl. zum Verhältnis von Religion und Ideologie auch Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 42; Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 41.

65 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 100, 102. Vgl. dazu auch Naṣṣār, »Sulṭat ad-daula«, 176, sowie Nāṣīf Naṣṣār, »al-Aydiyūlūǧiyya wa-taʿlīm al-falsafa. Taḥlīl naqdī li-manhaǧ al-falsafa fī t-taʿlīm aṭ-ṭānawī fī Lubnān«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭaliʿa ²2005, 143–174: 151 et passim.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

säkularen Ideologien das kritische Denken ihrer Verfechter lähme. Zu einem gewissen Grad an Kritik sollten Ideologien im engeren Sinne laut Nassar eigentlich jedoch fähig sein, weil sie der Vernunft grundsätzlich mehr Spielraum zusprächen als die religiös-konfessionalistischen, ja teilweise gerade aus einem religionskritischen und damit das Vernunftdenken bestärkenden Impetus entstanden seien.[66] Nassar spielt damit auf die marxistischen und sozialistischen Ideologien an,[67] wohl aber auch auf die anderen nicht- oder antireligiösen, die sich am gewaltsamen ›Dogmenkampf‹ im Libanon beteiligen.

In diesem Sinne nimmt Nassars Ideologiekritik nicht nur die Kritik an der ›konfessionalistischen Kultur‹ als epistemisches Problem wieder auf, sondern er versteht diese Kultur auch als eine Art intellektuellen Nährboden, auf dem eine ›ideologische Kultur‹ und damit ein Kampf verschiedener Dogmen, seien sie nun religiöser oder eher sozialer Provenienz, überhaupt erst gedeihen kann. In Hinblick auf diese mit beinahe religiöser Efferveszenz vertretenen ebenso absoluten ideologischen Wahrheitsansprüche erachtet Nassar die Behauptung, dass Ideologien die neuen Religionen seien, als zumindest für den libanesischen Kontext nicht unberechtigt.[68]

Diese absoluten Wahrheitsansprüche jeglicher Arten von Ideologien problematisiert Nassar aber nicht nur in Bezug auf seine eigene, also die libanesische Gesellschaft, wo sie zum vertikalen Auseinanderbrechen des sozialen Gefüges entlang der einzelnen Gemeinschaften und ihrer Dogmen geführt hat. Es gibt noch ein zweites, eng mit diesem libanesischen Erfordernis der historischen Realität verbundenes Anliegen, auf das Nassar mit seiner Ideologiekritik reagiert. Sie ist nämlich zugleich auch Totalitarismuskritik.

Die ›konfessionalistische Kultur‹ als Nährboden für absolute Wahrheitsansprüche sowie als etwas das individuelle kritische Denkvermögen im Gemeinschaftlichen Einschließendes wird auch dort zum Problem, wo der dogmatischen Pluralität, wie sie etwa im Libanon gegenwärtig ist, durch ein totalitäres Regime ein staatlich sanktionierter Glaube an die eine richtige Lehre über Existenz und Pflicht entgegengesetzt wird. Auch totalitäre Regimes entstehen gemäß Nassar dort, wo eine in diesem Fall alleinig regierende *ǧamāʿa* ein Dogma mit einem absoluten Wahrheitsanspruch vertritt. Ein solches ›totalitäres Dogma‹ (*ʿaqīda kulliyya*), nach dem die ›gierige‹, regierende Gemeinschaft ohne Rücksicht

66 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 71–73. Etwas positiver, weil nach einer neuen nationalen Einheit suchend, ist er diesen Ideologien gegenüber eingestellt in Nassar, »Entre l'éclatement et la fusion«, 89.

67 So etwa in Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 41.

68 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Maʿraka*]«, 71–72.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf alternativ-individuelle Denk- und Sichtweisen die gesamte Gesellschaft durchzukonjugieren und jedes Individuum in den Staat zu integrieren versuche, erachtet Nassar als die wichtigste Stütze totalitärer Herrschaft überhaupt.[69]

Auch in seiner Totalitarismuskritik verwendet Nassar den Begriff der *ʿaqīda*, um darunter sowohl religiöse als auch ideologische Wahrheitsansprüche im engeren Sinne zu subsumieren, die in einem totalitären System zu Herrschaftszwecken zur Geltung gebracht werden und eine freie politische Öffentlichkeit verunmöglichen.[70] In ihrer Art, wie sie die Gesellschaft entlang dieses Dogmas zu vereinnahmen versuchen, unterscheiden sich dogmatisch unterschiedlich abgestützte Regimes jedoch nicht:

> Jedes totalitäre System schränkt die öffentliche Existenz der Individuen der Gesellschaft (*afrād al-muǧtamaʿ*), über die es seine Hegemonie ausbreitet, auf eine geheiligte gemeinschaftliche Existenz (*wuǧūd ǧamāʿī muqaddas*) ein, um so die Individuen, die sich ihm in den Weg stellen, leichter aus dem Weg räumen zu können.[71]

In diesem Fall zerteilt die ›konfessionalistische Kultur‹ die Gesellschaft nicht wie im Libanon vertikal, sondern sie aggregiert Pluralität und Gegensätze des politischen Gemeinwesens unter dem Schirm der einen gültigen, von einer einzigen *ǧamāʿa* vorgegebenen Wahrheit von oben herab und versucht so dem freien, individuellen Vernunftdenken, das dem absoluten Wahrheitsanspruch des totalitären Dogmas zur Gefahr werden könnte, Einhalt zu gebieten.

Gegen die absoluten Wahrheitsansprüche der Gemeinschaften, ob sie nun die Gesellschaft vertikal zerteilen oder totalitär einen, bringt Nassar den Begriff der Philosophie ins Spiel. Die Aufgabe der Philosophie sieht er in Konflikten der absoluten ideologischen Wahrheitsansprüche darin gegeben, »den Menschen zum Vernunfturteil zurückzuführen und dazu, die Vernunft zum Wohle des Menschen zu verwenden«.[72] Damit hat Philosophie innerhalb des konfliktgeladenen Kontextes, in dem Nassar zum Vernunftdenken aufruft, eine friedensstiftende Funktion.[73]

Zwar sieht Nassar auch den philosophischen Diskurs nicht frei von Konflikten. Im Unterschied zu den auf Feindseligkeit und Kompromisslosigkeit

69 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »Ishām fī naqd an-niẓām al-kullī«, in: ders., *at-Tafkīr wal-hiǧra. Min at-turāṯ ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa ²2004 [1997], 121–150: 131.

70 Vgl. ibid., 132–133.

71 »*ḥattā yashal ʿalaihi ʿamaliyyat maḥw al-afrād amāmahu*«, ibid., 131–132.

72 Naṣṣār, »at-Taʿālī [in *Muṭāraḥāt*]«, 127.

73 Auch bezüglich dieser friedensstiftenden Funktion der Vernunft lässt sich eine Parallele zwischen Nassars philosophischem Projekt und jenem Kants ziehen. Vgl. dazu Hans Michael Baumgartner, »Die friedensstiftende Funktion

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgerichteten Kämpfen zwischen religiösen und ideologischen Wahrheitsansprüchen seien die Konflikte der Philosophie jedoch nicht auf die totale Vernichtung des Gegners ausgerichtet. Nassar führt dies auf zwei Ursachen zurück: Zum einen ist der Prozess der Wahrheitssuche in der Philosophie generell immer offen (*maftūḥ*), weshalb philosophischen Diskursen das anmaßende Vokabular ideologischer Absolutheits- und Ausschließlichkeitsansprüche grundsätzlich fremd ist. Dies hat zum anderen laut Nassar wesentlich damit zu tun, dass das einzige Kampfmittel der Philosophie die Kritik (*naqd*) ist. Nur mit den Mitteln der Kritik bewaffnet, muss sich die Philosophie auf den friedlichen Austausch von Argumenten beschränken, um anderen Wahrheitsansprüchen entgegentreten zu können, und von den gewaltsamen Versuchen absehen, ihre eigene Sicht der Dinge durchzusetzen.[74] Den Dogmen tritt sie trotzdem mutig entgegen, indem sie ihnen die Relativität ihrer Wahrheitsansprüche aufzeigt, d. h. ihnen in Erinnerung ruft, dass sie nur im Namen einer partikularen Gemeinschaft sprechen. Im Unterschied dazu spricht die Philosophie stets im Namen der Menschheit insgesamt und vom »Prinzip der individuellen, vernünftigen Freiheit«[75] her. Damit setze sie sich auch gegen jegliche Form des Totalitarismus und Despotismus zur Wehr, ohne aber der Illusion zu verfallen, dass eine völlig zwangslose Gesellschaft möglich sei, wie Nassar wohl wiederum mit bestimmten, d. h. anarchistischen marxistischen Positionen im Hinterkopf argumentiert.[76]

Gegen die ›konfessionalistische Kultur‹, von der er auch die ideologischen Diskurse im Libanon sowie allgemein die totalitären Dogmen der Region infiziert sieht, hält Nassar denn später auch eine ›philosophische Kultur‹ (*ṯaqāfa falsafiyya*) der Vernunft hoch.[77] Sie soll durch den Philosophieunterricht besonders auf Sekundarstufe gefördert werden – wir werden uns diesen Aspekt von Nassars philosophischem Projekt in Kapitel 7 noch genauer anschauen. Die ›wissenschaftliche Kultur‹ (*ṯaqāfa ʿilmiyya*), der Nassar in *Naḥwa* noch das Wort redete, verschwindet hingegen gleich wie die ›wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft‹ aus seinem Vokabular.

der Vernunft. Eine Skizze«, in: Gerhard Schönrich, Yasushi Kato (Hg.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996, 52–63.

74 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »at-Tawāṣul al-falsafī wa-l-maǧāl at-tadāwulī«, in: ders., *al-Išārāt wa-l-masālik. Min īwān Ibn Rušd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2011, 113–151: 147.

75 Naṣṣār, »at-Taʿālī [in *Muṭāraḥāt*]«, 129.

76 Vgl. ibid.

77 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »at-Tarbiya baina l-falsafa wa-l-aydiyūlūǧiyya«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, mawāṭinan?,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa ²2005, 107–140: 139–140; Naṣṣār, *Maʿnā*, 131–132.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.2 Philosophie *versus* Ideologie oder Philosophie *qua* Ideologie? Zu den Verquickungen zweier Denkarten bei Nassar

Die bisherigen Ausführungen dürften den Eindruck erweckt haben, dass Nassar zwei Denkarten einander polar gegenüberstellt: Hier die Philosophie, die ganz auf das Vermögen der freien, individuellen Vernunft setzt, dort die Ideologie, welche die Vernunft dem Glauben an absolut gesetzte Wahrheiten und den Interessen der Gemeinschaft funktional zu- und damit unterordnet; hier das philosophische Vernunftdenken, dem Nassar zwecks der Entstehung von wahrer Gesellschaftlichkeit zum Durchbruch verhelfen will, dort das ideologische Gemeinschaftsdenken, gegen das sich ersteres durchsetzen soll.

Tatsächlich unterscheidet Nassar die beiden auf epistemischer Ebene systematisch scharf voneinander und betrachtet sie als zwei Argumentationsweisen, die der Vernunft je unterschiedlich viele Freiheiten zugestehen. Allerdings sind Nassars Philosophie und das Ideologische wesentlich stärker ineinander verwoben, als es diese systematisch klare Abgrenzung im Bereich des Epistemischen vermuten lässt. Denn auf methodischer, historischer und psychologischer Ebene gibt es zwischen ihnen in seinem philosophischen Gesamtprojekt einige Überlappungen.

Diese Schnittpunkte zwischen Philosophie und Ideologie in Nassars Denken aufzuzeigen ist an dieser Stelle notwendig, bevor in den darauffolgenden Teilkapiteln ihre systematisch klare Unterscheidung im Bereich des Epistemischen weiter untersucht wird. Es werden zuerst die methodischen und historischen Verknüpfungen untersucht, die sich bei Nassar zwischen Philosophie und Ideologie ergeben. Danach wird Nassars eigene Nähe zu einer bestimmten ideologischen Strömung im Libanon thematisiert. Schließlich ist noch auf die Frage einzugehen, inwiefern Nassars Rede von einer ›Unabhängigkeit‹ oder ›Autonomie‹ der arabischen Philosophie nationalistische Untertöne hat.

5.2.1 Nassars methodische und historische Anleihen bei der Ideologie

Nassar kritisiert Ideologie zwar mehrheitlich als eine vom gemeinschaftlichen Kollektiv bestimmte Form des Denkens, die es durch ein aufgeklärtes, individuelles Vernunftdenken zu überwinden gelte. Doch verankert er selbst sein philosophisches Projekt explizit im Ideologischen, indem er in der Anknüpfung daran einen möglichen Ausgangspunkt einer Wiederbelebung der Philosophie im arabischsprachigen Kontext zu erkennen glaubt und auch sonst der Philosophie Funktionen zuweist, die als ideologisch gedeutet werden können und von seinen Kritikern auch als ideologisch gedeutet worden sind. Das Verhältnis zwischen Ideologie

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Philosophie ist folglich bei Nassar ambivalenter und spannungsgeladener, als es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Die angesprochene explizite Verankerung des Philosophischen im Ideologischen unternimmt Nassar deshalb, weil er im ideologischen Denken (*fikr aidiyūlūǧī*) besonders der arabischen und syrischen nationalistischen Bewegungen seit der arabischen Renaissance (Nahḍa) jene »Seinsgebundenheit des Denkens«[78] wiederzuerkennen glaubt, die er in *Pensée* bereits Ibn Ḫaldūn hoch angerechnet hatte (und ähnlich in den *Recherches* auch Gabriel Marcel). Bereits dort hat Nassar die Orientierung an realitätsnahen Themen als Bedingung dafür genannt, dass die Philosophie in der arabischsprachigen Welt der Gegenwart wieder an soziopolitischer Bedeutung gewinne und zur ›Kreativität‹ respektive ›Innovation‹ (*ibdāʿ*) zurückfinden könne.

Unter den nationalistischen Ideologen findet Nassar Denker, die der Gegenwart um einiges näher sind als etwa ein Ibn Ḫaldūn, die jedoch der soziopolitischen Realität ebenfalls eine große Bedeutung für ihre intellektuellen Projekte zugesprochen haben. Bei der ideologischen, realitätsbezogenen Art der Problemfindung und -formulierung soll Nassar zufolge die Philosophie denn auch Anleihen machen: In der auf einen ganz spezifischen Bereich bezogenen Art der Problemerkennung spricht er der Ideologie explizit eine Vorbildfunktion für die arabischsprachige Philosophie zu. Die Ideologen haben mit ihrer Zuwendung zur soziopolitischen Realität irrelevante von relevanten Fragen zu unterscheiden vermocht. Unmissverständlich macht Nassar deshalb geltend, dass es »im Lichte der Erfahrung des ideologischen Denkens, welches das theoretische Bewusstsein der nationalistischen Bewegungen formt«,[79] einen eigenständigen arabischen philosophischen Diskurs zu begründen gelte.[80]

Aus dieser Art der Vorbildfunktion ergibt sich nun zunächst eine methodische Verknüpfung von Nassars Philosophie mit dem Ideologischen. Diese methodische Verknüpfung fließt aber auch insofern in den Bereich des Historischen über, als Nassar der Philosophie besonders im nahöstlichen Kontext eine weltverändernde zivilisatorische Funktion zuschreibt.

Ausdrücklich als Methodenschrift will Nassar denn auch sein *Istiqlāl*, in dem er sich am ausführlichsten mit dem Zusammenhang von Philosophie und Ideologie auseinandergesetzt hat, verstanden wissen.[81] Das Buch endet deshalb mit einem sehr programmatischen Kapitel, in dem Nassar fünf methodische Bedingungen darlegt, wie autonomes

78 Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 73.

79 Naṣṣār, *Istiqlāl*, 13.

80 Vgl. ibid., 13–15.

81 So in einem persönlichen Gespräch, das mit Nassar im Rahmen dieser Studie am 30. Juli 2013 in Ǧal ad-Dīb (Libanon) geführt wurde. Mit »manhaǧī faqaṭ« bezeichnete er dabei den Zweck dieser Schrift. Vgl. ähnlich ibid., 14. Vgl. zudem Naṣṣār, »Ḥaula ›Ṭarīq al-istiqlāl al-falsafī‹«, 285–286.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophieren im arabischsprachigen Kontext möglich sein soll.[82] Das Wort *ṭarīq* im Haupttitel von *Istiqlāl* ist deshalb wohl auch am akkuratesten mit ›Methode‹ und nicht etwa mit ›Weg‹ o. Ä. zu übersetzen.

Die jeweiligen Methoden der Ideologie einerseits und der Philosophie andererseits in der Beantwortung bestimmter Fragen unterscheiden sich zwar voneinander, da gemäß Nassar die Ideologie nur das Wohl einer bestimmten historischen Gemeinschaft im Auge habe, die Philosophie hingegen den Menschen als solchen und die Menschheit insgesamt betrachte. Das methodische Moment, an das Nassar zufolge die Philosophie im ideologischen Denken aber anschließen kann und soll, ist die Art und Weise, wie dieses auf einen bestimmen Bereich bezogen Fragen formuliert. Das ideologische Denken zeichne sich nämlich dadurch aus, dass es sich »in konkreter und direkter Weise«[83] dessen annehme, was Nassar als ›lebendige Gesellschaftsgeschichte‹ (*tārīḫ muǧtamaʿī ḥayy*), ›historisch-gesellschaftliche Realität‹ (*wāqiʿ muǧtamaʿī tārīḫī*),[84] als den ›Bereich der historischen Existenz‹ (*maǧāl al-wuǧūd at-tārīḫī*)[85] oder auch nur als »die gesellschaftshistorischen Probleme (*al-muškilāt al-muǧtamaʿiyya at-tārīḫiyya*), welche die arabischen Völker durchleben«,[86] bezeichnet. Bei diesen Problemen soll denn Nassars Ansicht nach auch die Philosophie in der arabischen Welt wieder ansetzen, sich also methodisch an jenen Fragen orientieren, deren Relevanz seines Erachtens Ideologen, v. a. die nationalistischen, in der Moderne richtig zu erkennen begonnen haben.

Gemäß Nassars Argumentation befreit sich die Philosophie mit der Zuwendung zur lebendigen Realität nach dem Vorbild der Ideologie von den Fragestellungen, die ihr von der Geschichte der Philosophie aufgedrängt werden und somit aus fremden, d. h. für das Denken der arabischen Gegenwart irrelevanten Kontexten stammen: von den Fragen des arabisch-islamischen Mittelalters, so etwa im Denken Yūsuf Karams, oder jenen einer hegemonialen europäischen Moderne, so etwa im Denken Zakī Naǧīb Maḥmūds. Entgegen Karam und Maḥmūd hätten die nationalistischen ideologischen Denker erkannt, dass in der arabischen Welt der Gegenwart ein Nachdenken über Probleme wie Freiheit, Despotismus, Gleichheit, Gerechtigkeit und Fortschritt dringlicher sei als eine Wiederbelebung des Thomismus (wie im Falle Karams) oder eine Übernahme europäischer philosophischer Strömungen wie des Neopositivismus (so im Falle Maḥmūds). Nur indem sich die

82 Naṣṣār, *Istiqlāl*, 256–263. Die fünf Punkte sind oben am Ende von 1.4 aufgelistet.
83 Ibid., 235.
84 Ibid., 33.
85 Ibid., 266.
86 Ibid., 37.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie wie die nationalistischen ideologischen Strömungen wieder für die lebendige Geschichte zu interessieren beginne, könne sie auch wieder eine aktive Rolle in arabischen soziopolitischen Diskursen übernehmen.[87]

Als beispielgebend für die arabischsprachige Philosophie der Gegenwart wertet Nassar neben dieser Form des kontextrelevanten ideologischen Fragens auch die ›moralischen und intellektuellen Eigenschaften‹ (*ṣiffāt aḫlāqiyya wa-fikriyya*) wie ›Aufrichtigkeit‹ (*ṣidq*), ›Hingabe‹ (*iḫlāṣ*) sowie die ›konstante Bemühung‹ (*iǧtihād*), das Theoretische (*naẓar*) mit dem Praktischen (*ʿamal*) zu verbinden: Diese Eigenschaften halten seines Erachtens die ideologischen Denker bei ihrer Auseinandersetzung mit den realitätsbezogenen Problemen hoch, und ebendiese Eigenschaften zeichnen auch die ›führenden Köpfe philosophischen Denkens‹ (*zuʿamāʾ al-fikr al-falsafī*) aus.[88]

Die letztgenannte ›moralische‹ Eigenschaft, die Nassar den ideologischen Denkern zugutehält, nämlich das Streben nach einer Verknüpfung von Theorie und Praxis, macht deutlich, dass seine methodische Verankerung des Philosophischen im Ideologischen nur deshalb funktioniert, weil er ihr nicht nur ein bestimmtes Ideologie-, sondern auch ein bestimmtes Philosophieverständnis zugrunde legt: Bei Nassar hat philosophische Theorie auch Praxis zu sein; die Philosophie ist ›engagierte Vernunft‹ (*ʿaql multazim*), wie es im Titel einer seiner Aufsatzsammlungen heißt.[89] Aufgabe dieser engagierten Vernunft ist es, die Welt zu verändern (*taġyīr al-ʿālam*), womit der Philosophie eine klare historische Funktion zugeschrieben wird.[90] Gerade in dieser historischen Funktionalisierung ist die Philosophie jedoch auch besonders anfällig dafür, selbst unter Ideologieverdacht zu geraten.

87 Vgl. ibid., 17–46.

88 Vgl. ibid., 46. Vgl. zur Aufrichtigkeit auch Naṣṣār, *Ḏāt*, 359–364.

89 Naṣṣār, *Muṭāraḥāt*.

90 Naṣṣār, »at-Taʿālī [in *Muṭāraḥāt*]«, 112–113. Mūsā Wahbah (1941–2017), einer der Übersetzer von Kants *Kritik der reinen Vernunft* ins Arabische, hat eine allgemeine Praxisversessenheit der arabischen Gegenwartsphilosophie kritisiert. In mehreren Artikeln sprach er davon, dass die arabische Gegenwartsphilosophie, indem sie praktische Ziele – etwa das Ziel der Renaissance – in den Vordergrund stelle, ein philosophisches *baʿṭ* betreibe. *Baʿṭ* bedeutet in etwa ›Schlachten‹, aber auch das – wortwörtliche – kopflose Herumirren etwa eines geköpften Huhns kurz nach dem Schlachten. Mit dem philosophischen *baʿṭ* meint Wahbah eine Zweckentfremdung der Philosophie dadurch, dass sie an praktische Anliegen gebunden wird, was sie abtötet, d. h. von ihrer freien theoretischen oder metaphysischen Kontemplation abhält bzw. sie unkontrolliert und unspezifisch durchgehen lässt. Vgl. Mūsā Wahbah, »al-Baʿṭ al-falsafī bi-l-ʿarabī«, in: *al-Āḫar* 1 (2011), 116–123. Vgl. zum Begriff des philosophischen *baʿṭ* bei Wahba auch Ǧamāl Naʿīm, »Mūsā Wahba (1941–...). Mītāfizīqī fī l-qarn al-ḥādī wa-l-ʿišrīn«,

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass die Welt verändert werden muss, steht für Nassar außer Frage, denn er sieht sie von einer Krise (*azma*) ergriffen, aus der es philosophisch einen Ausweg zu finden gelte.[91] Das Praxiswerden der philosophischen Theorie führt dabei über die Kritik, denn: ›Kritik der Welt‹ (*naqd al-ʿālam*) sei deren theoretische Veränderung (*taġyīr naẓarī*). Ihre faktische Veränderung werde aber erst dann geschehen, wenn durch Handlungen, die in enger Absprache mit dem Theoretischen stünden, bestehende Praktiken zerstört und durch neue ersetzt würden.[92] Besonders in den Gesellschaften des islamischen Orients spricht Nassar der Philosophie das Potenzial zu, nachhaltig die Welt zu verändern. Vornehmlich hier hat deshalb seiner Ansicht nach Philosophie als Praxis auf den Gang der Geschichte zu wirken. So soll die Philosophie nahöstliche Gesellschaften, die Nassar in einer totalen zivilisatorischen, d.h. sowohl kulturellen als auch politischen und wirtschaftlichen Krise begriffen sieht,[93] auf den Weg des Fortschritts und der Moderne bringen, d.h. sie in die von ihm postulierte ›zweite arabische Renaissance‹ (*nahḍa ʿarabiyya ṯāniya*) führen. In diesem historisch-zivilisatorischen Projekt einer zweiten arabischen Renaissance spricht er der Philosophie die Diskurshoheit zu, d.h. er bestimmt sie darin zu einer Art handlungsleitender Wissenschaft. Diese Leitwissenschaft steht mit den literarischen, religiösen, wissenschaftlichen und ideologischen Denkarten zwar in einem steten Dialog und die Philosophie soll sich über diese auch verbreiten, wie er ausführt. Trotzdem habe sie bei der Beantwortung der sich im gegenwärtigen gesellschaftshistorischen Kontext aufdrängenden Fragen gegenüber diesen Denkarten stets das letzte Wort, wie Nassar festhält.[94]

Gerade gegen das Ideologische, welches das seit dem Sechstagekrieg 1967 anhaltende ›Zeitalter der Niederlage‹ (*marḥalat al-hazīma*)[95] bestimme und »den Bürgern eine uniforme Sichtweise (*ruʾya wāḥida*) der Identität, der Wahrheit, des Staates und der Geschichte«[96] aufgezwungen habe, gilt es seines Erachtens jedoch auch entschieden philosophisch anzudenken und zu argumentieren.[97] Im ›Zeitalter der Revolution‹

in: Mušīr Bāsīl ʿAun (Hg.), *al-Fikr al-falsafī al-muʿāṣir fī Lubnān*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2017, 411–434: 415–416.

91 Vgl. Naṣṣār, »at-Taʿālī [in *Muṭāraḥāt*]«, 112–113.

92 Vgl. ibid., 113.

93 Vgl. Naṣṣār, »al-Falsafa wa-n-nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya [in *Tafkīr*]«, 312.

94 Vgl. ibid., 326.

95 In einem persönlichen Gespräch, das im Rahmen dieser Studie am 26. August 2014 in Nābaih (Libanon) geführt wurde, äußerte Nassar die Überzeugung, dass die politische und intellektuelle Landschaft der arabischen Welt nach wie vor von dieser Niederlage 1967 geprägt sei.

96 Naṣṣār, »al-Falsafa wa-n-nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya [in *Tafkīr*]«, 328.

97 Vgl. ibid., 326–329.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(*marḥalat al-ṭaura*), das Nassar mit der Gründung Israels 1948 beginnen und 1967 enden lässt, habe der ›hyperbolische ideologische Diskurs‹ (*ḫiṭāb īdiyūlūǧī mutaḍaḫḫim*) in der arabischen Welt überhandgenommen. Die Philosophie dagegen, die vor 1948 in der ›ersten‹ Nahḍa vielversprechende Anfänge genommen habe, habe sich in eine Selbstgenügsamkeit zurückgezogen, was dazu führte, dass sie sich in der Weitläufigkeit der Philosophiegeschichte verlor und die Revolution erfolglos blieb. Dieses Scheitern der Revolution betrachtet Nassar aber auch als Chance für einen Neuanfang, um wieder auf den Weg der Philosophie zurückzufinden.[98]

Auch sieht er in der Revolution das Medium, das einer zweiten Nahḍa historisch zum Durchbruch verhelfen soll. So versteht er die zweite Nahḍa zwar einerseits als ›radikalen Bruch‹ (*taġyīr rādīkālī*) mit dem Zeitalter der Niederlage und der Revolutionen, die dazu führten, begreift sie aber gleichzeitig auch als Fortsetzung der ersten Renaissance im ›Geiste der Revolution‹ (*rūḥ aṯ-ṯaura*).[99] Das Praxiswerden der philosophischen Theorie beschränkt sich bei Nassar folglich nicht auf die Kritik als theoretische Veränderung der Welt, sondern hat auch ein sehr konkretes soziopolitisches, d. h. praktisch-revolutionäres Veränderungsanliegen.

5.2.2 Nassar unter Ideologieverdacht

Obwohl Nassar seine zweite Nahḍa als philosophisches Projekt bewirbt und es in klarer Opposition zum Ideologischen in Stellung bring und gar explizit beteuert, damit weder einer altherkömmlichen noch einer neuen Ideologie das Wort reden zu wollen,[100] zieht allein der Begriff der zweiten Nahḍa bereits unweigerlich den Ideologieverdacht auf sich. Riḍwān Ziyāda etwa hat – auch mit Verweis auf Nassar[101] – darauf verwiesen, dass die in arabischen Diskursen ubiquitäre Rede von einer wie auch immer gearteten arabischen Neorenaissance insofern ideologisch sei, als sie von einer direkten Auseinandersetzung mit den Problemen der Realität ablenke und deshalb ›falsches Bewusstsein‹ sei. Denn die Verwendung des Nahḍa-Begriffs bei unterschiedlichen Denkern jüngerer Zeit habe entweder das Ziel, eine vergangene, idealisierte Epoche wiederzubeleben – in diesem Fall spricht Ziyāda auch von der ›Mentalität der Nachahmung‹ (*ḏihniyyat at-taqlīd*), die den Diskurs bestimme[102] – oder aber, ein Zeitalter des Aufbruchs in eine utopische Zukunft zu projizieren; in

98 Vgl. ibid., 326.
99 Vgl. ibid., 322.
100 Vgl. ibid., 329.
101 Vgl. Ziyāda, *Aidiyūlūǧiyā an-nahḍa*, 14.
102 Vgl. ibid., 157.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beiden Fällen gerate die Realität der Gegenwart in Vergessenheit.[103] Dabei sei der Blick auf die als Nahḍa bezeichnete Epoche jeweils äußerst selektiv und partiell: Nur jene Aspekte würden betrachtet, welche dabei helfen, die eigenen ideologischen Überzeugungen zu transportieren.[104]

Auch Muḥammad al-Miṣbāḥī macht darauf aufmerksam, dass der Nahḍa-Begriff, trotz der theoretischen Stützen, mit denen Nassar ihn versehe, letzten Endes ein ideologischer Begriff sei, welcher der politischen Mobilisierung diene, aber als philosophisches Konzept nichts tauge.[105] Miṣbāḥī befremdet zudem der Umstand, dass Nassar just die Revolution als historisches Medium einer zweiten Nahḍa postuliert, also genau jene Form der soziopolitischen Veränderung anpreist, die, wie Nassar selber erkannte, zum Scheitern der ersten Nahḍa und in das Zeitalter totalitärer Ideologien geführt habe.[106] Ziyāda seinerseits sieht es gerade als einendes Merkmal der Verzweiflung von Nahḍa-Ideologien unterschiedlichster Provenienz, dass den langen theoretischen Elaborationen zu einer neuen arabischen Renaissance als einzig wirklich praxisbezogener Reformvorschlag meist nur der Aufruf zur Revolution folge.[107]

Neben dem Nahḍa-Begriff selbst handelte sich aber auch jene Philosophie den Ideologievorwurf ein, die Nassar für die zweite Renaissance als federführend bestimmt. Mit ›Philosophie‹ meint er in diesem Zusammenhang nämlich gemeinhin ›Rationalismus‹. Diesen Rationalismus vertrat er anderen Philosophieverständnissen sowie etwa dem Literarischen oder dem Religiösen gegenüber selbst stets mit dogmatisch anmutender Verve, obwohl er auch immer wieder vor der ›Anbetung der Vernunft‹ (*ʿibāda li-l-ʿaql*) warnt.[108] So bleibt Nassar nicht von dem Vorwurf verschont, eine »idéologie rationnelle« zu verfechten, einem Vorwurf, wie ihn etwa Bensalem Himmich erhoben hat.[109]

Auf allgemeinerer Ebene als Himmich hat Ziyāda diesen Vorwurf formuliert: Er glaubt, im Vernunftbegriff, der von unterschiedlichen Seiten in arabischen Neorenaissance-Diskursen propagiert werde, allgemein

103 Vgl. ibid., 7–13.
104 Vgl. ibid., 158.
105 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ǧadaliyya*, 113–114. Auch Saif hat auf den ideologischen Gehalt des Nahḍa-Begriffs bei Nassar aufmerksam gemacht: Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣīf Naṣṣār«, 70. Vgl. zur zweiten Nahḍa bei Nassar zudem jüngst Laḥḥūd, »an-Nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya ʿinda Nāṣīf Naṣṣār«.
106 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ǧadaliyya*, 106–107.
107 Vgl. Ziyāda, *Aidiyūlūǧiyā an-nahḍa*, 43.
108 So etwa in Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 40.
109 So auf einer Konferenz als Replik auf Nassars Beitrag. Vgl. Ali Benmakhlouf (Hg.), *La raison et la question des limites / al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd*, Casablanca: Editions Le Fennec 1997, 182. Ähnlich auch Hatem, »Chronique de la recherche philosophique au Liban II : de la mystique à la raison«, 113.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eine Vernunft zu erkennen, die stets von einer Ideologie eingerahmt und damit bloß deren Vehikel sei. Ziyāda spricht deshalb auch von einem ›hinterlistigen Diskurs‹ (*ḫiṭāb murāwiġ*), in dem die Vernunft nicht als Mittel der objektiven Wahrheitsfindung angepriesen, sondern mit politischem Kalkül vorgeschoben werde und folglich eine ›Ideologie der Vernunft‹ (*aidiyūlūğiyā al-ʿaql*) sei.[110]

Den Eindruck, ideologisch zu sein, hinterlässt Nassars Rationalismus auch dort, wo sich sein Eintreten für eine rationalistische Philosophie mit einem Wissenschaftsglauben vermengt, der bereits in *Naḥwa* deutlich hervortrat, und wo er Philosophie und Wissenschaft Seite an Seite in einem gemeinsamen Kampf für eine zweite Nahḍa und gegen Hegemonie (*haimana*) und Bevormundung (*wiṣāya*) wähnt.[111]

Den Ideologievorwurf handelt sich Nassar in diesem Zusammenhang nicht nur deshalb ein, weil sein rationalistisches Pathos in seinem Wissenschaftsglauben besonders deutlich hervortritt, sondern auch, weil er in seinem Aufsatz über den *Muqtaṭaf*-Gründer Yaʿqūb Ṣarrūf in *Maʿraka* dessen ›wissenschaftsideologische‹ Bemühungen als engagiertes Eintreten für die Verbreitung naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in der Gesellschaft lobt. ›Wissenschaftsideologie‹, die gemäß Nassar aus einer Sichtweise der Wissenschaft als kulturell-sozialer Wert (*qiyma ṯaqāfiyya iğtimāʿiyya*) hervorgeht, weshalb sie zu den ›kulturellen Ideologien‹ (*aidiyūlūğiyyāt ṯaqāfiyya*) zu zählen sei, zeichne sich durch eine systematische Förderung von Produktion und Anwendung wissenschaftlicher Erkenntnisse in der Gesellschaft aus, sowie dadurch, dass sie soziale und individuelle Hindernisse wegräume, die der Wissenschaft im Weg stünden.[112] ›Wissenschaftsideologie‹ ist in diesen Ausführungen Nassars zu Ṣarrūf eindeutig ein positiv konnotierter Begriff – sie ist eine Art ›gute‹ Ideologie. Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen zur Wissenschaftsideologie bei Ṣarrūf kann Nassars eigenes Eintreten für wissenschaftliches und rationales Denken im Zeichen einer zweiten Nahḍa ebenfalls als ›(wissenschafts-)ideologisch‹ verstanden werden.

Dass Nassars Eintreten für philosophisches Vernunftdenken im Rahmen eines zivilisatorischen Projekts, d.h. seiner zweiten Nahḍa, insofern

110 Ziyāda, *Aidiyūlūğiyā an-nahḍa*, 180.

111 Vgl. Naṣṣār, »al-Falsafa wa-n-nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya [in *Tafkīr*]«, 329–330. In *Maʿraka* subsumiert er das philosophische und das wissenschaftliche gemeinsam unter das ›theoretische Bewusstsein‹ (*waʿī naẓarī*), das der ›List der Ideologie‹ (*ḥīlat al-īdiyūlūğiyya*) ausgesetzt sei. Vgl. Naṣṣār, *Maʿraka*, 10.

112 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »Maqāla fī aidiyūlūğiyyat al-ʿilm«, in: ders., *al-Falsafa fī maʿrakat al-aydiyūlūğiyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa ²1986 [1980], 15–62: 18. Vgl. zur Wissenschaftsideologie und ihren Proponenten in der Levante auch Naṣṣār, »Min al-ʿUbūdiyya«, 76–78.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ideologische Züge hat, als er der Philosophie eine historische Mission zuschreibt und sie damit explizit in den praktischen Kampf um bestimmte Werte einspannt, ist auch ihm selbst nicht entgangen. So argumentiert er bereits in *Istiqlāl*, dass im gegenwärtigen Zustand, in dem die Menschheit noch keine soziale Einheit bilde, das engagierte philosophische Denken gar unweigerlich im Spannungsverhältnis zwischen dem Tendenziösen als Teil des Ideologischen und dem Engagement für den Menschen als Teil der Philosophie gefangen sei. Trotzdem gilt es seines Erachtens klar zu unterscheiden zwischen der ›parteilichen Methode‹ (*an-nahǧ al-inḥiyāzī*) der Ideologie, die sich nur für die eigene Gemeinschaft interessiert, und dem philosophischen ›Engagement‹ (*iltizām*) für das menschliche Schicksal in einem bestimmten sozialen Kontext. Dieses Engagement ziehe den Philosophen zwar immer wieder zur parteilichen Methode der Ideologie hin, ohne dass er aber für eine bestimmte Fraktion klar Partei ergreife.[113]

Ein Philosophieren, das antritt, um die Welt zu verändern, erachtet Nassar gar als Erfordernis der Zeit. Bei ihm hat Philosophie ganz klar eine normative Funktion, die er etwa in der analytischen Philosophie, der Phänomenologie oder der Hermeneutik vermisst, selbst dort, wo sich diese philosophischen Strömungen mit soziopolitischen Phänomenen befassen;[114] er glaubt, in der normativen Zurückhaltung dieser philosophischen Richtungen eine falsche Bescheidenheit der Philosophie zu erkennen.[115] Gerade in dieser normativen und damit engagiert-ideologischen Funktion der Philosophie findet sie sich im Gegensatz zu diesen anderen philosophischen Strömungen aber auch automatisch in einer heftigen Konfrontation mit dem Ideologischen, seinen Vorstellungen vom Menschen und seinen obersten Zielen verwickelt, also jenem Denken, das diese Fragen nur im Interesse einer bestimmten Gemeinschaft und nicht auf die gesamte Menschheit bezogen beantwortet.[116] In dieser Konfrontation des Ideologischen sieht Nassar denn auch explizit eine der ideologischen Funktionen der Philosophie;[117] hier anerkennt Nassar selbst, dass sich sein Anschreiben gegen Ideologie dem Mannheim-Paradox, das besagt, dass Ideologiekritik stets selbst ideologisch ist, nicht zu

113 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 244–246.

114 Vgl. Naṣṣār, »Fī l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūǧiyya [in *Maʿraka*]«, 258–269. Ähnlich in Naṣṣār, »at-Taʿālī [in *Muṭāraḥāt*]«, 127–128. Vgl. zu Nassars Kritik an der analytischen Philosophie auch Naṣṣār, *Ḏāt*, 192.

115 Vgl. Naṣṣār, »at-Taʿālī [in *Muṭāraḥāt*]«, 127. Nassar verwendet hier den Begriff *istiḥiyā'*. Anstatt mit ›Bescheidenheit‹ könnte man ihn in diesem Fall vielleicht sogar mit ›Feigheit‹ übersetzen, da Nassar hier einen eindeutig vorwurfsvollen Ton gegenüber diesen philosophischen Richtungen anschlägt.

116 Vgl. Naṣṣār, »Fī l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūǧiyya [in *Maʿraka*]«, 276.

117 Vgl. Naṣṣār, *Maʿraka*, 8.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entziehen vermag, also gerade in seiner Konfrontation des Ideologischen selbst ebenfalls ideologisch wird.[118]

Die bisher erörterten Verquickungen zwischen Philosophie und Ideologie beziehen sich auf das Methodische und das Historische. Es gibt jedoch noch eine weitere solche Verbindung, die wieder zum Vorwurf libanesischer Marxisten zurückführt, Nassar habe sich in *Naḥwa* als Anhänger der Syrischen Nationalisten um Anṭūn Saʿādah geäußert.

Diese Zuschreibung ist nicht nur vor dem Hintergrund seiner Konfessionalismuskritik in *Naḥwa* durchaus plausibel, sondern auch, weil Nassar in *Istiqlāl*, trotz der grundsätzlichen Kritik am Ideologischen, die er darin übt, auch zu zeigen versucht, dass Ideologien auch philosophische Wahrheiten beinhalten, was er ausführlich anhand der Schriften Zakī al-Arsūzīs sowie Saʿādahs illustriert. Beider Lehren bezeichnet er zwar explizit als Ideologien, weil sie beide im Namen einer *ǧamāʿa qaumiyya*, also einer ›nationalen Gemeinschaft‹, gesprochen hätten: der eine für die arabische, der andere für die syrische Nation.[119] Gleichzeitig sieht er zumindest in Saʿādah nicht nur einen Ideologen, sondern auch einen Denker, dessen Lehre wie keine andere Ideologie zu ihrer Zeit philosophisch untermauert gewesen sei. Saʿādah sei sich als Einziger der Wichtigkeit der Philosophie für die Revolution bewusst gewesen.[120] So ist denn auch Nassars Begeisterung für Saʿādahs ›Ideologie‹ in *Istiqlāl* trotz seiner grundsätzlichen Ideologiekritik nicht zu übersehen.[121] Inhaltliche, direkt an Saʿādahs Überzeugungen gerichtete Vorbehalte äußert Nassar, der sonst selten um ein kritisches Wort verlegen ist, deshalb keine – höchstens implizit, wenn er hervorhebt, dass es den philosophischen Gehalt von Saʿādahs Ideologie von dessen Arbeit als Politiker und Parteigründer zu unterscheiden gelte.[122]

In Anbetracht dessen, dass Nassar sich mit *Istiqlāl* auch dem Vorwurf der Marxisten zu entwinden versuchte, *Naḥwa* aus einem bestimmten ideologischen Blickwinkel und nicht aus einer philosophisch autonomen Position verfasst zu haben,[123] kann man sich bei der Lektüre von *Istiqlāl* des Eindrucks nicht erwehren, Nassar wisse selbst nicht recht, was er mit seinen ausführlichen Erörterungen zu Saʿādahs Denken bezwecken

118 Vgl. zu Nassars Ideologiekritik und dem Mannheim-Paradox auch Saif, »al-Istiqlāl al-falsafī ʿinda Nāṣīf Naṣṣār«, 54–57.
119 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 236–239.
120 Vgl. ibid., 90–91.
121 ʿIṣṣāmaddīn Hilāl spricht diesbezüglich diplomatisch von einer gewissen Distanz, die Nassar vermissen lasse, wenn er über bestimmte Denker und ihre Ideen schreibe. Vgl. Hilāl, »at-Tarbiya wa-l-ʿaql al-multazim. Mudāḫala tarbawiyya fī fikr Nāṣīf Naṣṣār«, 88.
122 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 92.
123 Vgl. Naṣṣār, *Naḥwa*, 6.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wolle. Es scheint, als könne er sich nicht zwischen einer klaren Abgrenzung von Saʿādah und damit einer konsequenten Ideologiekritik einerseits und einem Zugeständnis der eigenen ideologischen Vereinnahmung andererseits entscheiden. Vielmehr hinterlässt Nassar mit *Istiqlāl* und seiner darin geäußerten Bewunderung für Saʿādah den Eindruck, als wolle er seine eigene philosophische Unvoreingenommenheit unter Beweis stellen, indem er seine ideologische Vereinnahmung als solche zu verkaufen versucht.

Trotzdem wäre es verwegen, Nassars Philosophie als solche allzu nahe an die Ideologie Saʿādahs zu rücken, obwohl sich durchaus auch konzeptuelle Parallelen zwischen den beiden ziehen ließen,[124] so natürlich v. a. im Hinblick auf das Eintreten beider für eine säkulare, nichtkonfessionalistische politische Ordnung im Libanon, die sie mit einer Kritik am atomistischen liberalen Individualismus und einer Betonung gesamtgesellschaftlicher Interessen verbinden.[125] Diese Parallelen systematisch zu vertiefen dürfte sich aber nicht zuletzt deshalb als schwierig erweisen, weil Saʿādahs Schriften mehrheitlich programmatisch und unsystematisch sind: Er reagierte damit mehrheitlich auf Ereignisse des politischen Tagesgeschäfts,[126] weshalb sie, wie Nassar selbst feststellte, oft Unklarheiten beinhalteten.[127]

Vor dem Hintergrund dieser offensichtlichen Nähe zu Saʿādah haben etwa Fawzī Aḥmad ʿĀyid al-Ġwīrīn und Muḥammad al-Miṣbāḥī zu Recht darauf hingewiesen, dass Nassars Ideologiekritik stets auch ein Anschreiben gegen das eigene ideologische Selbst sei.[128] Damit ist

124 Vgl. dazu Aḥmad ʿAbdalḥalīm ʿAṭiyya, »al-Falsafa fī l-fikr al-qaumī al-iǧtimāʿī. Dirāsa fī ṣuyrūrat al-afkār«, in: Muʾassasat Saʿādah li-ṭ-Ṭaqāfa (Hg.), *Rāhiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūṯ al-muʾtamar ad-daulī ḥaula d-daula al-qaumiyya wa-t-taḥaddiyāt al-muʿāṣira fī ḍ-Ḍikrā al-miʾawiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Saʿādah*, Bairūt: Muʾassasat Saʿādah li-ṭ-Ṭaqāfa 2006, 287–300: 294–298; ʿAfīf ʿUṭmān, »ʿṬarīq al-istiqlāl al-falsafī' baina Nāṣīf Naṣṣār wa-Anṭūn Saʿādah«, in: Muʾassasat Saʿāda li-ṭ-Ṭaqāfa (Hg.), *Rāhiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūṯ al-muʾtamar ad-daulī ḥaula d-daula al-qaumiyya wa-t-taḥaddiyyāt al-muʿāṣira. Fī ḍ-Ḍikrā al-miʾawiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Saʿādah*, Bairūt: Muʾassasat Saʿāda li-ṭ-Ṭaqāfa 2006, 455–461.

125 Vgl. dazu besonders auch Nassars eigene Saʿādah-Lektüre in *Istiqlāl*, 88–162.

126 Vgl. Bassam Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1987, 182.

127 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 95. Eine systematische Untersuchung von Saʿādahs Ideologie fehlt folglich noch, abgesehen von der allerdings veralteten Studie von Yamak, *Syrian Social Nationalist Party*.

128 Vgl. al-Ġwīrīn, »al-Ḥurriyya fī l-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir«, 76; al-Miṣbāḥī, *Ǧadaliyya*, 70–72.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nassars Philosophieren in einem weiteren – nicht nur im historischen – Sinne Praxis, man könnte diesen Sinn vielleicht platonisch nennen. Sein Anschreiben gegen Ideologie ist in performativer Hinsicht eine Form der Katharsis, »[eine Reinigung] der Seele von niederen Interessen und Leidenschaften«,[129] denen auch er sich im ideologisch aufgeladenen, von der ›konfessionalistischen Kultur‹ genährten intellektuellen Klima des Libanon der 1970er und 1980er Jahre nicht vollständig zu entziehen vermochte. Wenn Nassar also in *Istiqlāl* von der ›philosophischen Autonomie‹ schreibt, meint er damit nicht nur eine Autonomie gegenüber den Fragestellungen der mittelalterlichen arabisch-islamischen und der modernen europäischen Philosophie sowie eine Befreiung des Philosophischen auf epistemischer Ebene vom Ideologischen, sondern implizit auch die Befreiung vom ideologischen Selbst, für die er schreibt.

So ganz schien ihm diese Katharsis allerdings nicht zu gelingen, denn sein ideologisches Selbst blitzt auch in seinen späteren Werken manchmal auf. So etwa in *Taṣawwurāt*, dieser eigentlich sehr gründlichen Untersuchung zum Begriff der Nation bei modernen und zeitgenössischen arabischen Denkern – einer Untersuchung, die von einer beeindruckenden Kenntnis der arabischen Ideengeschichte der letzten zweihundert Jahre zeugt. *Taṣawwurāt* gibt sich über weite Strecken zu Recht wissenschaftlich und den besprochenen Nationen-Konzepten gegenüber wertneutral. Doch wenn Nassar mit Sāṭiʿ al-Ḥusrī einen arabischen Nationalisten und damit einen der intellektuellen Hauptgegner Saʿādahs bespricht, werden seine Ausführungen plötzlich sehr emotional und er beginnt, Saʿādahs geographisches Verständnis der Nation gegen Ḥusris sprachliches Nationenkonzept zu verteidigen. Letzteren bezeichnet er dabei als Ideologen,[130] während er ersteren als wissenschaftlich lobt und kein Verständnis dafür zeigt, dass er als Rassist bezeichnet wurde.[131] Ähnlich greift Nassar mit seiner Kritik an Charles Malik in *Wuǧūd* einen der wichtigsten intellektuellen Kontrahenten Saʿādahs, mit dem dieser unüberwindbare intellektuelle Differenzen ausgefochten hatte, von Neuem an. Nassar war sich

129 Jürgen Habermas, »Noch einmal: Zum Verhältnis von Theorie und Praxis«, in: ders., *Philosophische Texte, V: Kritik der Vernunft,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, 100–116: 101.

130 Vgl. Naṣṣār, *Taṣawwurāt*, 245–277.

131 Vgl. ibid., 391–406. Vgl. zum Rassismusvorwurf gegen Saʿādah auch Kapitel 3.4. Vgl. zum Verhältnis von Saʿādah und Ḥusrī inkl. eines Vergleichs der Saʿādah-Lektüre Ḥuṣrīs mit jener Nassars: Ḥasan Maǧīd al-ʿAbīdī, »Anṭūn Saʿādah baina Sāṭiʿ al-Ḥuṣrī wa-Nāṣīf Naṣṣār. Qirāʾa fī l-mašrūʿ al-qaumī al-ʿarabī al-ḥadīṯ«, in: Muʾassasat Saʿāda li-ṭ-Ṭaqāfa (Hg.), *Rāhiniyyat ad-daula al-qaumiyya. Buḥūṯ al-muʾtamar ad-daulī ḥaula d-daula al-qaumiyya wa-t-taḥaddiyyāt al-muʿāṣira. Fī ḍ-Ḍikrā al-miʾawiyya al-ūlā li-maulid Anṭūn Saʿādah*, Bairūt: Muʾassasat Saʿāda li-ṭ-Ṭaqāfa 2006, 463–475. Vgl. zudem Tibi, *Gottesreich*, 186–188.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dabei durchaus bewusst, dass er sich mit seiner Malik-Lektüre, obwohl 2001 die ideologischen Fronten nicht mehr so verhärtet waren wie noch während des libanesischen Bürgerkriegs und davor, in die dornigen Niederungen ideologischer Debatten begeben würde.[132]

Wie eng Nassar das Ideologische und die Philosophie führt und nicht immer klar voneinander trennt, zeigte sich auch in einer Debatte an einem Philosophiekongress 1993 in Casablanca. ʿĀdil Ḍāhir, der selbst als Apologet Saʿādahs gilt,[133] stellte ihm dort folgende Frage: »[C]ompte tenu du fait qu'il y a des idéologies, variées et conflictuelles, la philosophie peut-elle nous permettre de choisir entre elles?«[134] Nassar antwortete:

> Cette question est essentielle, elle est au cœur de cette dialectique que j'essaie de construire entre l'idéologie et la philosophie. En bref, je dirai que la philosophie est capable de guider les gens vers la meilleure idéologie, sans tomber lui-même dans le cercle de l'engagement idéologique. Son rôle est de clarifier les valeurs humaines contenues dans telle ou telle idéologie.[135]

Es ist nur schwer vorstellbar, wie Philosophie eine solche Schiedsrichtertätigkeit ausüben soll, ohne – im Sinne des Mannheim-Paradoxes – selbst Ideologie zu werden.

Auch in einem Gespräch, das im Rahmen dieser Studie im Spätsommer 2013 mit Nassar geführt wurde, machte er aus einer gewissen ›Sympathie‹ (*taʿāṭuf*) für Saʿādah keinen Hehl, als er auf die Frage angesprochen wurde, weshalb auch heute noch nicht wenige libanesische Intellektuelle ihn mit Saʿādah assoziierten.[136] Damals meinte Nassar, man müsse Saʿādah zugutehalten, dass er im Bereich des ›dogmatischen Denkens‹ (*fikr ʿaqāʾidī*) seinen Zeitgenossen überlegen gewesen sei. Mit der politischen Bewegung, die sich um ihn formierte, habe Nassar aber nie etwas zu tun gehabt.[137] Im Allgemeinen glaubt er, dass solche Zuschreibungen,

132 Vgl. Naṣṣār, *Wuǧūd*, 16–17. Vgl. zu Saʿādah und Malik: Malik, »Reception of Kierkegaard«, 78–80. Die Autobiographie Hisham Sharabis, eines engen Weggefährten und Anhängers Saʿādahs, ist ebenfalls voller kritischer Anekdoten zu Malik, bei dem Sharabi an der American University of Beirut (AUB) noch Philosophie studiert hatte. Vgl. Hisham Sharabi, *Embers and ashes. Memoirs of an Arab intellectual,* Northampton: Olive Branch Press 2008.

133 Vgl. v.a. sein *al-Muǧtamaʿ wa-l-insān*.

134 In Benmakhlouf, *La raison / al-ʿAql*, 178.

135 Ibid.

136 Dies ist mir in Gesprächen mit einer Anzahl von libanesischen Intellektuellen im Sommer 2013 aufgefallen.

137 Dies kann insofern bestätigt werden, als auch jene libanesischen Intellektuellen, die Nassar mir gegenüber mit Saʿādah in Verbindung gebracht haben, explizit verneinten, dass er Mitglied der SSNP gewesen sei. So bezeichnet Nassar Saʿādah denn auch nie als *zaʿīm* (›Führer‹), wie dies die SSNP-Anhänger meist auch in ihren Schriften tun.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die gerade auch ein Merkmal intellektueller Diskurse im Libanon seien, nicht zuletzt unternommen würden, um sich vor einer ernsthaften Auseinandersetzung mit den Ideen einer bestimmten Person zu drücken. Auch machte Nassar im genannten Gespräch auf die Vielzahl intellektueller Einflüsse aufmerksam, die auf ihn gewirkt hätten – eine Tatsache, für die bereits seine frühesten Schriften tatsächlich einen Beweis liefern, der durch seine zahlreichen späteren Beschäftigungen mit Philosophen verschiedenster Richtungen nur noch schlagkräftiger wird. Auch habe er in *Istiqlāl* nicht nur den philosophischen Gehalt von Saʿādahs Ideologie herausgearbeitet, sondern genauso ausführlich denjenigen von Zakī al-Arsūzīs Denken, d.h. eines arabischen und nicht eines syrischen Nationalisten.[138] Dasselbe kann Nassar auch bezüglich seiner Malik-Lektüre zugutegehalten werden: Diese fällt in *Wuǧūd* zwar sehr kritisch aus und Nassar macht deutlich, dass Maliks Schaffen mit der Ideologie der Front Libanais verbunden sei. Trotzdem bemüht er sich darin ausdrücklich um eine philosophische Lektüre von Maliks *al-Muqaddima*, das er im Kern als philosophisches Werk versteht.[139]

In der folgenden, weiteren Untersuchung von Nassars Unterscheidung von Ideologie und Philosophie sowie in der daran anschließenden Betrachtung seiner politischen Philosophie im engeren Sinne wird aufgrund dieser offensichtlichen mannigfaltigen Einflüsse nicht mehr weiter darüber spekuliert, wie Nassar möglicherweise von Saʿādahs Denken beeinflusst war. Diese Beeinflussung spielt in der Rezeption von Nassars Denken, wenn überhaupt, auch nur noch eine untergeordnete Rolle. Trotzdem kann die Verknüpfung zwischen dem Philosophischen und dem Ideologischen, gerade auch weil Nassar selbst Sympathien für eine bestimmte Ideologie erkennen lässt, nicht einfach unter den Teppich gekehrt werden. Wohl ist damit bezüglich der Beeinflussung Nassars durch Saʿādahs Denken allerdings das letzte Wort noch nicht gesprochen und bedarf zur abschließenden Klärung vertiefter biographischer Recherchen zu Nassars Leben und dem intellektuellen Milieu,[140] in dem er sich bewegte. Es sei an dieser Stelle aber auch nochmals daran erinnert, dass viele Intellektuelle im Libanon und darüber hinaus sich von der Ideologie der SSNP und dem Denken Saʿādahs angesprochen fühlten.

138 So Nassar in einem persönlichen Gespräch, das im Rahmen dieser Arbeit am 05. September 2013 in Ǧal ad-Dīb (Libanon) geführt wurde.

139 Vgl. Naṣṣār, *Wuǧūd*, 16–17.

140 Dass Nassar mit einem der prominentesten SSNP-Anhänger, dem syrischen Dichter Adūnīs (geb. 1930), eine gute Freundschaft pflegt, ist in libanesischen Intellektuellen-Kreisen bekannt. Nassar hat auch mehrere Aufsätze in seiner Zeitschrift *al-Mawāqif* publiziert, so etwa »Maʿnā al-ḥadāṯa fī l-falsafa«, in: ders., *al-Falsafa fī maʾrakat al-aidiyūlūǧiyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa ²1986 [1980], 135–153.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass Nassar sich selbst ideologisch befangen zeigt, kann seiner Ideologiekritik aber auch einen Mehrwert an Plausibilität verleihen. Lewis Coser etwa glaubte, aus seiner eigenen, vergangenen Nähe zu linken Gruppierungen diese besonders gut verstehen und als ›sektiererisch‹ kritisieren zu können. Er empfiehlt eine solche Nähe zum Untersuchten gar, um es besser verstehen zu können: »Um den Sektierer vollkommen zu verstehen, muss man sich selbst in seine Position begeben, man muss sozusagen vorübergehend selbst ›Sektierer werden‹. Das wird einfacher für jene unter uns sein, die zu irgendeiner Zeit selbst Sektierer gewesen sind.«[141]

5.2.3 Philosophische Autonomie als philosophische Selbstverantwortung

Bevor wir uns Nassars epistemischem Auseinanderhalten von Philosophie und Ideologie widmen können, sei an dieser Stelle noch die Frage thematisiert, ob Nassars Philosophie ›nationalistisch‹ sei, wie dies seine Orientierung an nationalistischen Denkern wie Saʿādah und Arzūsī im Zusammenhang mit seiner Suche nach einer arabischen ›philosophischen Autonomie‹ suggeriert – einer Autonomie, die sowohl die westlich-moderne als auch die arabisch-mittelalterliche intellektuelle Tradition im Grundsatz zurückweist. Als nationalistischen Philosophen bezeichnen ihn etwa Fatḥī al-Miskīnī oder Fathi Nguezzou;[142] letzterer stellt Nassar gar auf die gleiche Ebene wie den Marokkaner Ṭāḥā ʿAbdarraḥmān, der in einem seiner bekanntesten Werke ein mehrheitlich sprachphilosophisch begründetes Recht auf arabische philosophische Differenz oder Andersartigkeit einfordert.[143]

Zur Beantwortung dieser Frage sei hier zunächst auf Anouar Abdel-Maleks Unterscheidung zwischen *nationaliste* und *nationalitaire* verwiesen. Die negativ konnotierte Bezeichnung *nationaliste* reserviert

141 Coser, *Gierige Institutionen*, 119. Vgl. dazu auch Marianne Egger de Campo, »Nachwort: Zur Aktualität des Konzepts der gierigen Institutionen«, in: Lewis A. Coser, *Gierige Institutionen. Soziologische Studien über totales Engagement*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2015, 166–210: 177.

142 Vgl. Fatḥī al-Miskīnī, »Taqaddum, turāṯ, huwiyya. Au kaif nuʾarriḥ liḍawātinā al-muʿāṣir?«, in: Fatḥī al-Miskīnī (Hg.), *al-Falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāṣira. Taḥawwulāt al-ḫiṭāb min al-ǧumūd at-tārīḫī ilā maʾāziq aṭ-ṭaqāfa wa-l-īdiyūlūǧiyā*, ar-Ribāṭ etc.: Dār al-Amāna etc. 2014, 15–19: 18; Fathi Nguezzou, »Phénoménologie et herméneutique en Tunisie. Repères et perspectives«, in: *Rue Descartes* 61/3 (2008), 52–57: 54.

143 Vgl. ʿAbdarraḥmān, *al-Ḥaqq al-ʿarabī fī l-iḫtilāf al-falsafī*. Auch Mūsā Wahbah konstatiert in einem Artikel eine Ähnlichkeit zwischen den Projekten ʿAbdarraḥmāns und Nassars, vgl. Wahbah, »al-Baʿṭ al-falsafī«, 117, 123.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Abdel-Malek für jene gegen außen chauvinistisch-aggressiven und xenophoben, das Andere und das Universelle ablehnenden Bewegungen, die in Europa für die Katastrophen des Ersten und Zweiten Weltkriegs verantwortlich waren. Mit *nationalitaire* betitelt er dagegen die postkoloniale Suche in Afrika, Asien und Südamerika nach einer eigenen Identität, die zwar gegenüber der imperialistischen Fremdbestimmung die nationale Autonomie einfordert, im Grunde aber ein vielschichtiger Prozess der positiv-kreativen Konstruktion eines eigenen Selbst ist.[144]

Im Sinne dieser Unterscheidung ist es gerechtfertigt, Nassars philosophisches Projekt als *nationalitaire*, nicht aber als *nationaliste* zu beschreiben. Es ist zwar um Selbstermächtigung bemüht, die das hegemoniale Andere zurückweist. Nassar glaubt, diese Selbstermächtigung in einer Rückbesinnung auf die Probleme der eigenen soziopolitischen Realität zu finden. Diese Forderung hat bei ihm aber nichts Nationalistisches in dem Sinne, dass es ihm um die Begründung einer ›authentisch‹ arabischen Philosophie ginge, die das Andere und das Universelle pauschal ablehnt. Zu den Errungenschaften des Anderen, d.h. zur arabisch-islamischen Vergangenheit sowie der westlichen Moderne gilt es seines Erachtens vielmehr eine pragmatische Haltung einzunehmen: Was Antworten auf die eigenen Probleme enthalten kann, soll unabhängig von der Herkunft nach Lösungen befragt werden.[145] Nassars Forderung nach Selbstbestimmung bezieht das Andere deshalb sogar mit ein, etwa wenn er in *Istiqlāl* schreibt:

> Die Autonomie bedeutet nicht Isolation und führt nicht unbedingt in sie. [Die Autonomie] zeichnet sich negativ durch die Rückweisung von Folgsamkeit, Unterwürfigkeit und Dependenz aus, positiv durch Freiheit, Souveränität und Selbstverantwortung. Die echte Autonomie ist Standpunkt und Bewegung: Standpunkt gegenüber dem Anderen, und Bewegung zwischen dem Selbst und dem Anderen.[146]

Balqazīz würde eine solche Definition von Autonomie wohl als charakteristisch für ein neues Verständnis des Selbst im arabischen Denken der 1960er und 1970er Jahre deuten. Damals sei die Frage nach dem Selbst allgemein nicht mehr vorwiegend durch eine kategorische Ablehnung des als Bedrohung wahrgenommenen Anderen oder seine ungeprüfte Übernahme beantwortet worden, sondern man habe sowohl das Fremde als auch das Eigene mit all ihren Widersprüchen in neuer Weise kritisch hinterfragt.[147]

144 Vgl. Anouar Abdel-Malek, *La pensée politique arabe contemporaine*, Paris: Éditions du Seuil 1970, 17–20. Vgl. dazu auch Corm, *Pensée et politique*, 166–167.
145 Vgl. dazu auch oben 3.1.
146 Naṣṣār, *Istiqlāl*, 255.
147 Vgl. Balqazīz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṯa, III*, 34.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch Ǧalūl Maqūra lehnt es ab, Nassars Bemühungen um philosophische Autonomie nationalistisch zu lesen.[148] Er hat dessen Autonomieverständnis deshalb gerade mit jenem Ṭāhā ʿAbdarraḥmāns kontrastiert. Letzterer, so Maqūra, versuche aus dem Eigenen, nämlich aus dem arabisch-islamischen Erbe heraus, eine Philosophie zu begründen, die einen universalistischen Geltungsanspruch habe. Er versuche also, das Partikulare zu universalisieren. Nassar dagegen gehe den genau umgekehrten Weg: Er sehe den vernünftig-kritischen Dialog mit dem universell-menschlichen philosophischen Erbe aus dem eigenen Kontext heraus als Ausweg aus der Fremdbestimmung und damit als Möglichkeit, Teil einer globalen Kultur der Innovation im Dienste der Menschheit zu werden. Nassar stelle das Universelle in den Dienst des Partikularen und sehe im Anschluss an das Universelle den Weg zum nationalen Aufbruch.[149]

Besonders in Anbetracht dieses Unterschieds, den Maqūra hier zwischen der Position von ʿAbdarraḥmān einerseits und Nassar andererseits aufzeigt, mag der Verweis auf einen anderen marokkanischen Philosophen aufschlussreicher sein als auf Ṭāhā ʿAbdarraḥmān, um die Forderung Nassars nach einer autonomen arabischen Philosophie einzuordnen: Muḥammad Waqīdī vergleicht in einem 1999 erschienenen Aufsatz den Zustand der arabischen Gegenwartsphilosophie mit jenem, den Edmund Husserl in seinen 1929 in Paris vorgetragenen *Cartesianischen Meditationen* für die westliche Philosophie diagnostiziert hatte. Dabei prangert er, gleich wie Nassar in *Istiqlāl*, den Mangel an arabischsprachiger philosophischer Innovation wegen der Dominanz der Philosophiegeschichte an.[150] Mit Husserl und dessen Rückgang auf Descartes fordert Waqīdī deshalb, den »Geist des Radikalismus philosophischer Selbstverantwortung«,[151] den Husserl im cartesianischen *ego cogito* erkannte, wieder aufleben zu lassen. Damit soll »eine lebensvolle Philosophie, die einen direkten Bezug zur Realität hat, welche sie umgibt«,[152] begründet werden, wie Waqīdī ähnlich wie Nassar fordert, eine Philosophie

148 Vgl. Maqūra, *Falsafat at-tawāṣul*, 254.

149 Vgl. ibid., 14–15, 17, 251–256. Einen ähnlichen Punkt macht Nabīl Fāziyū in »al-Falsafa fī muʿtarak al-ʿadl« geltend, 189–190.

150 Vgl. Muḥammad Waqīdī, »Ǧurʾat al-mauqif al-falsafī«, in: ders., *Ǧurʾat al-mauqif al-falsafī,* Bairūt: Afrīqiyā aš-Šarq 1999, 81–91: 84, 89, 91. Ähnlich auch Fathi Triki, »Philosophie des Zusammenlebens«, in: ders., *Demokratische Ethik und Politik im Islam. Arabische Studien zur transkulturellen Philosophie des Zusammenlebens (Aus dem Französischen übersetzt von Hans Jörg Sandkühler),* Weilerswist: Velbrück 2011, 95–114: 99–102.

151 Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie,* hg. v. Elisabeth Ströker, Hamburg: Felix Meiner Verlag 2012, 7.

152 Waqīdī, »Ǧurʾa«, 89.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

also, die sich an den Problemen gegenwärtiger soziopolitischer Kontexte orientiert. Philosophische Selbstverantwortung bedeutet bei Waqīdī vor allem, Mut zum radikalen philosophischen Hinterfragen und Neudenken gegenwärtiger Probleme zu zeigen und sich so von der Philosophiegeschichte, sei sie nun arabisch oder westlich, zu befreien.[153] Mit »Die Kühnheit des philosophischen Standpunktes« ist sein Aufsatz deshalb überschrieben.

Nassars Plädoyer für philosophische Autonomie als Aufruf zur mutigen, philosophischen Selbstverantwortung zu verstehen – in der Art, wie sie Waqīdī mit Husserl fordert –, wird ihm sicher eher gerecht, als es nationalistisch, d.h. als eine Form des exklusiven Identitätsdenkens, zu deuten. Autonomie ist für ihn die Voraussetzung für philosophische Innovation: Sie bedeutet bei ihm die Entfesselung der individuellen Vernunft und nicht die Begründung einer authentischen ›arabischen Philosophie‹. Zwar ist Nassar Selbstermächtigung fraglos ein zentrales Anliegen. In deren Zentrum stehen jedoch der Mensch und seine Freiheit, nicht die Nation. Dies wird vielleicht am deutlichsten in *Ḏāt* und der Frage, die Nassar dort ins Zentrum rückt: »Was bedeutet es, dass sich der Mensch selbst schafft?«[154]

5.3 Philosophie *versus* Ideologie! Zur systematischen Unterscheidung zweier Denkarten durch Nassar

Wie bereits deutlich wurde, unterscheiden sich Ideologie und Philosophie gemäß Nassar trotz der Verbindungen, die er zwischen ihnen herstellt, grundsätzlich als zwei Denkarten dahingehend, dass sie ungleich mit dem individuellen Vernunftvermögen umgehen: In der Ideologie ist es dem Glauben an eine absolut gesetzte Wahrheit und den partikular-gemeinschaftlichen Interessen funktional unterstellt, während Philosophie von solch Gemeinschaftlich-Partikularem befreites individuelles Vernunftdenken ist. Da sich die Unterscheidung zwischen Philosophie und Ideologie also um den Begriff der Vernunft dreht, wird im Folgenden – nach einigen grundsätzlichen Bemerkungen dazu, was Nassar mit ›Philosophie‹ meint – zuerst Nassars Vernunft- und Rationalismusverständnis im Zentrum stehen, bevor seiner systematischen Unterscheidung von Ideologie und Philosophie weiter auf den Grund gegangen wird.

153 Vgl. ibid.
154 Naṣṣār, *Ḏāt*, 6.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5.3.1 Zwei Bedeutungen von Philosophie

Zunächst ist festzuhalten, dass bei Nassar bestimmte Begriffe von Vernunft (*ʿaql*) und Philosophie (*falsafa*) sehr nahe beieinanderliegen. Dies ist besonders deshalb der Fall, weil er mit Philosophie, wie bereits im Zusammenhang mit seinem zivilisatorischen Projekt einer zweiten Nahḍa erwähnt wurde, grundsätzlich aufgeklärtes, auf eine Veränderung der Welt hinarbeitendes Vernunftdenken meint, damit also eine bestimmte Form von ›Rationalismus‹ bezeichnet. »Die Philosophie ist das rationale Nachdenken über die Prinzipien der Dinge«,[155] lautet etwa eine allgemeine Definition Nassars von Philosophie.

Das Etikett ›Philosophie‹ verleiht er zwar auch anderen philosophischen Denkrichtungen, doch sieht er diese als nicht ebenbürtig mit dem Rationalismus an, den er in seinen Schriften unter der Bezeichnung ›Philosophie‹ verteidigt und besonders im arabisch-islamischen Kontext als epistemische Grundlage seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ als förderungswürdig erachtet.[156] Aufgrund dieser Gleichsetzung von Philosophie und aufgeklärtem Vernunftdenken allgemein findet seine Grenzziehung zwischen Ideologie und Philosophie begrifflich auch oft als Grenzziehung zwischen Ideologie und Vernunft ihren Niederschlag.[157]

Trotz dieser Nähe gibt es Unterschiede in Nassars Verwendung der Begriffe Vernunft und Philosophie. Während in seinem Nachdenken über den Vernunftbegriff eher das individuelle Vernunftvermögen und seine Erkenntnismöglichkeiten im Vordergrund stehen, hebt ›Philosophie‹ zum einen stärker auf die weitläufige Verinnerlichung des vernünftigen Denkens durch Personen im gesamtgesellschaftlichen Kontext ab. Philosophie bezeichnet bei ihm also nicht ausschließlich eine Denk- und Diskursform, die einer akademisch gebildeten Elite vorbehalten ist. Vielmehr greift sein Verständnis von Philosophie in die kulturelle Breite der gesellschaftlichen Öffentlichkeit und das Vernunftdenken im Alltag aus. Dies wird etwa in *Tarbiya* besonders deutlich, wo Nassar u. a. den Zusammenhang zwischen philosophischer Bildung aller einerseits und der Entstehung eines demokratischen, bürgerschaftlichen Wir andererseits erläutert.[158] Nassars Philosophiebegriff hat damit etwas sehr Demokratisches: Er hat keinen platonischen Philosophenstaat oder eine Expertokratie im Sinn,[159] wenn er über die Wichtigkeit der Philosophie für das

155 »*al-falsafa tafkīr ʿaqlānī fī mabādiʾ al-ašyāʾ*«, Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 24.

156 Vgl. etwa Naṣṣār, »Fī l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūğiyya [in *Maʿraka*]«, 260–269.

157 So etwa in Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«.

158 Vgl. dazu unten Kapitel 7.

159 Vgl. dazu etwa Naṣṣār, *Sulṭa*, 335–339.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschliche Gemeinwesen spricht, sondern eher die bereits erwähnte ›Republic of reasons‹ Philip Pettits.[160]

Der Vorwurf Aḥmad Baiḍūns, Nassars Philosophie habe – wie jede andere Philosophie auch – etwas Weltfremdes und Elitär-Abgehobenes,[161] ist in dieser Hinsicht nicht haltbar.[162] Es lässt sich gar sagen, dass es ein zentrales Anliegen von Nassars Kampf für die Philosophie ist, eine allgemeine Verständlichkeit philosophischer Wahrheiten zu behaupten und den philosophischen Diskurs zu demokratisieren. Er will so mit der seines Erachtens klassischen islamisch-mittelalterlichen Sichtweise brechen, die Philosophie sei ausschließlich eine den Eliten (*al-ḫawwāṣ*) offenstehende Form der Wahrheitssuche und den Massen nicht nur unzugänglich, sondern ihnen auch unbedingt zu verwehren – eine Position, die etwa Ġazālī oder Ibn Rušd vertrat, was Nassar scharf kritisiert. Damit sei die soziale Signifikanz der Philosophie radikal beschnitten worden, anstatt den Kreis der Philosophen durch den ›Unterricht‹ (*taʿlīm*) stets zu vergrößern.[163]

Zum anderen dient der Begriff der Philosophie Nassar im Unterschied zu dem der Vernunft mehr noch dazu, seine eigene Sprecherposition innerhalb der Diskurse, in die er als Intellektueller mit seinen Schriften eintritt, zu markieren und zu reflektieren. Dies zeigt sich etwa dann besonders deutlich, wenn er herausstreicht, ein Problem aus philosophischer Perspektive anzugehen, oder dass sich ein von ihm vorgebrachtes Argument oder eine bestimmte Prämisse aus philosophischer Perspektive ergebe.[164] Mit dem Verweis auf diese Sprecherposition anhand des Begriffs der Philosophie macht Nassar gleichzeitig einen Wahrheitsanspruch für das von ihm Gesagte geltend. Höchstens in Bezug auf diese zweite Verwendung des Philosophiebegriffs vermag Baiḍūns erwähnter Vorwurf teilweise zu greifen. Denn hier ist Nassar der Gelehrte, der aus seiner Ausbildung bestimmte diskursive Rechte ableitet, die nicht

160 Vgl. dazu Kapitel 4.4.

161 Vgl. Baiḍūn, »Falsafat al-miṯāl al-mumkin«, 295–297. Allerdings muss man Baiḍūn zugutehalten, dass er diese Kritik an Naṣṣar noch weit vor der Veröffentlichung etwa von *Tarbiya* geäußert hat.

162 Vgl. dazu auch al-Miṣbāḥī, *Ğadaliyya*, 90.

163 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »Ibn Rušd au al-Falsafa al-muḥāṣara«, in: ders., *al-Išārāt wa-l-masālik. Min īwān Ibn Rušd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2011, 13–39: 26–27.

164 Vgl. etwa Naṣṣār, *Naḥwa*, 6; Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 197; Naṣṣār, *Sulṭa*, 16–17, 261; Nāṣīf Naṣṣār, »Ḥaula falsafat al-ʿalāqāt al-lubnāniyya as-sūriyya«, in: ders., *al-Išārāt wa-l-masālik. Min īwān Ibn Rušd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2011, 209–246: 209–210; Naṣṣār, *Wuǧūd*, 17; Nāṣīf Naṣṣār, »Haula mafhūm al-muǧtamaʿ al-madanī«, in: ders., *at-Tafkīr wa-l-hiǧra. Min at-turāṯ ilā n-nahḍa al-ʿarabiyya aṯ-ṯāniya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa ²2004 [1997], 195–203: 195–196.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

alle für sich in Anspruch nehmen können, wie er glaubt. So schreibt er etwa in *Istiqlāl*:

> Das Verdienst des Namens der Philosophie verleiht dem Philosophen Rechte, wovon das wichtigste vielleicht das Recht auf Kritik ist, ein Recht, das viele glauben, es ausüben zu können, ohne zu wissen, was seine wirkliche Bedeutung und seine Erfordernisse sind. Denn die philosophische Kritik, im Speziellen die Kritik philosophischer Theorien, ist eine delikat zu praktizierende, schwierig zu begehende Kunst.[165]

Trotz solcher Äußerungen ist grundsätzlich davon auszugehen, dass Nassar, selbst wenn er mit dem Begriff der Philosophie seine eigene Sprecherposition markiert, in seinen Reflexionen über den Philosophiebegriff stets auch das Alltägliche und damit die kulturelle Breite der Gesellschaft mitdenkt. Dies gilt gerade dann, wenn er Überlegungen darüber anstellt, was es heißt, als Philosoph Kritik zu üben oder einen Wahrheitsanspruch gegenüber anderen geltend zu machen.[166] Auch in solchen Überlegungen stellt er nicht nur Diskursregeln für einen schmalen Bereich intellektueller Debatten auf, sondern hat nicht minder die Öffentlichkeit der ›Straße‹ und deren Entideologisierung im Hinterkopf: Genauso wie für ihn die Auseinandersetzung mit Ideologie kein ›intellektueller Luxus‹, sondern Sozialkritik ist, ist der Begriff, den er der Ideologie gegenüberstellt, nämlich Philosophie, kein rein akademischer. Die ›Kühnheit des philosophischen Standpunkts‹, um nochmals auf Waqīdīs Losung zurückzukommen, ist bei Nassar keine rein akademische oder universitäre Tugend, sondern ein grundsätzliches kritisches Ethos, das von allen Mitgliedern des Gemeinwesens als zum Vernunftdenken befähigten Menschen eingenommen werden kann und soll. Nassars Überlegungen zum Philosophiebegriff sind somit immer auch ›nach unten‹ offen, d.h. sie sickern stets auch in die schmalen Winkel alltäglicher Vorstellungswelten einer arabischen, besonders libanesischen politischen Öffentlichkeit hinein. Dies ist zum einen daran zu erkennen, dass Nassars Überlegungen zum Verhältnis von Ideologie und Philosophie bzw. Vernunft auch den Weg in libanesische und panarabische Zeitungen gefunden haben. Es zeigt sich aber auch dann, wenn er seine spezifischen Überlegungen zum Philosophieren in arabischen Gesellschaften mit allgemeinen Betrachtungen über die Frage verbindet, was es heißt, vernünftig und kritisch nachzudenken. Dies kommt etwa dann zum Ausdruck, wenn er den Überlegungen dazu, was es heißt, sich als arabischer Philosoph mit den Meinungen anderer Philosophen und der Philosophiegeschichte auseinanderzusetzen, Betrachtungen zum Umgang mit Meinungsverschiedenheiten in der alltäglichen Interaktion allgemein voranstellt.[167]

165 Naṣṣār, *Istiqlāl*, 261.
166 So etwa in Naṣṣār, »Tawāṣul«.
167 So etwa in ibid., 115–121.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Beide Ebenen von Nassars Philosophiebegriff, d.h., sowohl wenn er ihn auf seine eigene Rolle als akademisch gebildeter Intellektueller, als auch, wenn er ihn allgemeiner auf Diskurse einer breiteren Öffentlichkeit bezieht, treffen sich in dem, was er ›kritisch-offenen Rationalismus‹ nennt. Im Zeichen des kritisch-offenen Rationalismus steht die Dialogizität von Nassars eigenem philosophischen Denken und Schreiben, d.h. seine Auseinandersetzung in seinen Schriften mit anderen Philosophen und Intellektuellen seiner Zeit oder der Vergangenheit zwecks Sozialkritik, deren Methode er unter der Bezeichnung ›Dialektik der philosophischen Autonomie‹ führt. Seine philosophisch-dialektische Auseinandersetzung mit anderen Denkern in den *Muṭāraḥāt* etwa verfasste er explizit in der Hoffnung, genau diese kritisch-offene Denkart (*tayyār*) zu stärken.[168] Der kritisch-offene Rationalismus kann aber auch als eine Art ideale Diskursform eines demokratischen Gemeinwesens verstanden werden, wie Nassar es sich vorstellt – als jene Denkart, in der Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ gründet. Auf beiden Ebenen spielen die kommunikativen Fähigkeiten der Vernunft eine zentrale Rolle.[169]

5.3.2 Nassars Vernunftbegriff und sein kritisch-offener Rationalismus

Für eine Annäherung an Nassars Vernunftbegriff lohnt es sich zunächst, einen Blick auf das zu werfen, was Abdallah Laroui als ›ʿAbduh-Paradox‹ (*mufāraqat ʿAbduh*) bezeichnet hat. Mit dem ʿAbduh-Paradox meint Laroui Folgendes: Er verweist damit auf die Behauptung muslimischer Reformer wie Muḥammad ʿAbduh (1849–1905), der Islam sei eine Vernunftreligion und deshalb mit der Moderne vereinbar, bzw. weil der Islam die Vernunftreligion *par excellence* sei, sei er folglich die Religion der Moderne schlechthin. Denn die Moderne sei primär ein Phänomen der Vernunft. Diese Position verkenne nicht nur, so das Paradox weiter, dass sie einem mittelalterlichen, d.h. absoluten Vernunftverständnis der Offenbarung und der heiligen Texte aufsitze, einem metaphysischen Vernunftbegriff also, der mit einem modernen nicht vereinbar ist. Sie verkenne auch die Tatsache, dass das alltägliche Leben muslimischer Gesellschaften gerade dort von Irrationalität dominiert werde, wo das Religiöse, also das angeblich absolut Vernünftige, besonders einflussreich ist.[170]

168 Vgl. Naṣṣār, *Muṭāraḥāt*, 8–9.

169 Vgl. zu Nassars kritisch-offenem Rationalismus auch Zarūḫī aš-Šarīf, *al-ʿAqlāniyya wa-t-tanwīr fī l-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir. Qirāʾāt fī mašrūʿ Nāṣīf Naṣṣār,* Baġdād: Dār wa-Maktabat ʿAdnān 2013, 60–66 et passim.

170 Laroui formuliert das ʿAbduh-Paradox in al-ʿArwī, *Mafhūm al-ʿaql*, 23–72. Vgl. dazu auch Kassab, *Contemporary Arab thought*, 91–92.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Laroui fordert vor dem Hintergrund dieser paradoxen Situation einen radikalen epistemischen Bruch mit dem traditionellen Vernunftverständnis, damit Platz für ein modernes entsteht – gerade auch im Alltäglichen.[171] Auch Nassar ist um einen solchen Bruch bemüht: Sein Verständnis von Vernunft ›versorgt‹ diese im Menschen selbst, nicht im Absoluten. Sein Fokus liegt auf dem ›vernünftigen Menschenwesen‹ (*kā'in ʿāqil*), nicht auf der ›Vernunft im Absoluten‹ (*al-ʿaql bi-iṭlāq*), wie er es nennt.[172]

Zu Kontrastfolien seines eigenen Vernunftverständnisses macht er deshalb jenes von Ġazālī sowie dasjenige Sayyid Quṭbs (1906–1966). Aber auch andere, etwa Versuche christlich-theologisch inspirierter arabischsprachiger Philosophen, Vernunft bzw. Philosophie und Religion zu versöhnen und damit das Rationale in die Nähe des Göttlichen zu rücken, kritisiert Nassar scharf. Yūsuf Karams Neothomismus lehnt er deshalb ebenso ab wie den Versuch des ›religiösen Denkers‹ (*mufakkir dīnī*) Charles Malik,[173] ebenfalls in neothomistisch anmutender Manier eine ›griechische‹ und eine ›abrahamitische Mentalität‹ zu versöhnen.[174]

Ġazālī versteht die Vernunft zwar ebenfalls als etwas dem Menschen Innerliches. Wie Nassar mit Bezug auf dessen *Nische der Lichter* (*Miškāt al-anwār*) herausstreicht, bedarf bei Ġazālī die Vernunft aber, obwohl er sie als dem physischen Auge in vielerlei Hinsicht überlegen erachtet, gleich wie dieses einer Lichtquelle, um sehen zu können: Sie muss durch Koranverse oder andere heiligen Schriften vom Gotteslicht erleuchtet, also ›aufgeklärt‹ werden, um etwas erkennen zu können. Gott ist bei Ġazālī gar, wie Nassar richtig festhält, das einzige »wahrhaftige Licht«,[175] während andere Verwendungen des Wortes ›Licht‹ nur sinnbildlich sind und keine eigentliche Bedeutung haben – eine Einsicht, die den ›Auserwählten unter den Gebildeten‹ (*ḫawāṣṣ al-ḫawāṣṣ*), wie Ġazālī sie nennt, vorbehalten sei, den einfach Gebildeten und erst recht den Ungebildeten aber nicht zugänglich

171 Vgl. al-ʿArwī, *Mafhūm al-ʿaql*, 9–19.

172 Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 177. Vgl. zur Gleichsetzung von Vernunft und Absolutem bzw. Religionsgesetz (*šarʿ*) auch Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 116–118.

173 So Nassars Bezeichnung Charles Maliks in Nāṣīf Naṣṣār, »al-Asās al-falsafī li-l-iʿlān al-ʿālamī li-ḥuqūq al-insān«, in: ders., *al-Išārāt wa-l-masālik. Min ūwān Ibn Rušd ilā riḥāb al-ʿalmāniyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2011, 153–170: 156–157.

174 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 22–25; Naṣṣār, *Wuǧūd*, 43–53, 82. Und auch Hegels metaphysisches Vernunftverständnis, das Vernunft mit dem absoluten Geist oder Gott gleichsetzt, wie Nassar findet, lehnt er in diesem Sinne ab. Vgl. dazu Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 324–325.

175 Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ġazālī, *Die Nische der Lichter / Miškāt al-anwār (Aus dem Arabischen übersetzt von ʿAbd-Elṣamad ʿAbd-Elḥamīd Elschazlī),* Hamburg: Felix Meiner Verlag 1987, 7; Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 199.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sei.[176] Selbst wie die Sonne Licht zu spenden, um dem Menschen damit die diesseitige Lebenswelt zu erleuchten und den Menschen kontinuierlich mit neuem Wissen über eine sich stets verändernde Realität zu versorgen, vermöge die Vernunft bei Ġazālī dagegen nicht.[177] Diese Abhängigkeit der Vernunft von der göttlichen Illumination bei Ġazālī deutet Nassar folglich als Degradierung der Vernunft gegenüber dem Göttlichen.[178]

Quṭb seinerseits geht gar so weit, wie Nassar erklärt, jeglichen Vernunftbegriff, der sich außerhalb des Göttlichen ansiedelt und unabhängig davon sein will, als ›Polytheismus‹ (*širk*) abzutun. Ein Vernunftbegriff, der beim Menschen ansetze, komme Quṭbs Ansicht nach einer Vergöttlichung des menschlichen Denkvermögens gleich und sei damit aus islamischer Perspektive Götzendienerei.[179]

Entgegen diesen Sichtweisen versteht Nassar die menschliche Vernunft als eine Art intrasubjektives *Perpetuum mobile*, als »das Licht, das der Mensch in sich trägt und das für sich selbst und aus sich selbst leuchtet«.[180] Sie ist ein ›freies Vermögen‹ (*ṭāqa ḥurra*)[181] oder ›selbstursprüngliche Autorität‹ (*sulṭa aṣliyya*), »das heißt eine Autorität, die von keiner anderen Autorität abgeleitet und auf keine andere Autorität zurückzuführen ist«.[182] V.a. Kants Aufklärungsphilosophie ist Nassar hier ein Vorbild. Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* und das darin erkennbare Vernunftverständnis kontrastiert Nassar deshalb mit demjenigen von Ġazālīs *Nische der Lichter*. Kants Vernunftverständnis kommt nicht nur ohne göttliche Illumination aus, sondern ist auch demokratischer: Kant vertrete, entgegen Ġazālīs Rede von den ›Auserwählten unter den Gelehrten‹, eine Aufklärungsphilosophie, die jeden Menschen mit einschließen könne, d.h. jedem die Möglichkeit gebe, sich als ›Gelehrter‹ zu allerlei Angelegenheiten kritisch zu äußern.[183] Von Kants Aufsatz streicht Nassar zudem jene Episode heraus, in der der Königsberger es als Verbrechen an der menschlichen Natur bezeichnet, dass die normativen

176 Vgl. al-Ġazālī, *Nische der Lichter*, 7; Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 198–199. Vgl. dazu ähnlich, aber gegen Ibn Rušd gerichtet, auch Naṣṣār, »Ibn Rušd [in *Išārāt*]«, 26–27.

177 Vgl. Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 204–205. Nassar erachtet es als äußerst befremdend, dass Ġazālī die Induktion (*istintāǧ*, *istidlāl*) aus der ›vernünftigen Seele‹ (*rūḥ ʿaqlī*), die bei ihm nur für das Erkennen der ›notwendigen und universellen Erkenntnisse‹ zuständig ist, in ein anderes Vermögen, nämlich die ›denkende Seele‹ (*rūḥ fikrī*), auslagert. Vgl. ibid.; al-Ġazālī, *Nische der Lichter*, 46–47.

178 Vgl. Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 198–207.

179 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 300–301. Vgl. dazu auch al-Miṣbāḥī, *Ǧadaliyya*, 81–82.

180 Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 216.

181 Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 74.

182 Naṣṣār, *Sulṭa*, 297.

183 Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 213–214.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bestimmungen eines Zeitalters Menschen einer späteren Epoche daran hindern sollen, ihr Wissen von Irrtümern zu befreien und so in der Vernunfterkenntnis und der Aufklärung fortzuschreiten.[184] Fraglos spricht Nassar hier gerade Islamisten wie Sayyid Quṭb an, welche moderne Gesellschaften nach einem von ihnen konstruierten Vorbild der islamischen Frühzeit umzugestalten suchen. Er hebt aber auch hervor, dass es in Kants Aufklärungsphilosophie durchaus Platz für religiösen Glauben gebe, dieser also keinen dogmatischen Rationalismus vertrat. In Kants Vernunftverständnis stehe das ›Tor der Freiheit‹ (*bāb al-ḥurriyya*) allen offen: der Religion, Religionskritik, Philosophie, Wissenschaft und Kunst.[185]

Nassar bleibt in seinem Nachdenken über den Vernunftbegriff aber nicht bei einem vagen, sich auf Kant berufenden Aufklärungspostulat stehen, bei der ersten von dessen drei Maximen des gesunden Menschenverstandes also, der Maxime des vorurteilsfreien Denkens.[186] Vielmehr ist sein Vernunftverständnis an sich bereits so konzipiert, dass die Vernunft aus sich selbst heraus auch der zweiten Maxime, jener der erweiterten Denkart, gerecht zu werden vermag: Sie ist bei ihm ein auf verschiedenen Ebenen auf ›kommunikative Interaktion‹ (*tawāṣul*) mit sich selbst und dem ihr Äußeren angelegtes Denkvermögen. ›Offenheit‹ (*infitāḥ*) und ›(Selbst-)Kritik‹ sind deshalb zentrale Begriffe in Nassars Ausführungen zur menschlichen Vernunft und allem, was diese umgibt. Als ›kritisch-offenen Rationalismus‹ (*ʿaqlāniyya naqdiyya munfatiḥa*) bezeichnet er deshalb die Denkweise, die er einfordert und die seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ epistemisch zugrunde liegt.

Offenheit ist Nassar bereits auf der Ebene der verschiedenen Funktionen der Vernunft ein wichtiges Anliegen. Er unterscheidet innerhalb der Vernunft, *ʿaql*, die er also ›unten‹, d.h. im Menschen, ansiedelt, zunächst verschiedene ›Operationen‹ (*ʿamaliyyāt*), die sie verrichten kann, einerseits als theoretische, andererseits als praktische Vernunft. Er hebt dabei hervor, dass er mit dem Verweis auf ihre unterschiedlichen Funktionen ein bewusst breites Verständnis von Vernunft habe, das diese nicht nur auf die Operation der Deduktion reduziere. So erläutert er etwa die Analyse (*taḥlīl*), Deduktion (*istinbāṭ*) und Induktion (*istiqrāʾ*), die Bildung von Begriffen, Urteilen und Schlüssen, die Zweck-Mittel-Bestimmung, aber auch die Bestimmung von Normen (*maʿāyīr*) sowie Werten, wie auch die Hermeneutik als zum Vernunftvermögen gehörende

184 Vgl. ibid., 214–215. Vgl. Immanuel Kant, »Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?«, in: *Kant, Werke Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. v. Wilhelm Weischedel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983, 53–61: 57–59.

185 Vgl. Naṣṣār, »Išrāq [in *Muṭāraḥāt*]«, 221.

186 Vgl. zu den Maximen oben 4.3.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Möglichkeiten. Diese unterschiedlichen Funktionen verwendet Nassar auch als Attribute zum Vernunftbegriff, womit bei ihm eine Pluralität von unterschiedlichen Vernunftarten entsteht: die analytische Vernunft, die normative Vernunft, die hermeneutische Vernunft etc.[187]

Weil die Vernunft diese Vielfalt an unterschiedlichen Funktionsmöglichkeiten in sich vereint, bedarf es laut Nassar zwischen ihnen der ›Offenheit‹ (*infitāḥ*). Jede Funktion müsse die Eigenheiten der anderen anerkennen, und keine einzelne von ihnen solle über den Gegenstandsbereich der anderen Vorherrschaft beanspruchen oder sich als das einzig wahre Vernunftvermögen ausgeben können.[188]

Offenheit schreibt Nassar der Vernunft aber auch gegen außen vor: gegenüber all den anderen Vermögen und kognitiven Fähigkeiten, die sich in einer Art konzentrischer Kreise um die Vernunft herum anordnen und welche die menschliche existenzielle Ganzheit ausmachen.

Die Vernunft mit ihren unterschiedlichen Operationsmöglichkeiten selbst ist nämlich wiederum im Menschen in einem breiteren Vermögen angesiedelt, das Nassar mit ›Denkvermögen‹, *fikr*, bezeichnet. In dem Bereich des Denkvermögens finden unterschiedliche Arten des Denkens zusammen, von denen die Vernunft nur eine ist.[189] Nassar steckt diesen Bereich des Denkvermögens nirgends genau ab, definiert also nirgendwo genau, was er alles dazu zählt. Miṣbāḥī meint, dass er unter den Begriff des *fikr* etwa die ›Meinung‹ (*raʾy*), die ›Vermutung‹ (*ẓann*), das ›Glauben‹ (*iʿtiqād*) sowie die ›Einbildungskräfte‹ (*qiwā ḫayāliyya*) subsumiert.[190] Etwas allgemeiner müsste man aber wohl sagen, dass Nassar all jene kognitiven Fähigkeiten zum Denkvermögen zählt, die dem Menschen auf Fragen, die sich ihm in seiner Konfrontation mit der Umwelt stellen, Antworten liefern können.[191]

Ein solch allgemeineres Verständnis von *fikr* macht es jedoch schwieriger, es von einem weiteren Kreis abzugrenzen, in den das Denkvermögen eingebettet ist, weil auch das darin Vereinte solche Antworten liefen kann: Das Denkvermögen (*fikr*) ist in einem noch weiter gefassten Bereich im Menschen angelegt, in dem auch all seine anderen ›Vitalkräfte‹ (*ṭāqāt ḥayawiyya*), wie Nassar sie nennt, zusammenkommen. Er zählt zu ihnen etwa ›Neigungen‹ (*nizāʿāt*), ›Wünsche‹ (*raġabāt*) und ›Emotionen‹ (*ʿawāṭif*). Auf diesen ganzen Bereich wirken schließlich wiederum soziale Faktoren ein, in die der Mensch sich mit seiner Vernunft, seinem Denkvermögen und seinen Vitalkräften eingebettet findet.[192]

187 Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 177, 191–210.
188 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 110–111; Naṣṣār, *Ḍāt*, 207, 213.
189 Vgl. Naṣṣār, *Ḍāt*, 184–185.
190 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ǧadaliyya*, 76.
191 Vgl. dazu Naṣṣār, *Ḍāt*, 167–175; besonders 173–175.
192 Vgl. ibid., 184.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch gegenüber all den verschiedenen anderen Vermögen, Vitalkräften und äußeren Einflüssen, die in einer Person in diesen konzentrischen Kreisen um die Vernunft herum zusammenfinden, muss letztere sich stets offen zeigen. Denn all diese Vermögen, Vitalkräfte und Einflüsse machten den Menschen in seiner existenziellen Ganzheit aus: Der Mensch trete der Existenz nie nur als reines Vernunftwesen entgegen.[193] All diese Vermögen und Vitalkräfte, die gleich wie die Vernunft Teil des Menschen sind, seien zwar nichtvernünftig oder arational (*ġair ʿaqlī*), aber nicht unbedingt unvernünftig oder irrational (*lā-ʿaqlī*), d. h. sie gelangen nicht unbedingt zu Urteilen, die jenen der Vernunft widersprechen. Die Beliebtheit einer bestimmten Person etwa lasse sich zwar teilweise etwa psychologisch oder biologisch erklären, sei aber, wie Nassar meint, einer Erklärung mit Vernunftgründen meist nicht zugänglich, sondern eine rein emotionale Angelegenheit. Das heiße aber nicht, dass diese Zuneigung unvernünftig, also irrational sein müsse.[194]

Nassar will mit dieser Offenheit, die er der Vernunft gegen innen und gegen außen vorschreibt, jedoch keinem Relativismus das Wort reden, wie er betont, also keine absolute Ebenbürtigkeit der verschiedenen Denk- und Erkenntnismöglichkeiten suggerieren.[195] Trotz seines Offenheitsgebots gegen innen und außen spricht er der Vernunft im Kontext der existenziellen Ganzheit des Menschen eine den anderen kognitiven und sonstigen Fähigkeiten überlegene Befähigung zu, das Subjekt mit Erkenntnissen über seine Umwelt zu versorgen.[196] Er bezeichnet diese Haltung als ›Rationalismus‹ (*ʿaqlāniyya*) und meint damit folglich eine positive Einstellung gegenüber den Möglichkeiten und den Vorteilen der Vernunfterkenntnis und dem Willen, vernünftig zu denken, wie er erklärt.[197]

Zu einer solchen positiven Einstellung gegenüber der Vernunft sieht Nassar alle Menschen fähig: Er geht von einer allgemeinen Disposition der ›Vernunftfähigkeit‹ des Menschen aus, die er als *ʿāqiliyya* bezeichnet. Wenn der Mensch damit beginne, aufgrund dieser Vernunftdisposition seine Umwelt zu erfassen, bedeute das die ›Rationalisierung‹ (*ʿaqlana*) seiner Umgebung; diese Rationalisierung ist dabei wiederum ein betont offener Prozess, also eine Art kontinuierlicher Dialog des Individuums

193 Vgl. ibid., 211, 214. Vgl. dazu auch ibid., 421–422, sowie Naṣṣār, *Maʿnā*, 24–25.

194 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 184–186. Ich habe mich für die Übersetzung dieser begrifflichen Nuancen teilweise auch gestützt auf Stefan Gosepath, *Aufgeklärtes Eigeninteresse. Eine Theorie theoretischer und praktischer Rationalität,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 21–22.

195 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 184.

196 Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 203.

197 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 179.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit seiner Umwelt. Dieser Schritt von der Vernunftdisposition zum tatsächlichen rationalen denkerischen Umgang mit der Umwelt geschehe aber nicht automatisch, sondern bedürfe der ›Aktivierung‹ (*tafʿīl*) der Vernunft: Der Mensch brauche einen konstanten Willen und eine unablässige Bereitschaft, sich der Erkenntnismöglichkeiten der Vernunft zu bedienen; wir sind an Kants dritte Maxime des gesunden Menschenverstandes erinnert, jene der konsequenten Denkart.[198]

Nassar glaubt den Rationalismus als positive Einstellung gegenüber der Vernunft und ihren Erkenntnismöglichkeiten bei gleichzeitiger Offenheit gegenüber anderen Vermögen und Fähigkeiten auch beim arabischen Poeten und Freidenker Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī (973–1058) zu erkennen.[199] Dieser habe von der ›Führerschaft der Vernunft‹ (*imānat al-ʿaql*) gesprochen.[200] Diese Führerschaft bedeute nicht, dass die Vernunft auf den Thron gehoben werde und sich deshalb über die anderen menschlichen Fähigkeiten und Vermögen erhaben wähnen dürfe. Zwar sei die Vernunft die verlässlichste Quelle, wenn es darum gehe, theoretisches und praktisches Wissen zu generieren, und damit ›Herrin‹ (*sayyid*) in diesem Gebiet. Diese Rolle der Herrin könne sie aber nur insoweit ausüben, als das Individuum dies in der Konstituierung seines ganzheitlichen Selbst auch zulasse und sie in diesem Sinne gleichzeitig auch als Dienerin (*ḫādim*) fungiere. Sie sei damit nicht nur zugleich Herrin und Dienerin, sondern auch nur so weit Herrin, wie es das Individuum zulasse, dass sie ihm zudiene.[201]

Als diesen Rationalismus behütend fungiert laut Nassar die ›Klugheit‹ oder das ›Bedachtsein‹ (*taʿaqqul*).[202] Er versteht darunter »das kritische Bewusstsein, das den Rationalismus schützt, sowohl nach innen als auch gegen außen«.[203] Nach innen schützt das Bedachtsein den Rationalismus davor, dem Vernunft-Dogmatismus zu verfallen; Nassar grenzt diesen dogmatischen Rationalismus begrifflich als *ʿaqlānawiyya* vom Rationalismus (*ʿaqlāniyya*) in seinem Sinne ab. Nach außen dagegen schützt das Bedachtsein die Vernunft davor, zum Spielball nichtvernünftiger Kräfte

198 Vgl. dazu oben 4.3.

199 Vgl. zu Abū l-ʿAlāʾ al-Maʿarrī jüngst Abdelaziz Kacem, »Penseur libre ou libre penseur. Abū l-ʿAlā al-Maʿarrī revisité«, in: *Synergies Monde Arabe* 5 (2008), 243–262.

200 Nassar verweist dabei auf kein spezifisches Werk Maʿarrīs. Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 214–215.

201 Vgl. ibid.

202 Im Kontext der klassischen arabischen Philosophie wird *taʿaqqul* gemeinhin mit ›Klugheit‹ ins Deutsche übertragen. Ich halte die Übersetzung mit ›Bedachtsein‹ hier aber für angebrachter. Auch ›Verstand‹ wäre möglich. Vgl. zum Begriff *taʿaqqul* v.a. bei Fārābī auch Triki, »Philosophie des Zusammenlebens«, 107–108.

203 Naṣṣār, *Ḏāt*, 186.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeglicher Art zu werden. Im Bedachtsein finde der Mensch einen Regulator, der ihm dabei helfe, den richtigen Grad an Verschmelzung von Wille und Vernunft zu finden. Zudem bewahre es den Willen davor, sich den ›Leidenschaften‹ (*ahwā'*) komplett zu ergeben.[204]

Das Bedachtsein als ›kritisches Bewusstsein‹ ist bei Nassar aber offenbar nur eine mahnende geistige Stimme, welche die Vernunft anhält, nach innen und nach außen Kritik zu üben. Kritik als solche ist hingegen etwas, das die Vernunft selbst tun muss. Im Zusammenhang des von ihm postulierten und konzipierten Rationalismus versteht Nassar die Kritik zum einen als Prozess der Selbstreflexion und -hinterfragung, d.h. als Selbstkritik: Die Vernunft müsse ihre Erkenntnisse und ihr Wissen stets von Neuem hinterfragen, nicht nur in Anbetracht dessen, was sich in der Realität an Veränderungen vollziehe und an Nichtvernünftigem von außen an sie herangetragen werde, sondern auch mit Blick auf die Geschichte der eigenen Errungenschaften. Nassar betont, dass die Geschichte der Vernunft genauso die Geschichte ihrer Erfolge wie auch diejenige ihrer kontinuierlichen Selbstkritik im Prozess ihrer Selbstverwirklichung und der Verwirklichung des Menschen sei.[205] Kritisch ist sein Rationalismus zum anderen aber auch gegen außen, d.h. weil er als positive Einstellung gegenüber den Möglichkeiten und den Vorteilen der Vernunfterkenntnis im Dialog mit anderen Wissensformen den »Bereich der Vernunftgeltung«[206] dann zu verteidigen gewillt sein muss, wenn dieser Bereich Gefahr läuft, von nicht-vernünftigen Kräften vereinnahmt zu werden.[207]

Nassar selbst bezeichnet den Rationalismus, der ihm vorschwebt, wie bereits erwähnt, auch als ›kritisch-offen‹ (*'aqlāniyya naqdiyya munfatiḥa*).[208] Kritisch ist sein Rationalismus als Fähigkeit zur Distanzierung von sich selbst, d.h. als selbstreflexives Vernunftdenken, das nicht stillsteht, sondern in der Selbsthinterfragung stets fortschreitet, um nicht in der Dogmatisierung seiner eigenen Erkenntnisse zu erstarren. Kritisch ist Nassars Rationalismus aber auch im Sinne eines Grenzzauns gegenüber dem Nichtvernünftigen, sofern dieses in den Bereich der Vernunftgeltung vorzudringen sucht. Offen ist sein Rationalismus, weil er ein gegenseitiges Sich-einander-Öffnen der verschiedenen Funktionen der Vernunft postuliert. Zudem verschreibt er der Vernunft eine dialogische Offenheit im Angesicht der anderen Fähigkeiten des Denkvermögens (*fikr*) sowie

204 Vgl. ibid.
205 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 203; Naṣṣār, *Ḏāt*, 186.
206 Gosepath, *Aufgeklärtes Eigeninteresse*, 21.
207 Vgl. dazu etwa Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 39–40. Vgl. auch Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 111.
208 Vgl. etwa Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 110–111, 118, 205; Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 39; Naṣṣār, *Muṭāraḥāt*, 8.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der existenziellen Ganzheit des Menschen insgesamt. Auf all diesen Ebenen treten unterschiedliche Funktionen, Vermögen und Fähigkeiten intrasubjektiv in einen Dialog, und gegenüber den Anliegen aller muss sich die Vernunft offen zeigen, d.h. ihre Anliegen ernstnehmen, obwohl sich das Vernunftdenken ihnen gegenüber überlegen wähnen darf.

Die so bereits innerhalb der existenziellen Ganzheit des Menschen, also intrasubjektiv auf kommunikative Interaktion ausgerichtete Vernunft ist damit bereit, auch intersubjektiv in den Dialog mit anderen Menschen und ihrem in ihrer eigenen existenziellen Ganzheit eingebetteten Denken zu treten: Die intrasubjektive, selbstkritische Offenheit, die Nassar der Vernunft vorschreibt, ist gleichzeitig Bedingung einer intersubjektiven Öffentlichkeit, die von keiner einzelnen Denkart komplett beherrscht wird.[209]

In einer von kritisch-offener Rationalität geprägten Öffentlichkeit eines liberalen Gemeinwesens wird das Richtige in einem äußerst komplexen Prozess des gegenseitigen Einvernehmens vom Falschen getrennt, wie Nassar erklärt. Wie dieser Prozess genau funktioniert und welchen Regeln er konkret unterstellt ist, erläutert Nassar nicht, beschreibt ihn aber als ein ›Durchsieben‹, Abwägen und Auslesen von Meinungen und Überzeugungen.[210] Am Ende des Prozesses stünden gemeinsam geteilte Wahrheiten, auf die man sich geeinigt habe. Diese Wahrheiten würden dabei sowohl das soziale, kulturelle, wirtschaftliche und moralische Leben einer liberalen Gesellschaft betreffen, also das Vergängliche, als auch das Absolute, das Überzeitliche, miteinschließen. Er meint damit wohl, dass in einer liberalen Gesellschaft auch die Rolle, die das Religiöse darin spielen soll, stets von Neuem verhandelt werden muss.[211]

Eine Wahrheit ist allerdings auch in den öffentlichen Diskursen einer liberalen Gesellschaft im Sinne Nassars nicht verhandelbar. Sie betrifft nicht mehr nur die rein epistemischen Aspekte seines kritisch-offenen Rationalismus, sondern überschreitet bereits die Schwelle zum Moralischen und gründet im Ontologischen. Es handelt sich um die Wahrheit der Existenz des Wahrheitssuchenden selbst, wie Nassar es nennt. Er meint damit das nicht verhandelbare Recht eines jeden, am Prozess der Wahrheitssuche teilzunehmen und dabei seiner Meinung frei Ausdruck zu verleihen, ohne dabei fürchten zu müssen, dass Zwang auf ihn ausgeübt werden könnte. Die andere Person ist als solche immer die Grenze der eigenen Wahrheitsansprüche.[212]

Nassar leitet dieses Recht aus der ›ontologischen Situation‹ (*waḍʿiyya kiyāniyya*) des ›Seins-mit-dem-Anderen‹ (*al-wuǧūd-maʿa-l-ʿāḫar*) ab. Er

209 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 110.
210 »*ʿamaliyya tafāhumiyya muʿaqqada ǧiddan*«, ibid., 105, 109.
211 Vgl. ibid., 109.
212 Vgl. ibid., 106–107, 294–296.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meint damit, dass Individuen trotz ihrer Differenzen (*iḫtilāf*) in ihrem Menschsein an einer gemeinsamen ontologischen Situation teilhaben und deshalb einander gleich sind, und dass damit das Anderssein des Gegenübers nicht nur ein Anderssein des Anderen, sondern auch Teil des eigenen Selbst und der eigenen Existenz ist. Dies mache es notwendig, die Wahrheit bzw. die Tatsache (*ḥaqīqa*) der Existenz des anderen Wahrheitssuchenden zu akzeptieren, bevor zur Wahrheit, die die andere Person vertritt, ein Standpunkt bezogen werde.[213]

Die ›gegenseitige Anerkennung‹ (*iʿtirāf mutabādil*) in der gemeinsamen ontologischen Situation erachtet Nassar als erste Voraussetzung eines von Meinungszwang befreiten kommunikativen Austausches. Sie reicht aber noch nicht aus, um eine positive kommunikative Interaktion (*tawāṣul*) zu bewerkstelligen, denn als solche könnte die gegenseitige Anerkennung bei einem Nebeneinander unterschiedlicher, einander aber ignorierender Meinungen stehenbleiben. Die kommunikative Interaktion bedarf vielmehr auch des ›gegenseitigen Austausches‹ (*tabādul*) sowie des ›Miteinander-Bekanntwerdens‹ (*taʿāruf*). Letzteres bedinge, dass eine Person die andere »in ihrer eigenen Realität und ihrer eigenen Wahrheit kennenlernt«.[214] Mit einer Person kommunikativ zu interagieren bedeute, »dass du zu ihr hingehst, sie triffst und ihr zuhörst und versuchst, ihre Realität aus ihrer eigenen Sichtweise zu verstehen, ohne dich komplett mit ihr zu identifizieren«.[215] Auf diese Weise trete das Selbst aus sich heraus, um das Andere im eigenen Bewusstsein zu vergegenwärtigen. Es trete dadurch mit dem Anderen in eine Beziehung des Gebens und Nehmens, wobei jeder Interaktionspartner frei darin sei, für sich selbst zu entscheiden, wie viel und was er von sich preisgibt und was nicht.[216]

Hier wird die Vernunft bei Nassar zur erweiterten, kommunikativ-gemeinsinnigen Denkart, die in der wirklichen, nicht nur – wie bei Kant – der formalen Interaktion mit dem Anderen von den eigenen Privatbedingungen abstrahiert, um die eigenen Wahrheitsansprüche in der intersubjektiven Kommunikation in neuem Lichte aus anderer Perspektive zu beleuchten.[217]

Eine solche Form der von gegenseitigem Respekt gekennzeichneten kommunikativen Interaktion fordert Nassar nicht zuletzt von arabischen Philosophen ein, ja er hebt den Austausch als zentralen Bestandteil des philosophischen Diskurses allgemein hervor. Der Philosoph sei nicht jemand, der mit einem fest umrissenen Denkgebäude in einen Dialog mit

213 Vgl. ibid., 107; Naṣṣār, *Ḏāt*, 19–26, 375–377. Diese ontologischen Prämissen werden uns unter 6.1.1 und 6.2.2 nochmals beschäftigen.
214 Naṣṣār, »Tawāṣul«, 116.
215 Ibid.
216 Vgl. ibid., 116–117.
217 Vgl. dazu oben 4.3.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderen trete. Vielmehr sei der Dialog zentraler Bestandteil bei der Genese philosophischer Gedanken und Theorien.[218] Die Auseinandersetzung mit anderen philosophischen Meinungen erachtet Nassar zudem an sich als Zeichen der Anerkennung ihrer Wichtigkeit und der Würde ihres Vertreters.[219] In diesem Sinne fordert er im Zusammenhang von zur Geltung gebrachten Wahrheitsansprüchen auch immer wieder ›Bescheidenheit‹ (*tawāḍuʿ*) als Teil seines ›kritisch-offenen Rationalismus‹ ein,[220] gerade dann, wenn metaphysische Wahrheitsansprüche geltend gemacht würden.[221] Bescheidenheit ist bei ihm eine Art Bewusstsein für die Fallibilität von Erkenntnissen, und sie wird zu einer intellektuellen Tugend im Umgang mit den eigenen Wahrheitsansprüchen, egal ob letztere in akademischen Kontexten oder einer breiteren Öffentlichkeit zur Geltung gebracht werden; in *Sulṭa* spricht Nassar auch von einer ›Sitte des Debattierens‹ (*adab al-munāẓara*), die es besonders bei ideologischen Differenzen beizubehalten gelte.[222] Denn: »Die ›Unfehlbarkeit‹ (*al-ʿiṣma*) ist nicht Teil des Rationalismus«,[223] wie Nassar betont.

Trotz der Offenheit gegenüber vielerlei Ansichten und Denkarten bleibt die Vernunft der Ort, wo kritisch-offene Debatten stattfinden. Nassar versteht das öffentliche vernünftige Debattieren auch als Feld, das allen offensteht, um sich auszutauschen, und das von der Politik offengehalten werden muss.[224] Die Vernunft hat allerdings keine Möglichkeiten, das Denken dazu zu zwingen, ihre Urteile und damit eine Vernunftwahrheit zu akzeptieren. Sie könne, so Nassar, bloß auf den Schaden verweisen, der die Nichtakzeptanz ihrer Urteile mit sich bringe.[225] Wie unterscheiden sich die Wahrheiten, zu denen dieses kritisch-offene Vernunftdenken gelangt, jedoch von jenen der ideologischen Denkart?

5.3.3 Die Grenzen ideologischen Denkens und die Universalität der Philosophie

Nassar verwendet den Begriff ›Vernunft‹ (*ʿaql*) nicht nur, um auf das oben beschriebene, multifunktionale intrasubjektive und auf Intersubjektivität

218 Vgl. Naṣṣār, »Tawāṣul«.
219 Vgl. Nāṣīf Naṣṣār, »al-Wāqiʿ as-siyāsī wa-l-miṭāl al-mumkin«, in: ders., *Muṭāraḥāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūǧiyya*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1986, 25–37: 26.
220 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 294; Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 105–106. Vgl. dazu auch al-Miṣbāḥī, *Ǧadaliyya*, 79.
221 Vgl. Naṣṣār, *Maʿnā*, 298.
222 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 227–228.
223 Naṣṣār, *Ḏāt*, 184.
224 Vgl. Naṣṣār, *Sulṭa*, 308.
225 Vgl. ibid., 296–297.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angelegte menschliche Denkvermögen zu verweisen. Bei ihm kommt *ʿaql* auch in der Bedeutung von ›Diskursform‹ oder ›Denkweise‹ vor, und zwar dann, wenn er die Vernunft wiederum mit bestimmten Attributen versieht. So spricht Nassar etwa von der ›wissenschaftlich-technologischen Vernunft‹ bzw. ›Diskursform‹, der ›politischen‹, der ›ökonomischen‹, der ›kulturellen‹ oder der ›ideologischen Diskursform‹ etc.[226] Eine ›philosophische Diskursform‹ (*ʿaql falsafī*) erwähnt er nur selten;[227] ›Philosophie‹ (*falsafa*) und ›philosophische Diskursform‹ scheinen bei ihm begrifflich zusammenzufallen, Philosophie das Diskursive und Dialogische also bereits zu implizieren.

Diese Diskursformen teilen die Gemeinsamkeit, dass sie nur auf bestimmte Operationsmöglichkeiten der Vernunft zugreifen. Dies geschieht etwa mit dem Zweck, über einen spezifischen Gegenstandsbereich Erkenntnisse zu erlangen und damit in einem bestimmten Bereich der Realität etwa kreativ, normativ oder analytisch zu wirken. Die ›wissenschaftlich-technologische Diskursform‹ etwa verwendet v. a. die analytische Funktion der Vernunft und klammert z. B. die normative aus ihrem Nachdenken über die Realität aus. Die ›moralische Vernunft‹ bzw. ›Diskursform‹ hingegen beschäftigt sich ausschließlich mit normativen Fragen. In ähnlicher Weise wie von solchen ›Diskursformen‹ spricht Nassar an einer Stelle auch von unterschiedlichen ›Logiken‹ verschiedener Denkarten (*manṭiq at-tafkīr*), so etwa von einer Logik des künstlerischen, des utopischen oder des wissenschaftlichen Denkens.[228]

Nassar ist diesen ›Diskursformen‹ bzw. ›Logiken‹ gegenüber dann kritisch eingestellt, wenn mit ihnen eine teils die Grenze zum Metaphysischen überschreitende Behauptung einhergeht, dass ein bestimmter Bereich der Realität – in der ›ökonomischen Diskursform‹ etwa das Materielle, in der politischen das Politische – unter Ausschluss der anderen die menschliche Lebenswelt ausschließlich präge und damit zu erklären vermöge. Hier kann *ʿaql* auch als ›Denkweise‹ oder als ›Weltanschauung‹ übersetzt werden.[229] In seinen späteren Werken tritt deshalb auch zunehmend eine Wissenschaftsskepsis an die Stelle des Wissenschaftsglaubens, den er v. a. in *Naḥwa* zu erkennen gab, der aber auch später immer wieder aufblitzt.[230] Zwar gesteht er auch später der wissenschaftlichen Diskursform oder eben Denkweise zu, der Vernunft viel

226 Vgl. etwa Naṣṣār, *Ḏāt*, 213; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 48, 57, 82, 94. Ṣabīlā meint, dass der Begriff der ›ideologischen Vernunft‹ »zu hundert Prozent ein Nassar'scher Begriff" sei. Vgl. Sabīlā, »Āliyāt al-ʿaql al-aidiyūlūǧī«, 98.

227 So etwa in Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 74, 82 et passim.

228 Vgl. Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 25.

229 Vgl. dazu etwa ibid., 34–35; Naṣṣār, *Sulṭa*, 300.

230 So etwa in Naṣṣār, »Aidiyūlūǧiyyat al-ʿilm [in *Maʿraka*]«.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Spielraum einzuräumen. Er sieht sie deshalb auch dort noch als Komplizin seiner eigenen Vorstellung eines philosophischen Rationalismus und seiner zweiten Nahḍa.[231] Doch glaubt er in ihrem Anspruch auch Gefahren zu erkennen, wenn sie die Wirklichkeit ausschließlich aufgrund einiger weniger Funktionen der Vernunft unter Ausschluss anderer erklären und ordnen will und versucht, andere Bereiche und Vermögen der menschlichen existenziellen Ganzheit zu übergehen oder gar zu verneinen. Positivistische oder szientistische Weltanschauungen sind ihm folglich suspekt, da sie die selbstkritische Offenheit, die er seinem eigenen, ganzheitlichen Vernunftverständnis zugrunde legt, bedrohen. Er erachtet deshalb trotz des wissenschaftlichen Fortschritts auch das nichtwissenschaftliche, etwa das literarische oder philosophische Nachdenken über die natürliche Realität als durchaus berechtigt.[232]

Ein anderes Problem als in der wissenschaftlich-technologischen macht er in der ›ideologischen Diskursform‹ (*al-ʿaql al-īdiyūlūǧī*) aus. Während in der Wissenschaft die Vernunft immerhin wie in der Philosophie eine zentrale Rolle spielt, weshalb sie Nassars Rationalismus als positive Einstellung gegenüber der Vernunfterkenntnis durchaus anzusprechen vermag, wird sie in der ›ideologischen Diskursform‹ marginalisiert: Als den Glaubensprämissen einer Gemeinschaft unterstellte und ihren Interessen zudienende Vernunft wird dieses Denkvermögen dort von außen in seiner Freiheit beschnitten. Während Nassars Rationalismus von innerhalb der konzentrischen Kreise der menschlichen existenziellen Ganzheit dynamisch und kommunikativ-offen gegen außen wirkt, entsteht Ideologie in den äußeren Kreisen: im Glauben der Gemeinschaft und dem Sozialen, in das sie eingebettet ist und das auf die existenzielle Ganzheit des Menschen wirkt. Das Vernunftdenken im Innern wird auf diese Weise von der Gemeinschaft in seinen Möglichkeiten und Freiheiten von außen eingeschränkt und instrumentalisiert, d. h. ideologisiert.

Ideologie ist für Nassar der Gemeinschaft verpflichtetes Denken; sie ist der Gemeinschaft theoretisches Bewusstsein, wie er es in *Istiqlāl* auch nennt.[233] Konstitutives Element dieser Gemeinschaften und ihrer Ideologie ist der Glaube an eine bestimmte Wahrheit, sei sie metaphysischer oder sozialer Natur. Unter Glauben versteht er dabei nicht eine ›blinde Gläubigkeit‹ (*taṣdīq aʿmā*) oder ›naive Unterwerfung‹ (*taslīm sāḏiǧ*). Vielmehr sieht er ihn als bewusste Sanktionierung oder Beglaubigung einer bestimmten Wahrheit, die trotz des Mangels an objektiven Beweisen für ihre Richtigkeit ein Bedürfnis nach einem ganzheitlichen Blick auf

231 Vgl. Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 25.
232 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 213, 215–216; Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 25–35.
233 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 50.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Realität oder nach etwas Besserem stille.[234] Mit einem solchen Verständnis von Glauben als bewusstem, d.h. freiem Akt der Beglaubigung will Nassar wohl auf die prinzipielle Möglichkeit des Menschen verweisen, sich von jeglichen Glaubensprämissen loszusagen.[235]

Glaube ist in Nassars Ideologieverständnis aber nicht das Einzige im Menschen, worauf sich Ideologie stützt. Vielmehr versucht der ideologische Diskurs, den Menschen in seiner existenziellen Ganzheit unter seine Kontrolle zu bekommen, inklusive seiner Vernunft, wie Nassar meint, aber auch gerade dadurch, dass er die Gefühle, die Neigungen, den Willen oder die Einbildungskraft einer Person anspricht und für sich gewinnt.[236] Wie wichtig aber der Glaube in einem ideologischen Gedankengebäude ist, lässt sich laut Nassar daran erkennen, dass eine ideologische Gemeinschaft große Mühen aufwende, um ihre Glaubensprämissen tief in ihren Mitgliedern zu verankern.[237]

Wie genau Glaubensprämissen erstursächlich entstehen und wie sie eine Gemeinschaft instituieren, die ihre Interessen in sozialen Kontexten ideologisch verteidigt, erörtert Nassar nirgends. Solche und ähnliche sozialhistorischen und (wissens-)soziologischen Fragen scheinen ihn wenig zu interessieren. Die genauen Zusammenhänge von Glaube, Gemeinschaft und Gemeinschaftsinteressen bleiben bei ihm auf dieser Ebene deshalb im Dunkeln. Viel mehr als diese Zusammenhänge interessieren ihn die epistemischen Defekte oder Defizite, welche durch die Verquickung von Glaube und Gemeinschaftsinteressen im ideologischen Denken entstehen. Hier, d.h. durch das Aufspüren und Aufzeigen dieser Defekte, wegen derer das Ideologische dem philosophischen Vernunftdenken nachsteht – Nassar spricht vorwiegend von den ›Grenzen‹, an die das Ideologische stößt[238] –, glaubt Nassar, gemeinschaftlich konstituierten Vorurteilen effektiver entgegentreten zu können.

Nassar thematisiert die Defekte der ideologischen Denkart in Bezug auf drei Bereiche: denjenigen der Wahrheitsfindung selbst, in Bezug auf ihre Sichtweise auf den Menschen sowie den Bereich der Wertsetzung. Es sind also das ›Wissen‹ (*ma'rifa*) allgemein sowie die ›Existenz‹ (*wuǧūd*) und die ›Praxis‹ (*'amal*), zu denen ideologisches Denken einen anderen Zugang hat als das freie philosophische Vernunftdenken. In allen diesen Bereichen ist es die partikulare Glaubensgemeinschaft, d.h. es sind ihre Geschichte, ihre gegenwärtigen soziopolitischen Interessen sowie ihre

234 Vgl. Naṣṣār, »Muqaddima [in *Ma'raka*]«, 70.
235 Vgl. dazu auch Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 116.
236 Vgl. Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 39, 75; Naṣṣār, *Istiqlāl*, 52.
237 Vgl. Naṣṣār, »al-'Aql wa-mas'alat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 44.
238 So besonders in ibid.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zukunftsvorstellungen, die der Vernunft Grenzen setzen bzw. sie ›domestizieren‹, wie Nassar es auch nennt,[239] und sie dadurch ideologisch instrumentalisieren.[240]

Entgegen dem philosophischen Vernunftdenken, so Nassar zunächst bezüglich des ersten Defizits, habe Ideologie kein intrinsisches Interesse an der Wahrheitsfindung. Ihr Umgang mit Wahrheit sei vielmehr von taktischen Interessen- und Nutzenabwägungen bestimmt, welche die Gemeinschaft im gesamtgesellschaftlichen Kontext in Auseinandersetzungen mit den Interessen anderer Gemeinschaften und folglich mit anderen Ideologien mache.[241] Die ›ideologische Wahrheit‹ habe aufgrund dieses Taktierens eine ›nützliche Wahrheit‹ (*ḥaqīqa nāfiʿa*) zu sein; Nassar spricht diesbezüglich auch von einer ›Logik der Propaganda‹ (*manṭiq ad-daʿwa*), der sich die Wahrheit im ideologischen Denken zu beugen hat.[242]

Ideologische Wahrheit als ›nützliche Wahrheit‹ komme aber, wie Nassar relativiert, auch nicht ganz ohne objektiven Bezug zur Realität aus, d. h. sie sei nicht nur ein Geflecht von subjektiv ersonnenen Lügen, Illusionen und Irrtümern über die menschliche Umwelt. Als solches könnte sie ihre Rolle der Nützlichkeit für die Gemeinschaft in einem bestimmten sozialen Kontext nicht wahrnehmen, d. h. sie wäre der Zweck-Mittel-Bestimmung völlig unfähig, und es wäre ihr unmöglich, Mitglieder an sich zu binden.[243] So stütze sich jede Ideologie etwa auf bestimmte Problemdiagnosen über die soziale Realität, zu denen sie dann zwar eine wertende Haltung einnehme, die aber an sich nicht völlig falsch seien.[244] An diesem diagnostischen Moment des objektiv-deutenden Realitätsbezugs im ideologischen Denken setzt auch sein bereits besprochener Versuch an, das Ideologische als Detektor für philosophisch relevante Fragen der Gegenwart methodisch für die Philosophie nutzbar zu machen.

Trotzdem ist die ideologische insgesamt aber eben nur eine ›nützliche Wahrheit‹. Als besonders illustrativ und aussagekräftig für den ideologiespezifischen Umgang mit Wahrheit deutet Nassar die Geschichtsschreibung. In der Historiographie lasse sich erkennen, dass es Ideologien beim Blick auf die Vergangenheit nicht primär um die Rekonstruktion einer historischen Wahrheit gehe, sondern die Konstruktion einer

239 Ibid., 55.
240 Vgl. ibid., 74; Naṣṣār, »Fī Māhiyyat al-falsafa«, 38. Ich beziehe mich im Folgenden v. a. auf Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«. Denn dort beschreibt Nassar die epistemischen Differenzen zwischen Ideologie und freiem Vernunftdenken am systematischsten.
241 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 48–49, 75.
242 Vgl. ibid., 48; Naṣṣār, *Istiqlāl*, 51–52, 244.
243 Vgl. Naṣṣār, *Istiqlāl*, 53, 243.
244 Vgl. ibid., 53–54.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gemeinschaftlichen Identität im Vordergrund stehe – einer Identität, mit der die Gemeinschaft auch Geltungsansprüche in der Gegenwart und für ihre Zukunft verknüpft und stützt.[245] Aber auch andere Wissenschaftsdisziplinen, v. a. die Geistes- und Sozialwissenschaften, in denen die Wahrheit entsprechend bestimmten Wertvorstellungen beeinflusst werden könne, dienten der gemeinschaftlichen Identitätskonstruktion und Machtkonsolidierung.[246]

Vor dem Hintergrund dieses interessengeleiteten Umgangs mit Wahrheit macht Nassar im Prozess der ideologischen Erkenntnisgewinnung und Wahrheitsfindung drei grundlegende epistemische Defekte aus, die er mit den Begriffen ›Partikularität‹ (*iǧtizāʾ*), ›Eklektizismus‹ (*iṣṭifāʾ*) sowie ›(Selbst-)Genügsamkeit‹ (*iktifāʾ*) fasst. Eklektizismus und Selbstgenügsamkeit sind dabei als Ursache dessen zu verstehen, was Nassar mit Partikularität meint. Eklektisch würden ideologische Gemeinschaften bei der Formulierung und Stützung ihrer ›nützlichen Wahrheiten‹ vorgehen, weil sie dazu aus der ganzen sie umgebenden Realität nur diejenigen Elemente berücksichtigten, die mit ihren Glaubensprämissen und Interessen in Einklang stünden und sie stützten, wie Nassar erklärt. Was sie nicht stütze, werde dagegen ignoriert. Als (Selbst-)Genügsamkeit bezeichnet Nassar den Umstand, dass Ideologien dann mit der Suche nach Wahrheit innehielten, wenn diese mit den gemeinschaftlichen Interessen konform sei. Eine Hinterfragung dieser Wahrheit stehe im ideologischen Erkenntnisprozess erst dann an, wenn die Gemeinschaft von äußeren Umständen dazu gezwungen werde. Die Wissensproduktion als einen ergebnisoffenen Prozess, in dem Erkenntnisse stets von Neuem und auch ohne äußeren Impetus hinterfragt werden, kennt das Ideologische hingegen nicht, so Nassar. ›Partikularität‹ schließlich hebt weniger auf den Prozess der Erkenntnisgewinnung ab, sondern beschreibt vielmehr die Tatsache, dass eine durch Eklektizismus zustande gekommene und in (Selbst-)Genügsamkeit verharrende Wahrheit eine nicht verallgemeinerbare Teilansicht ist. Der Wahrheitsanspruch etwa einer konfessionsgemeinschaftlichen Ideologie könne keine Allgemeingültigkeit beanspruchen – er sei etwa in Bezug auf den gesamtgesellschaftlichen Kontext nur ›partiell‹ (*ǧuzʾī*) gültig und nicht verallgemeinerbar.[247]

Der durch Eklektizismus und (Selbst-)Genügsamkeit entstandenen und daher nicht-verallgemeinerbaren, weil partikularen Wahrheit der Ideologie stellt Nassar die ›ganzheitliche Wahrheit‹ (*ḥaqīqa kulliyya,*

245 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 48–51, 75–76. Nassar verweist in diesem Zusammenhang auch auf die Untersuchungen Ahmad Beydouns und Kamal Salibis zur konfessionalistischen Geschichtsschreibung im Libanon. Vgl. dazu die oben 2.1, FN 10 aufgeführte Literatur.

246 Vgl. ibid., 49.

247 Vgl. ibid., 76–78.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kāmila) des freien Vernunftdenkens gegenüber. Die Vernunft sei nicht selbstgenügsam, sondern vermute hinter einer jeden neuen Erkenntnis stets weitere, neue Wahrheiten, die sie erkunden wolle. Die Realität, die sie erkunde, nehme sie dabei immer als zusammenhängendes Ganzes in den Blick, praktiziere also keinen Eklektizismus. Wenn sie nur Ausschnitte aus dieser Realität begutachte, tue sie das aus methodischen Gründen, stelle danach aber Einzelerkenntnisse immer wieder in einen Gesamtkontext. Nur so komme man der eigentlichen Wahrheit, d.h. derjenigen als nicht partikulares Ganzes, auf die Schliche.[248]

Die Dominanz des Partikularen über das Ganzheitliche ist auch für das zweite epistemische Defizit verantwortlich, das Nassar im Ideologischen diagnostiziert. Es betrifft dessen Wahrnehmung des Menschen und seiner ›Bestimmung‹ (*maṣīruhu*). Im ideologischen Denken sieht Nassar den Blick auf den Menschen von einem gemeinschaftsspezifischen Zentrismus dominiert. Damit meint er, dass ideologischem Denken die ›Besonderheit‹ (*ḫuṣūṣiyya*) der eigenen, partikularen Gemeinschaft und ihre ganz spezifischen Grundanliegen als Prisma für den Blick auf andere Gemeinschaften, die Menschheit insgesamt sowie den einzelnen Menschen diene. So übertrage etwa eine nationalistische Ideologie ihr Menschenbild auf die ganze Menschheit, indem sie im Menschen nur seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Nation als sein prägendes Wesensmerkmal sehe und die Menschheit und ihre Geschichte als vom Kampf der Nationen bestimmt deute. Damit verallgemeinere sie ihre eigene, spezifisch gemeinschaftliche Wir-Identität, in der das Individuum aufgeht, auf die Menschheit insgesamt.[249] Zum gemeinschaftsspezifischen Zentrismus gehöre auch, dass eine einzelne Gemeinschaft von einem Gefühl der eigenen Besonderheit her ihre Beziehungen zu ihrer menschlichen Umwelt gestalte und sie in ein Freund-Feind-Schema zwänge.[250]

Während Ideologien sich ihr Menschenbild von der eigenen gemeinschaftlichen Besonderheit her konstruieren, in der Individuen aufgehen, setzt philosophisches Vernunftdenken beim einzelnen Menschen an. Es gelange zur Erkenntnis, dass Menschen als Einzelne besonders seien und ihre Einzigartigkeit nicht mit derjenigen der Gemeinschaft zusammenfalle. Nassar spricht diesbezüglich auch vom ›Anthropozentrismus‹ (*markaziyyat al-insān*) der Philosophie, den er dem gemeinschaftsspezifischen Zentrismus der Ideologie entgegenhält.[251] Die Menschen seien einander insofern gleich, als sich jedes Individuum vom anderen unterscheide: Dies sei das Gesetz, das nur die freie Vernunft erkenne, nicht aber auf ihre Gemeinschaft fokussierte Ideologien. In der Verneinung

248 Vgl. ibid., 78.
249 Vgl. ibid., 80–81; Naṣṣār, *Istiqlāl*, 51–52.
250 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 85–86.
251 Vgl. ibid., 88–89.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der universellen Gleichheit in der individuellen Besonderheit und der Verwässerung letzterer in der kollektiv-partikularen gemeinschaftlichen Identität glaubt Nassar ein Mittel der Ideologie zu erkennen, um ihre Kontrolle über den einzelnen Menschen zu stärken.[252]

Dieser universalistische Ausblick auf den Menschen beschäftigt Nassar auch in seiner normativen Übersetzung, d.h. bezüglich der Entstehung von und des Umgangs mit Werten als »handlungsleitenden Prinzipien«.[253] Eine Ideologie verleihe den Werten Ausdruck, welche in der Gemeinschaft im langwierigen Prozess ihrer historischen Genese und Persistenz über Generationen hinweg ausformuliert wurden. Es seien deshalb Werte, die von der gemeinschaftlichen Besonderheit durchzogen seien, und somit partikulare Werte einer spezifischen Gemeinschaft.[254]

Nassar erachtet die Annahme, wonach Gemeinschaften als Kollektive Schöpfer von Werten seien, allerdings als falsch: Gemeinschaftliche Institutionen und Praktiken dienten zwar als Speicher von Werten, weshalb es den Anschein haben könne, als existierten diese losgelöst von einzelnen Individuen. Letzten Endes seien aber immer diese Individuen Autoren von Werten, und nicht irgendwelche Kollektive. Gerade Ideologien versuchten aber, das Gegenteil zu behaupten, um ihre Werte und damit ihre Gemeinschaft vor deren Infragestellung durch ihre eigenen Mitglieder zu schützen.[255]

Das ideologische Denken versuche deshalb, der Vernunft den direkten Zugang zu den gemeinschaftlichen Werten zu verwehren: Sie zu kritisieren oder anzuzweifeln sei der Vernunft untersagt, denn dies würde bedeuten, die Gemeinschaft selbst in Frage zu stellen.[256] Denn gerade die axiologische Eigenheit sieht Nassar als wichtigen Bestandteil gemeinschaftlicher Identität, weshalb Ideologien sie besonders zu schützen gewillt seien.[257]

Im ideologischen Umgang mit Werten werde die Vernunft deshalb an vier Funktionen zurückgebunden: Die Vernunft kann (1.) dabei helfen, ideologische Werte auszudeuten, also etwa zu erklären, was der Wert der Freiheit für die Ideologie des Liberalismus bedeutet. Sie kann (2.) dabei helfen, in einem Geflecht von mehreren Werten diese zu ordnen und zu systematisieren. Vernunft spielt auch dann (3.) im ideologischen Umgang mit Werten eine Rolle, wenn sie innerhalb der Gemeinschaft oder gegen außen gerechtfertigt werden muss. Schließlich (4.) greifen Ideologien auch auf die praktische Vernunft zurück, wenn es darum geht, die

252 Vgl. ibid., 82.
253 »*mabādiʾ li-l-fiʿl*«, Naṣṣār, *Ḏāt*, 277.
254 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 52, 90.
255 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 266.
256 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 52, 55–56.
257 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 270–271; Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 53.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

soziopolitische Realität entsprechend den ideologischen Wertvorstellungen faktisch umzugestalten.[258]

Im Unterschied dazu hat im nichtideologischen, philosophischen Umgang mit Werten die Vernunft einen direkten Zugang zu Wertvorstellungen und spielt auch bei der Wertsetzung selbst eine zentrale Rolle, wie Nassar erklärt. Der normative Orientierungspunkt der wertesetzenden Vernunft ist im Gegensatz zur Ideologie nicht die historisch gewordene Besonderheit der Gemeinschaft, sondern der Mensch als zur Gattung der Menschheit gehörend bzw. das menschliche Leben als solches.[259]

Im Rahmen des normativen Minimums, das aus der Einsicht in die gemeinsame Menschlichkeit ableitbar ist, sind Gemeinschaften Nassar zufolge grundsätzlich aber frei, nach ihren eigenen Wertvorstellungen zu leben. Doch auch jenseits dieses normativen Minimums schreibt Nassar der Vernunft eine wichtige Rolle im Umgang mit Werten zu. So habe nicht nur jedes Individuum als vernunftbegabtes Wesen stets die Möglichkeit, bestehende Werte in Frage zu stellen. Auch der Prozess der ›Wertsetzung‹ (*qaumana*) selbst ist seines Erachtens im Wesentlichen ein rationaler Vorgang: Die Wertsetzung ist im Wesentlichen ein Resultat der vernünftigen Einsicht in das Wertvolle.[260]

5.4 Nassars kritisch-offener Rationalismus als kontextueller Universalismus

Wie die vorangehenden Erläuterungen zur Wahrheit, der menschlichen Existenz sowie dem Umgang mit Werten deutlich gemacht haben, sieht Nassar das Ideologische gegenüber dem Philosophischen epistemisch eindeutig im Nachteil. Er trennt die beiden als zwei unterschiedliche Denkarten klar voneinander und weist das Ideologische zurück, obwohl er letzteres teilweise methodisch und historisch zum Vorbild für die arabische Gegenwartsphilosophie erklärt und die Philosophie damit auf mehreren Ebenen an das Ideologische heranrückt. Bezüglich der epistemischen Reichweite hat das Ideologische gegenüber dem Philosophischen mit unterschiedlichen Unzulänglichkeiten zu kämpfen, die aber alle daher rühren, dass Ideologie im Gemeinschaftlich-Partikularen eingeschlossenes Denken ist, während die Philosophie der Vernunft, die Nassar als nach allen Seiten offenes und kritisches individuelles Denkvermögen versteht, ihre Freiheit lässt. Nur die vernunftgestützte Philosophie darf bei ihm deshalb geltend machen, Zugang zu universell gültigen

258 Vgl. Naṣṣār, »al-ʿAql wa-masʾalat al-ḥudūd [in *Miḥakk*]«, 53–55.

259 Vgl. ibid., 89–90; Naṣṣār, *Ḏāt*, 270–274.

260 Vgl. Naṣṣār, *Ḏāt*, 236-237, 240–242, 259–274. Vgl. auch Naṣṣār, »at-Taʿālī [in *Muṭāraḥāt*]«, 118.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wahrheiten zu haben. Wie universell diese philosophische Wahrheit bei Nassar ist, wollen die folgenden abschließenden Überlegungen erläutern.

Nassars Ausführungen zum kritisch-offenen Rationalismus als epistemische Grundlage seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ sind vom Versuch gekennzeichnet, in einem konfliktgeladenen soziopolitischen Kontext absolut geltend gemachter ideologischer Wahrheitsansprüche eine Form des Vernunftdenkens zu finden, die ohne Absolutheits- und Ausschließlichkeitsansprüche auskommt, dabei aber keinem Relativismus verfällt, also trotzdem den Mut hat, nach dem universell Gültigen und Richtigen Ausschau zu halten und den Bereich der Vernunftgeltung zu verteidigen. Theodor W. Adorno hat den Balanceakt, den Nassars kritisch-offener Rationalismus in diesem Sinne vollbringen will, folgendermaßen formuliert: »Philosophie, wie sie nach allem allein zu verantworten wäre, dürfte nicht länger des Absoluten sich mächtig dünken, ja müsste den Gedanken daran sich verbieten, um ihn nicht zu verraten, und doch vom emphatischen Begriff der Wahrheit nichts sich abmarkten lassen. Dieser Widerspruch ist ihr Element.«[261]

Einen Ausweg aus diesem vermeintlichen Widerspruch versucht Nassar im Begriff der Geschichte zu finden. ›Geschichte‹ (*tārīḫ*) steht in seinem Werk für das der Moderne eigentümliche Bewusstsein der steten Wandel- und Veränderbarkeit einer vom Transzendenten losgelösten menschlichen Lebenswelt und ist damit bei ihm ein dezidiert antimetaphysischer und antiabsolutistischer Begriff. Die Modernität von Ibn Ḫaldūns Denken etwa gründet für Nassar gerade darin, dass der nordafrikanische Historiker als Erster diese fundamentale, vom Transzendenten unabhängige Wandelbarkeit der Welt und ihrer Geschichte erkannt hat.[262]

Innerhalb der Geschichte gibt es für Nassar durchaus Platz für ein Absolutes, allerdings ist dieses verzeitlicht. Für ihn gibt es zwar eine einheitliche, räumlich unabhängige und überzeitliche ›philosophische Vernunft‹ (*ʿaql falsafī*).[263] Die philosophische Vernunft ist aber insofern an die Geschichte gebunden, als sie immer nur aus bestimmten Kontexten heraus Wahrheiten formulieren kann; Nassar hatte hier wohl André Lalandes Unterscheidung einer *raison constituante* und einer *raison constituée* im Hinterkopf. So bleibt das philosophisch absolut Wahre mit den Gegebenheiten seiner Entstehungswelt verflochten. Diese Gebundenheit an ihre historischen Kontexte sollte gemäß Nassar aber nicht so missverstanden werden, dass Philosophie etwas rein Subjektiv-Relatives sei und damit eine auf Einzelpersonen oder partikulare Gemeinschaften

261 Theodor W. Adorno, »Wozu noch Philosophie«, in: ders., *Eingriffe. Neue kritische Modelle,* Frankfurt/M.: Edition Suhrkamp [8]1974, 11–28: 14.

262 Vgl. Naṣṣār, »Ibn Ḫaldūn fī manẓūrat al-ḥadāṯa«, 43–51.

263 Vgl. Naṣṣār, »Maʿnā al-ḥadāṯa fī l-falsafa«, 150.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reduzierbare Wahrheit zum Ausdruck bringe. Es bedeute lediglich, dass »die philosophische Wahrheit eine absolute Wahrheit in der Relativität der Geschichte«[264] sei.[265]

Das so mit einem »zeitlichen Veränderungskoeffizienten«[266] versehene philosophisch absolut Wahre ist Nassars Ansicht nach das Äußerste, nach dem die Vernunft in der Moderne noch streben kann. Für überzeitliche Wahrheiten, die den Geltungsansprüchen offenbarter Religionslehren nacheifern, und damit für die Vergöttlichung philosophischer Ideen oder Texte sieht er dagegen in dieser Moderne keinen Platz mehr.[267] Die moderne philosophische Wahrheit entwickelt sich mit der Geschichte in ihren räumlichen Ausdehnungen immerzu fort. Die ›philosophische Vernunft‹ ist in der Geschichte kontinuierlich zur Kreativität gezwungen und wird damit selbst zur Schöpferin der Geschichte. ›Kreativität‹ oder ›Innovation‹ (*ibdāʿ*) gehört deshalb bei Nassar ebenso sehr zum philosophischen Diskurs der Moderne wie der Begriff der Geschichte.[268]

Nassars philosophischer Universalismus ist damit als ›kontextueller Universalismus‹ zu verstehen.[269] Er sieht das philosophische Nachdenken von einer offenen Dialektik zwischen ›Spezifischem‹ (*ḫuṣūṣiyya*) und ›Universellem‹ (*kauniyya*) geprägt: Der Philosoph denke über eine Gesellschaft (*muǧtamaʿ*) nach, die ihre spezifischen politischen, sprachlichen und kulturellen Eigenheiten und ihre eigene Geschichte habe. Trotzdem sei der philosophische Diskurs stets ein »Diskurs des Menschen an den Menschen in jedem Menschen«.[270] Daraus ergebe sich trotz des Nachdenkens im Kontext der Eigenheiten einer bestimmten Gesellschaft eine Universalität des philosophischen Diskurses.[271] An diesem universellen philosophischen Diskurs, so Nassar, partizipieren alle Philosophen, auch die arabischen, als gleichberechtigte und mit gleichen Pflichten

264 »*al-ḥaqīqa al-falsafiyya hiya muṭlaqa fī n-nisbiyya at-tārīḫiyya*«, ibid., 149. Ähnlich auch Naṣṣār, *Maʿnā*, 336–337.

265 Vgl. hierzu auch Naṣṣār, *Maʿnā*, 331–337.

266 Reinhart Koselleck, »Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt«, in: ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeit*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1989, 176–206: 189.

267 Naṣṣār, »Maʿnā al-ḥadāṯa fī l-falsafa«, 148–149.

268 Vgl. ibid., 150–151.

269 Ich entleihe den Begriff des ›kontextuellen Universalismus‹ von Rainer Forst, der damit Michael Walzers *reiterative universalism*, den er vom sog. *covering law universalism* unterschiedet, bezeichnet. Vgl. Forst, *Kontexte*, 258; Michael Walzer, »Zwei Arten des Universalismus«, in: *Babylon* 7 (1990), 7–25.

270 Naṣṣār, »Tawāṣul«, 119.

271 Vgl. ibid.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgestattete Teilnehmer (*šurakā'*) – dies nicht, um ihre eigene Identität aufzugeben, sondern um zu einem bestimmten Problem ihre eigene besondere Sichtweise einzubringen.[272] Die Einheit der ›philosophischen Vernunft‹, von der Nassar spricht, ist bei ihm somit »Quelle der Vielheit ihrer Stimmen«.[273]

Trotz der Betonung der Historizität von Wahrheit, einer Historizität, die er gegen das ahistorische Absolute setzt, ist Nassar damit zu keinen radikalen Kontingenz- oder Relativitätsannahmen bereit, vertritt also keine »Sozialisationstheorie der Wahrheit«.[274] Solche Annahmen sind ihm genauso suspekt wie Postulate eines transzendenten ahistorischen Absoluten, obwohl er, wie oben deutlich wurde, dem öffentlichen Deliberieren beim Erkennen und Definieren von Wahrheiten nach den Regeln kritisch-offener Rationalität eine wichtige Rolle zuspricht und mit der Bescheidenheit auch ein Bewusstsein für die Kontingenz und Fallibilität menschlicher Erkenntnis einfordert. Er sieht im absolut Kontingenten deshalb genauso eine Gefahr für seinen Liberalismus wie im vernünftigen Absoluten.

Extreme Kontingenzannahmen bezüglich der Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis weist er deshalb etwa in *Ḥurriyya* mit Richard Rortys ›liberalem Ironismus‹ genauso entschieden zurück wie den Versuch etwa eines Sayyid Quṭb oder anderer Islamisten und religiöser Denker wie Charles Malik, Vernunft mit dem Offenbarten gleichzusetzen.[275] Für Rorty wäre Nassar damit trotz seines Historismus ein absolutistischer, »liberale[r] Metaphysiker«,[276] weil er an den rationalistischen Prämissen der Aufklärung, obwohl er sie auch kritisch hinterfragt, festzuhalten gewillt ist.[277] Wie Rorty sei er sich bewusst, dass die Vernunft sich selbst kontinuierlich hinterfragen müsse. Die Vernunftkritik dürfe aber nicht so weit gehen, dass die Vernunft sich selbst vernichte, wie Nassar in Abgrenzung seiner eigenen Position zu derjenigen Rortys differenziert.[278]

Nassar sieht Rortys liberalen Ironismus auf mehreren Ebenen in Konflikt mit seinen eigenen Vorstellungen eines liberalen Gemeinwesens. In Anbetracht seines kritisch-offenen Rationalismus als epistemische

272 Vgl. ibid., 126–127.

273 Jürgen Habermas, »Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze,* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988, 153–186: 180.

274 Ibid., 174.

275 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 195–220.

276 Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität (Übersetzt von Christa Krüger),* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, 155.

277 Vgl. dazu auch Richard Rorty, »Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie«, in: ders., *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays,* Stuttgart: Reclam 2013, 82–125: 83–85 et passim.

278 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 205.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grundlage seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ missfällt Nassar zum einen, dass Rorty in seinen Bemühungen um eine endgültige Entgötterung der Welt jegliche »Annahme, dass die Wahrheit, wie die Welt, da draußen sei«,[279] als zum überkommenen Vermächtnis einer Vergangenheit gehörend betrachtet, »in der die Welt als Schöpfung eines Wesens gesehen wurde [...]«.[280] Diese Verabschiedung des Wahrheitsbegriffs überhaupt würde einen ›Rationalismus‹ verunmöglichen, und sei es einer, der sich der historischen Kontingenz und Fallibilität seiner Erkenntnisse bewusst ist. Nassar glaubt, dass diese vollständige Zerstörung von jeglicher Möglichkeit einer epistemischen Fundierung des menschlichen Gemeinwesens in einem ›Babel‹ mündet, in dem keiner den anderen zu verstehen vermag und deshalb jeder nur für sich selbst lebt.[281]

Zum anderen liest Nassar Rorty so, dass sein Ironismus das ›kritisch-offene‹ Element seiner Vorstellung von gemeinsinniger Rationalität in Gefahr bringt. Rorty, so Nassar, lasse in seinem liberalen Ironismus, aufbauend auf seinen Kontingenzannahmen, an der Stelle der Vernunft die Einbildungskraft (*imagination*), v. a. die Poesie, als alleinig gültige Denkart zu. Damit gebe er das urliberale Gebot der Denkfreiheit auf. Dieser Poetisierung der liberalen Gesellschaft hält Nassar deshalb seinen Rationalismus entgegen, der im Namen liberaler Denkfreiheit eine Pluralität von Denkarten zulässt, die in einer freiheitlichen Gesellschaft alle ihre Berechtigung haben sollen.[282]

Nassar sieht die Denkfreiheit aber noch in einem weiteren Punkt von Rortys Vorstellung einer liberalen Gesellschaft bedrängt. Er glaubt, dass die Anpreisung seiner Vorstellung von Liberalismus als »liberale Utopie«[283] bzw. als »Idealform«[284] genau durch diese Idealisierung antiliberale Züge erhält. Denn die Festlegung von Idealen und Utopien schränke die Denkfreiheit ein.[285] Nassar sieht es als zentrales Merkmal des Liberalismus, dass immer von Neuem darüber nachgedacht werden müsse, was es heißt, Freiheit in menschlicher Gesellschaft zu leben. Mit seiner Festlegung eines liberalen Ideals bzw. einer Utopie bringt Rorty folglich mit der Denkfreiheit nicht nur einen zentralen Bestandteil liberaler Kultur in Gefahr, sondern auch Nassars eigenes Projekt, aus dem arabischsprachigen Kontext heraus mit seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ einen Neuentwurf einer freiheitlichen Gesellschaft zu unternehmen und damit Teil einer globalen ›Zivilisation der Freiheit‹ zu werden.[286]

279 Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 24.
280 Ibid.
281 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 207.
282 Vgl. ibid., 208.
283 Rorty, *Kontingenz, Ironie, Solidarität*, 16.
284 Ibid., 85.
285 Vgl. Naṣṣār, *Ḥurriyya*, 199.
286 Vgl. ibid.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dementsprechend will Nassar seinen eigenen Neuentwurf eines liberalen Gemeinwesens nicht als Utopie verstanden wissen, sondern bloß als Entwurf eines ›möglichen Ideals‹, das in Einklang mit seinem Verständnis von Rationalismus stets der Kritik unterzogen werden und revidiert werden kann und soll. Über ein ›mögliches Ideal‹ politischer Ordnung nachzudenken bedeutet für ihn, bescheidene Wahrheitsansprüche geltend zu machen, aber trotzdem den Mut zu haben, ›konstruktiv‹ (*inšāʾī*) über ein besseres Gemeinwesen nachzudenken. Diesen Mut vermisst er nicht etwa nur in der zeitgenössischen arabischen Philosophie, die er noch immer vom mittelalterlichen Konzept des *mulk* (›Königtum‹, ›[absolute] Autorität‹) sowie ihm entsprechenden Anthropologien der Ungleichheit vereinnahmt sieht, sondern besonders auch in modernen angloeuropäischen philosophischen Strömungen, die durch ihren Rückzug auf das Analytische und ihre normative Enthaltsamkeit das Feld der Politik den Ideologien überlassen, wie er findet.[287] Wie Nassar selbst ›konstruktiv‹ über ein ›mögliches Ideal‹ politischer Ordnung im engeren Sinne, d.h. über seine Überlegungen zu Ideologie und Vernunft hinaus nachdenkt, wollen wir im Folgenden genauer betrachten

287 Vgl. ibid., 315; Naṣṣār, »al-Wāqiʿ as-siyāsī [in *Muṭāraḥāt*]«; Nāṣīf Naṣṣār, »Ṣafḥa ǧadīda min tārīḫ falsafat al-qahr«, in: ders., *Muṭāraḥāt li-l-ʿaql al-multazim. Fī baʿḍ muškilāt as-siyāsa wa-d-dīn wa-l-aydiyūlūǧiyya,* Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 1986, 39–72: 69–72; Naṣṣār, »Fī l-Falsafa wa-s-siyāsa wa-l-aidiyūlūǧiyya [in *Maʿraka*]«, 260–263, 270.

https://doi.org/10.5771/9783748906599-209 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY