

Einleitung

»On n'apprend pas la philosophie, dit Kant, on apprend à philosopher ; j'ajouterais : comme on apprend à un enfant à marcher ; après quoi, tout le monde marche, mais chacun à sa manière. C'est là qu'apparaît ce qu'on pourrait appeler l'aporie de la philosophie : il existe des philosophies, mais chacune est philosophie. Ce qui fait la philosophie à la fois une et multiple.«¹ *Paul Khoury*

1. Die Rückkehr einer Unruhestifterin

In der arabischsprachigen Welt der Gegenwart gibt es lebhaft philosophische Diskurse und Debatten. Darin werden die verschiedensten Probleme verhandelt, die die Philosophie in ihrer langen Geschichte in unterschiedlicher Art und Weise stets von Neuem beschäftigt haben – so etwa die Frage nach den Grenzen unserer Erkenntnismöglichkeiten, ob wir in unserem Handeln frei sind oder wie eine gerechte Ordnung des menschlichen Gemeinwesens aussieht. Doch auch neue Fragen, die in einer sich zunehmend globalisierenden Welt etwa der technische Fortschritt, der Klimawandel, ein sich veränderndes internationales Machtgefüge oder die Missachtung von Menschen- und Bürgerrechten aufwerfen, sind Gegenstand philosophischer Erörterungen und Kontroversen. Besonders letztere Themen werden dabei nicht nur in spezialisierten Publikationen und auf Fachtagungen besprochen, sondern auch in Tageszeitungen und philosophischen Gesprächsrunden, die im Fernsehen oder über den Livestream von Facebook übertragen und auf YouTube veröffentlicht werden, um so auch ein junges Publikum zu erreichen.

Die zunehmende Gegenwärtigkeit philosophischer Argumente sowohl in spezialisierten akademischen als auch in breiteren medialen Öffentlichkeiten scheint mit einem gestärkten Selbstvertrauen ihrer Verfechter einherzugehen. So machte etwa der in Marokko lehrende Muḥammad al-Miṣbāḥī, einer der besten Kenner der arabischsprachigen philosophischen Landschaft, kürzlich geltend, dass das philosophische Schaffen in der arabischen Welt dem europäischen in puncto Tiefgang und Originalität mittlerweile in nichts mehr nachstehe. Auch die sprachlichen Hürden erachtet er im Wesentlichen für überwunden, so dass die arabische Philosophie heute nichts mehr daran hindere, auch mit der ›globalen philosophischen Gemeinschaft‹ ins Gespräch zu treten und diese mit eigenen,

1 Paul Khoury, *Aporétique. Que sçay-je?*, Paris: L'Hartmann 2016, 123.

aus dem regionalen Kontext gewonnenen Fragen zu befruchten. Anders als viele seiner europäischen und amerikanischen Kollegen in dieser ›globalen philosophischen Gemeinschaft‹ will Miṣbāḥī die Philosophie aber nicht auf ihre analytischen Funktionen reduziert sehen oder in der Philosophiegeschichte komfortabel bei sich selbst ruhen lassen. Vielmehr besinnt er sich auf die Philosophie als ein rastloses Vernunftdenken, das keine Grenzen und keine Gemütlichkeit kennt: Die Philosophie sei von Natur aus eine ›Unruhestifterin‹ (*muṣāğiba*), wie Miṣbāḥī festhält. Als solche habe sie die Aufgabe, durch unablässiges Fragen ›Gewissheiten‹ (*ṭawābit*) ins Wanken zu bringen sowie ›rote Linien‹ zu überschreiten.²

Einige Jahre vor Miṣbāḥīs optimistischen Äußerungen zum Zustand der ›Unruhestifterin‹ Philosophie hat das wachsende Interesse am philosophischen Fragen und Debattieren mindestens zwei andere arabische Intellektuelle auch von einer ›Rückkehr der Philosophie zu den Arabern‹ bzw. einer ›Rückkehr der Philosophie in der modernen arabischen Kultur‹ sprechen lassen.³ Beide spielen dabei offensichtlich auf eine auch für die europäische Renaissance äußerst wichtige Blütezeit der arabisch-islamischen Philosophie zwischen dem 9. und 12. Jahrhundert christlicher Zeitrechnung an, in der fast das gesamte antike wissenschaftliche Erbe in arabischer Sprache zugänglich gemacht, kommentiert und durch eigene innovative Beiträge ergänzt wurde.⁴

Der in Damaskus lehrende Philosophieprofessor Aḥmad Barqāwī argumentiert, dass diese Rückkehr mit dem Kontakt der arabischen Welt mit der europäischen Moderne begann. Den Begriff der ›Rückkehr‹ (*ʿawda*) wählt er dabei bewusst, um zu zeigen, dass sich den Arabern mit dem

2 Vgl. Muḥammad al-Miṣbāḥī, »Muqaddima«, in: M. al-Miṣbāḥī (Hg.), *Riḥānāt al-falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāšira*, ar-Ribāt: Kulliyyat al-Ādāb wa-l-ʿUlūm al-Insāniyya bi-r-Ribāt 2010, 7–10. Der in Jordanien lehrende Philosoph Muḥammad Aḥmad ʿAwwād, der sich ebenfalls positiv zur Situation der Philosophie in der arabischen Welt äußerte, fordert von seinen Kollegen auch, dass es an der Zeit sei, mehr Selbstrespekt für das eigene Schaffen und die eigenen Ideen zu zeigen; vgl. Muḥammad Aḥmad ʿAwwād, »as-Suʿāl ar-raʾīs li-l-falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāšira«, in: Ḥasan Ḥanafī, al-Ġamʿiyya al-Falsafiyya al-Miṣriyya (Hg.), *al-Falsafa fī l-waṭan al-ʿarabī fī miʾat ʾam*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2002, 87–109: 88–89.

3 Vgl. Muḥammad Kāmil al-Ḥaṭīb, *Qaḍiyyat al-falsafa*, Dimāšq: Dār aṭ-Ṭalīʿa al-Ġadīda 1998, 5; Aḥmad Barqāwī, *al-ʿArab wa-ʿaudat al-falsafa*, Dimāšq: Dār Ṭalās 2004, maẓīda [2000], 9.

4 Vgl. zu dieser ›Blütezeit‹ der arabisch-islamischen Philosophie sowie der Übersetzungstätigkeit die Beiträge bei Ulrich Rudolph, unter Mitarbeit von Renate Würsch (Hg.), *Philosophie in der islamischen Welt, I: 8.–10. Jahrhundert*, Basel: Schwabe 2012, sowie Mohamed Turki, *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, Freiburg, München: Verlag Karl Alber 2015.

Denken von Descartes bis Emmanuel Mounier nicht etwa das Fremde, sondern jener philosophische Geist in neuem Gewand wieder zeige, der fester Bestandteil des eigenen kulturellen Erbes sei und der bloß vorübergehend im Westen gastiert habe, da ihm die wenig zivilisationsfreundlichen Seldschuken und Osmanen keine Möglichkeiten geboten hätten, sich im Osten weiter zu entfalten. Die Rückkehr der Philosophie zu den Arabern äußert sich gemäß Barqāwī in einer Rückkehr zu einem ›Fragen‹ (*tasāʿul*), das sich besonderer Probleme annimmt, diese jedoch allgemein und ganzheitlich zu beantworten sucht. Es sei dies ein ›Fragen‹, das durch ein Bewusstsein für das Auseinanderklaffen zwischen dem modernen Westen und der eigenen Rückständigkeit angeregt worden sei. Als Grund für den westlichen Fortschritt seien die Wissenschaft, die Vernunft und die Demokratie ausgemacht worden, die man sich habe aneignen wollen, um die eigene Rückständigkeit zu überwinden. So seien Descartes, Bacon, Rousseau, Comte, Marx und Nietzsche genauso wie Averroes wieder in die arabische Welt ›zurückgekehrt‹ (*ʿāda*).⁵ Dabei zählt Barqāwī auch die Übersetzung philosophischer Texte im 19. und 20. Jahrhundert ins Arabische bereits zum innovativen philosophischen Schaffen und sieht sie folglich als Teil der Rückkehr des ›philosophischen Geistes‹. Er erachtet bereits die Auswahl eines Textes durch den Übersetzer als philosophischen Positionsbezug und Teil eines Lösungsansatzes für ein soziopolitisches Problem, das zudem zuerst kritisch diagnostiziert werden müsse. Barqāwī streicht v. a. aber auch die Wichtigkeit der sprachlichen Arbeit am philosophischen Begriff als Teil der Aneignung und Weiterentwicklung einer Idee heraus. Ebenfalls als Anzeichen der ›Rückkehr‹ der Philosophie in die arabische Welt deutet er deren Integration in universitäre Kurrikula im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, die zur Folge gehabt habe, dass philosophisch gebildete Intellektuelle zunehmend das kulturelle und politische Leben in arabischen Gesellschaften mit zu beeinflussen begannen.⁶

Ein ähnliches Narrativ wie Barqāwī zeigt der syrische Schriftsteller Muḥammad Kāmil al-Ḥaṭīb in der Einleitung zu einer Anthologie moderner arabischer philosophischer Texte auf. Dabei deutet er die Rückkehr der Philosophie auch als Integration der arabischen Gesellschaften und Kulturen in eine moderne Zivilisation der menschlichen Vernunft – eine Zivilisation, die er dezidiert nicht als ausschließlich europäisches,

5 Vgl. Barqāwī, *al-ʿArab wa-ʿaudat al-falsafa*, 17–20.

6 Vgl. *ibid.*, 21–32. Vgl. zu diesen historischen Entwicklungen auch Anke von Kügelgen, »Vorrede zur neuen Buchreihe«, in: A. von Kügelgen (Hg.), *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900* (Band 1 der Buchreihe *Philosophie in der nahöstlichen Moderne*), Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2017, 9–29; 17–29, sowie besonders Kata Moser, *Akademische Philosophie in der arabischen Welt. Inhalte – Institutionen – Periodika*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2018.

sondern als universelles Projekt verstanden wissen will. Im Grundton etwas weniger optimistisch als Barqāwī und später Miṣbāhī, macht Ḥaṭīb allerdings auch auf die nach wie vor bestehenden Hindernisse aufmerksam, auf die das Vernunftdenken in der arabischen Welt noch immer stößt. Er sieht diese Hindernisse nicht nur in den ›fundamentalistischen‹ und ›salafistischen‹ Verklärungen der Philosophie gegeben, sondern auch in ihrer Denunziation vonseiten marxistischer Strömungen als realitätsfremd und idealistisch. Auch glaubt er, dass noch immer ein Philosophieverständnis vorherrsche, das von religiösen und konfessionellen Grenzmauern durchzogen sei – Grenzmauern, die die Philosophie noch immer nicht vollständig niederzureißen vermochte.⁷

Die von Barqāwī und Ḥaṭīb kundgetane ›Rückkehr‹ der ›Unruhestifterin‹ Philosophie in die arabische Welt blieb in den Wissenschaftsdisziplinen europäischer und amerikanischer Tradition, die sich mit dem Nahen und Mittleren Osten sowie Nordafrika beschäftigen – so etwa in der Islamwissenschaft oder den Middle Eastern Studies –, bisher mehrheitlich unbeachtet und folglich wenig erforscht. Das Hinwegblicken der genannten Wissenschaften über diese philosophischen Debatten scheint dabei mit einem grundsätzlichen Desinteresse am Geltungsanspruch eines vielseitigen selbst-, kultur- und religionskritischen Denkens in der arabischen Welt einherzugehen. Es ist dies ein Desinteresse, das mit dafür verantwortlich ist, dass allenthalben wieder die müßige Forderung nach einer ›Aufklärung im Islam‹ erklingt und sich das Bild eines von unkritisch-schriftgläubigen Muslimen bewohnten ›Orient‹ auch in einer breiten Öffentlichkeit hartnäckig zu halten vermag.⁸

Der Mangel an Aufmerksamkeit für solche kritischen Diskurse wurde jüngst von einer Handvoll Autorinnen und Autoren angeprangert, am eindringlichsten vielleicht von Elizabeth Suzanne Kassab. Sie stellte 2010 in einem vielbeachteten Buch fest, dass sich eine große Anzahl von Forschungsarbeiten mit totalitären nationalistischen und islamistischen

7 Vgl. al-Ḥaṭīb, *Qaḍīyyat al-falsafa*, 8–10. Es sei hier dahingestellt, ob die philosophischen Aktivitäten zwischen dem 13. und dem 19. Jahrhundert im Anschluss an ihre Blütezeit davor in der arabisch-islamischen Welt tatsächlich ruhten, wie dies Barqāwī und Ḥaṭīb in ihren nicht besonders detaillierten historischen Rekonstruktionen festhalten. Neuere Forschungen bemühen sich vermehrt auch darum, die Kontinuität philosophischen Schaffens in der arabisch-islamischen Welt auch nach dessen vermeintlichem Niedergang im 12. Jahrhundert sichtbar zu machen. Vgl. dazu Ulrich Rudolph, »Einleitung«, in: Ulrich Rudolph, unter Mitarbeit von Renate Würsch (Hg.), *Philosophie in der islamischen Welt, I: 8.–10. Jahrhundert*, Basel: Schwabe 2012, XIII–XXXV: XVI–XXII.

8 Vgl. dazu die Replik auf solche Forderungen von Ulrich Rudolph, »Der Islam braucht keinen Voltaire«, in: *Neue Zürcher Zeitung* (30. November 2017), 40.

Ideologien beschäftige. Demgegenüber werde jedoch ein genauso einschlägiger intellektueller Trend, der die Prämissen dieser Ideologien radikal in Frage stelle und allgemein bestimmte Entwicklungen in den eigenen Gesellschaften kritisch hinterfrage, mehrheitlich ignoriert. Dabei sei dieses kritische Denken genauso Teil des intellektuellen und gesellschaftlichen Lebens der arabischen Welt wie die in der Forschung bereits vielbeachteten radikalen Ideologien.⁹

In die gleiche Kerbe wie Kassab schlug etwas später Georges Corm, der nicht nur in der Wissenschaft, sondern auch den Medien intellektuelle Debatten in der arabischen Welt höchst einseitig auf ein »pensée théologico-politique«¹⁰ reduziert sieht. Dies werde der Komplexität und Vielfalt des modernen arabischen Denkens, das selbst wiederum einen kulturell höchst heterogenen soziopolitischen Kontext widerspiegele, nicht gerecht. Gemäß Corm gründet diese fast obsessive Ausrichtung des Fokus auf das Religiöse in jener »fascination de l'islam«,¹¹ die der französische Orientalist Maxime Rodinson bereits seit dem Mittelalter am Werk sieht, wann immer sich europäische Forschende mit der »islamischen Welt« beschäftigt hätten – eine Faszination, die durchgehend dafür gesorgt habe, dass andere wichtige Bereiche der sozialen Realität nahöstlicher Gesellschaften ausgeblendet worden seien.¹²

In diesem Sinne stellt auch Geert Hendrich fest, dass ein transkultureller philosophischer Dialog mit Intellektuellen aus dem nahöstlichen Kontext meist unter kulturessentialistischen Prämissen stattfindet. Wenn sich westliche Forschende mit philosophischen Ideen aus dieser Region beschäftigten, würden diese Ideen meist als Ausdruck einer bestimmten kulturellen Wesenhaftigkeit ihrer Urheber und nicht als philosophische Positionierungen verstanden – nicht als philosophische Betrachtungen oder Argumente, die auch jenseits eines partikularen kulturellen Kontextes einen Wahrheitsanspruch geltend machen können. Hendrich nimmt dabei nicht in erster Linie die »Orientwissenschaften« in die Pflicht, damit sie arabisch-islamische Philosophien als solche ernst nehmen, sondern besonders auch die westliche Philosophie, die auch noch im Kontext einer globalisierten Moderne Mühe damit bekunde, nach Gesprächspartnern jenseits einer eurozentrischen Beschäftigung mit sich selbst Ausschau zu halten, um so einen wahren »Dialog der Kulturen« zwischen konkurrierenden, aber gleichberechtigten Diskurspartnern zu schaffen.¹³

9 Vgl. Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab thought. Cultural critique in comparative perspective*, New York: Columbia University Press 2010, 2, 12.

10 Georges Corm, *Pensée et politique dans le monde arabe. Contextes historiques et problématiques, XIXe–XXIe siècle*, Paris: La Découverte 2015, 14.

11 Ibid.

12 Vgl. *ibid.*, 13–25.

13 Vgl. Geert Hendrich, *Islam und Aufklärung. Der Modernediskurs in der arabischen Philosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2004,

Das vorliegende Buch will dazu beitragen, den Geltungs- und Wahrheitsansprüchen selbstkritischer Denker¹⁴ in arabischen Öffentlichkeiten der Gegenwart, besonders aber der dortigen Präsenz philosophischer Argumente besser gerecht zu werden. Dabei liegt ihm die Überzeugung zugrunde, dass transkulturelle philosophische Auseinandersetzungen nicht nur ein wissenschaftliches Desiderat darstellen, sondern in globalisierten Kontexten und pluralen Gesellschaften notwendig sind, um Normen des Zusammenlebens integrativ, d. h. durch die Mobilisierung und Befragung aller verfügbaren kulturellen Ressourcen philosophisch zu klären, um so die transkulturelle Verbindlichkeit von Begriffen wie Gerechtigkeit, Toleranz, Freiheit oder von bestimmten Rechten zu plausibilisieren und zu stärken.

Diese Notwendigkeit hat auch Folgen für akademische Disziplinen, die gesellschaftliche Debatten kritisch begleiten: Für die Philosophie bedeutet dies, dass sie ihr Korpus um Texte etwa der arabisch-islamischen philosophischen Traditionen erweitern, d. h. globalisieren muss. Um dies tun zu können, ist sie auf die Hilfe anderer Disziplinen angewiesen, so etwa der Islamwissenschaft: Diese kann mit ihren kontext- und sprachkundlichen Kompetenzen dazu beitragen, arabisch-islamische philosophische Konzepte hermeneutisch zu erschließen, und so als Türöffnerin zu einem globaleren philosophischen Diskurs dienen. Im Rahmen ihrer kontextsensitiven Lektüre nahöstlicher philosophischer Texte und Diskurse, in denen hegemoniale westliche Wahrheitsansprüche eine wichtige Rolle spielen, vermag sie der westlichen Philosophie aber auch die Historizität und Kontingenz ihrer eigenen Konzeptionen und Überzeugungen

7–11. Ähnlich auch Turki, *Einführung in die arabisch-islamische Philosophie*, 15–21. Gleiche oder ähnliche Feststellungen wie die hier referierten von Kassab, Corm und Hendrich liegen folgenden Untersuchungen zugrunde, die sich mit selbst- und kulturkritischen Diskursen in der arabischen Welt auseinandergesetzt haben: Issa J. Boullata, *Trends and issues in contemporary Arab thought*, Albany: State University of New York Press 1990; Ibrahim M. Abu-Rabi', *Contemporary Arab thought. Studies in post-1967 Arab intellectual history*, London: Pluto Press 2004; Abdou Filali-Ansary, *Réformer l'islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris: La Découverte 2003; Anke von Kügelgen (Hg.), *Wissenschaft, Philosophie und Religion. Religionskritische Positionen um 1900*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag 2017.

- 14 Die grammatikalischen Genera werden im vorliegenden Buch geschlechtsneutral verwendet, solange nicht eindeutig ein Geschlecht bezeichnet werden soll. Nahöstliche intellektuelle Diskurse werden zwar von Männern dominiert, doch sind besonders in der akademischen Philosophie auch Frauen zunehmend vertreten. Vgl. hierzu weiterführend von Kügelgen, »Vorrede zur neuen Buchreihe«, 9, FN 1. Vgl. zur Thematik auch Kapitel 1, FN 67 dieses Buches.

in Erinnerung zu rufen und deren Reflexion vor diesem Hintergrund einzufordern. Sie kann sich aber auch direkt und aktiv in die Ausgestaltung gesamtgesellschaftlicher Normen des Zusammenlebens einbringen, besonders dann, wenn mit Verweis auf religiöse Symbole oder vermeintlich kulturspezifische Eigenheiten etwa individuelle Freiheiten und Rechte oder Begriffe wie Toleranz und Gerechtigkeit neu verhandelt werden.

Die vorliegende Abhandlung tritt mit einem der wichtigsten arabischsprachigen ›philosophischen Unruhestifter‹ der Gegenwart in einen Dialog. Sie beschäftigt sich mit dem Werk des 1940 geborenen Libanesen Nassif Nassar (Nāṣif Naṣṣār), der seit den 1960er Jahren eine selbstkritische Öffentlichkeit im Nahen und Mittleren Osten und in Nordafrika wesentlich mitprägt, indem er mit seinen Fragen und Ideen am scheinbar Feststehenden rüttelt und rote Linien überschreitet. Wie die meisten arabischen Philosophen seiner Generation war auch Nassif Nassar bisher noch nicht Gegenstand von Studien in europäischen Sprachen. Einzig der deutsche Politologe Clemens Recker hat in einem kurzen Aufsatz einige Aspekte von Nassars Denken zur Sprache gebracht und ihn dabei als ›liberalen‹ Denker beleuchtet – ausgehend von Nassars mittlerweile weitbekannter Forderung, das Projekt der Nahḍa, der ›arabischen Renaissance‹, die in Nassars Periodisierung von der Besetzung Ägyptens durch Napoleon 1798 bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs und der Gründung Israels andauerte, in einer ›zweiten arabischen Renaissance‹ (*nahḍa ‘arabiyya tāniya*) wiederaufzunehmen und zu vervollständigen.¹⁵ Arabischsprachige Forschungsarbeiten über Nassar gibt es derweil bereits einige, so auch universitäre Qualifikationsschriften.¹⁶ Auch

15 Vgl. Clemens Recker, »Nassif Nassar and the quest for a second Arab *Nahḍa*«, in: Meir Hatina, Christoph Schumann (Hg.), *Arab liberal thought after 1967. Old dilemmas, new perspectives*, New York: Palgrave Macmillan 2015, 119–134.

16 Sie sind leider meist insofern von geringer Qualität, als sie Nassars Ideen nur unkritisch wiedergeben. Verwiesen sei hier auf eine publizierte algerische und eine unveröffentlichte jordanische Dissertation sowie eine irakische und eine algerische Masterarbeit, die sich ausschließlich oder in großen Teilen mit Nassar befassen: Ġalūl Maqūra, *Falsafat at-tawāṣul fi l-fikr al-‘arabi al-mu‘āṣir. Tāhā ‘Abdarrahmān wa-Nāṣif Naṣṣār baina l-qaumiyya wa-l-kauniyya*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Wahḍa al-‘Arabiyya 2015; Fawzī Aḥmad ‘Ayid al-Ġwīrīn, »al-Ḥurriyya fi l-fikr al-‘arabi al-mu‘āṣir. Namādiġ muḥtāra: Nāṣif Naṣṣār, ‘Alāl al-Fāsi, Ḥālid Muḥammad Ḥālid, Aḥmad Luṭfi as-Sayyid«, Unveröffentlichte Dissertation im Fach Philosophie, ‘Ammān, Kulliyyat li-d-Dirāsāt al-Ulyā, al-Ġāmi’a al-Urdunniyya 2010; Haydausī al-Wardī, »Alāqat al-muṭaqqaf bi-s-sulṭa ‘inda Nāṣif Naṣṣār«, Unveröffentlichte Masterarbeit im Fach Philosophie, Ġāmi’at al-Iḥwa Mantūrī, Qusanṭīna, Kulliyyat al-‘Ulūm al-Insāniyya wa-l-Iġtimā’iyya, Qism al-Falsafa

arabischsprachige ideenhistorische Überblickswerke gehen ausführlich auf Nassar ein.¹⁷ Ebenfalls verwiesen sei auf die reichhaltige Literatur, in der Nassars Gegner mit teils heftiger Kritik auf seine Ideen reagiert und ihre eigenen Standpunkte gegen ihn verteidigt haben,¹⁸ woraus fruchtbare und intellektuell hochstehende Streitgespräche entstanden sind. Sie mögen als Beweis für die Richtigkeit von Aḥmad Baidūns Feststellung stehen, dass der Tadel ein eindeutigeres Zeichen für die Aktivität der Vernunft ist als Lob.¹⁹

Nassar hat sich bis heute aus betont philosophischer Perspektive zu Themen wie dem Verhältnis zwischen Religion und Politik, den Erkenntnisgrenzen ideologischen Denkens und Argumentierens, Menschen- und Bürgerrechten, der Beziehung zwischen Tradition und Moderne, Bildungsfragen und solchen zur Freiheit geäußert – und zwar sowohl in elaborierten und ausführlichen Traktaten als auch in kürzeren, pointierten Artikeln und Abhandlungen, die nicht selten auch in panarabischen und libanesischen Zeitungen wie *al-Ḥayāh*, *an-Nahār* oder *as-Safīr* abgedruckt wurden. Gerade aufgrund dieser medialen Präsenz ist Nassar nicht nur einem akademischen Publikum bekannt, das sein Schaffen rezipiert und kommentiert und mit Konferenzen und Aufsatzsammlungen kritisch würdigt,²⁰ sondern auch einer breiteren Öffentlichkeit. Dass der

2011–2012; Muḥammad Ṭālib Karīm, *Ġadal al-istiqlāl al-falsafī fī l-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir*, Bagdad: Maktabat ʿAdnān 2011. Es scheint, dass es sich bei dieser Schrift Karīms um seine – wahrscheinlich ergänzte – Masterarbeit handelt, die er 2010 unter dem Titel *al-Istiqlāl al-falsafī fī l-fikr al-ʿarabī al-muʿāṣir. Nāṣif Naṣṣār namūdaḡan* an der Mustansiriyya-Universität von Bagdad im Fach Philosophie eingereicht hat. Vgl. dazu die Auflistung der dort verfassten Abschlussarbeiten: <http://www.uomustansiriyyah.edu.iq/library/suonvermasseg.php?page=30>, aufgerufen am 9. November 2015.

17 Herausgestrichen seien ʿAbdalillāh Balqaziz, *al-ʿArab wa-l-ḥadāṭa, II: Min an-nahḡa ilā-l-ḥadāṭa*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2011, 87–118; Muḥammad al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyyat al-ʿaql wa-l-madīna fī l-falsafa al-ʿarabiyya al-muʿāṣira*, Bairūt: Dār al-Maʿārif 2013, 63–116. Ebenfalls erwähnt sei der kürzlich in einem Überblickswerk zur philosophischen Landschaft im Libanon erschienene Artikel von Baskāl Laḥḥūd, »Nāṣif Naṣṣār (1940– ...). Failasūf an-nahḡa al-ʿarabiyya at-tāniya«, in: Muṣīr Bāsil ʿAun (Hg.), *al-Fikr al-falsafī al-muʿāṣir fī Lubnān*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2017, 387–410.

18 Auf sie wird im Verlaufe dieser Studie immer wieder Bezug genommen, besonders in Kapitel 1.

19 Vgl. Aḥmad Baidūn, »Falsafat al-miṭāl al-mumkin wa-imkān al-miṭāl al-falsafī«, in: ders., *Kalamun. Min mufradāt al-luḡa ilā murakkabāt at-taqāfa*, Bairūt: Dār al-Ġadīd 1997, 295–314: 312.

20 Am 18. und 20. Februar 2014 wurden Nassar und sein Werk in Casablanca im Rahmen einer Konferenzreihe gewürdigt, gleich wie zuvor bereits ʿAbdallāh al-ʿArwī, Muḥammad ʿAbid al-Ġabirī, ʿAlī Umlīl, Muḥammad

wirkungsreiche, saudisch finanzierte Fernsehkanal *al-ʿArabiyya* kürzlich im Rahmen der Sendung *Manārāt* (›Leuchttürme‹) ein längeres Gespräch mit Nassar ausgestrahlt hat, ist nur ein weiteres Indiz dafür, dass Nassars Ideen auch in einer breiten Öffentlichkeit angekommen sind.²¹

Wie bereits erwähnt, unterzieht Nassar in seinem umfangreichen Werk eine Vielzahl von Themen der philosophischen Erörterung. Im vorliegenden Buch wird er jedoch primär als politischer Philosoph gelesen, dessen intellektuelles Projekt aus gewissen Besonderheiten der libanesischen Gesellschaft und als Reaktion darauf erwuchs. Es wird dabei argumentiert, dass Nassar aus den Eigenheiten dieses Kontextes das entwickelt habe, was hier sinngemäß mit ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ (*librālīyya takāfulīyya*) übersetzt wird. Dass hier der Libanon als Interpretationskontext in den Vordergrund gerückt wird, bedeutet allerdings nicht, dass die Relevanz und damit die Rezeption von Nassars Denken an den Grenzen dieses kleinen Staates Halt gemacht hätten oder seine Ideen nur die libanesischen Gesellschaft ansprächen. So, wie sich die regionale und die internationale Machtpolitik seit dem 19. Jahrhundert, besonders aber seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs im Libanon ausbreitet, so reflektiert auch Nassars Denken eine Vielzahl von Problemen, die die gesamte Region in ihrer Vernetzung mit der Welt beschäftigen und nach wie vor einer Lösung harren. Obwohl Nassars philosophisches Projekt hier primär als ein libanesisches gelesen wird, steht es damit ebenso für jene anscheinend unermüdliche intellektuelle Kreativität, die von der Enttäuschung postkolonialer Hoffnungen seit den 1960er

Arkūn, Muḥammad Salībā und Hišām Ġaʿīt. Aus der Konferenz, die vom Philosophischen Seminar (*šūʿbat al-falsafa*) der Universität Ḥasan at-Ṭānī veranstaltet wurde, ging folgender Sammelband hervor: ʿAbdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2014. Zwei weitere Sammelbände beschäftigen sich mit Nassars Werk. Der eine wurde im Rahmen der Reihe *Ism ʿAlam* (in etwa: ›Name einer großen Persönlichkeit‹) der Universität Antonine im libanesischen Baʿda herausgegeben, zunächst 2008, und 2012 in ergänzter Form: Baskāl Laḥḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. ʿAlam al-istiqlāl al-falsafī*, [Baʿdā]: Manšūrāt al-Ġāmiʿa al-Anṭwāniyya 2012, mazīda [2008]. Der zweite ist eine Kollektion von Artikeln, die bereits zuvor anderswo publiziert wurden: Aḥmad ʿAbdalḥalīm ʿAṭīyya (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. Al-Ḥadāṭa wa-falsafat as-sulṭa wa-l-ḥurriyya*, al-Qāhira: Iṣḍārāt Multaqā al-Falāsifa al-ʿArab 2016, mazīda [2004].

- 21 Es ist online zugänglich unter <https://www.alarabiya.net/ar/programs/manarat/2017/02/18/د-ناصر-ناصيف-نصار>, aufgerufen am 19. Januar 2018. Das Interview wurde am 18. Februar 2017 ausgestrahlt. Auch der in London beheimatete Sender *al-Ḥiwār* sowie der in Ägypten ansässige panarabische TV-Kanal *al-Ġad* haben 2010 respektive 2017 längere Gespräche mit Nassar geführt.

Jahren in der ganzen arabischen Welt entfesselt wurde. Es steht für jene Enttäuschung und jenes daraus erwachsende intellektuelle Erwachen, für das mittlerweile besonders die Jahreszahl 1967 symbolisch steht, das Jahr der Niederlage der arabischen Staaten im Sechstagekrieg gegen Israel.²² Doch auch über die Grenzen dieser arabischsprachigen Diskurse hinaus ist Nassars Philosophie von Belang, etwa weil sie sich aus einer Auseinandersetzung sowohl mit arabischsprachigen mittelalterlichen und modernen philosophischen Quellen als auch mit europäischen und amerikanischen philosophischen Texten speist. Mit dem marokkanischen Intellektuellen Abdelkebir Khatibi kann man Nassars philosophische Methode als eine Form der ›doppelten Kritik‹ bezeichnen: als ein Denken, das durch eine kritische Auseinandersetzung sowohl mit dem eigenen kulturelle Erbe als auch mit dem hegemonialen westlichen zu sich findet und so etwas Neues schafft.²³ Besonders dürfte aber auch Nassars Anspruch aufhorchen lassen, mit seinem ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ einen Beitrag zur Neubegründung des Liberalismus zu leisten. Dazu sieht sich Nassar als arabischer Intellektueller geradezu berufen. Denn als solcher kenne er nicht nur die negativen Konsequenzen angeblich liberaler, westlicher Machtpolitik, sondern verfüge auch über ein reichhaltiges kulturelles Gedächtnis, da er in einer Region wirken könne, in der sich wie kaum sonst wo das Erbe einer Vielzahl großer Zivilisationen überkreuze. Aber auch die Tatsache, dass Nassar sein philosophisches Überzeugungsgeflecht gerade aus dem libanesischen Kontext heraus entwickelt, verleiht seinem Anspruch auf ein Neudenken des Liberalismus Plausibilität. Denn die Geschichte des Libanons ist diejenige eines Gemeinwesens, das sich wegen seiner sehr freiheitlichen Marktstrukturen und der Existenz zahlreicher gemeinschaftlicher Partikularinteressen immer wieder darum bemühen musste, einen gesellschaftlichen Konsens zu finden, der das Land vor dem Abgleiten in Chaos und Bürgerkrieg bewahrte. Das Nachdenken Nassars über individuelle Freiheiten, das Vernunftdenken des Bürgers, Gemeinwohl und Gesellschaft dürfte besonders vor diesem Hintergrund auch für politische Philosophinnen und Philosophen von Bedeutung sein, in deren Reflexionen außereuropäische Kontexte normalerweise keine Rolle spielen.

22 Vgl. dazu Samer Frangie, »Historicism, socialism and liberalism after the defeat. On the political thought of Yasin al-Hafiz«, in: *Modern Intellectual History* 12/2 (2015), 325–352: 325–327, 351; Samer Frangie, »Theorizing from the periphery. The intellectual project of Mahdi ‘Amil«, in: *International Journal of Middle East Studies* 44/3 (2012), 465–482: 466–467.

23 Vgl. Abdelkebir Khatibi, *Maghreb pluriel*, Paris: Éditions Denoël 1983, 12, 20, 47–49.

2. Wie liest man zeitgenössische arabische Philosophie?

Die Argumente und der Aufbau dieser Studie werden gleich noch präzisiert, zudem im Anschluss daran einige Details zu Nassars Biographie geklärt. Zunächst bedarf es hier jedoch einiger methodischer Vorüberlegungen, die die Frage miteinschließen, wie zeitgenössische arabische Philosophie im Allgemeinen gelesen werden kann und soll.

Die vorliegende Auseinandersetzung mit Nassars Schaffen ist primär als ein Beitrag zur *intellectual history* der arabisch-islamischen respektive nahöstlichen Moderne zu begreifen. Sie nimmt Nassars Selbstbezeichnung als Philosoph und sein Denken als philosophisches ernst, ist aber mehr um ein rekonstruierendes Verstehen seiner Überzeugungen bemüht denn darum, seine Ideen und die Qualität seiner Argumente als solche zu bewerten, zu prüfen, zu verteidigen oder zurückzuweisen. Ihr Anspruch ist folglich nicht in erster Linie systematisch-philosophisch, d.h. nicht primär um die Erörterung oder Lösung eines bestimmten philosophischen, losgelöst von historischen Kontexten betrachteten Problems bemüht.²⁴ An vielerlei Stellen werden zwar Nassars Kritiker zu Wort kommen, deren Voten auch Anlass zu weitergehenden philosophischen Reflexionen bieten. Die Überlegungen des letzten Kapitels suchen zudem nach den philosophischen Anschlussmöglichkeiten seines Überzeugungsgeflechts. Da das rekonstruierende Moment hier aber überwiegt, ist die Untersuchung primär als *intellectual history* und nicht als philosophisch im engeren Sinne zu verstehen.

Wie es in der *intellectual history* üblich ist, beschränkt sich die vorliegende Untersuchung nicht ausschließlich auf eine einzige Methode.²⁵ So wird hier versucht, Nassars Argumente bezüglich bestimmter Probleme und Fragen, zu denen wir noch kommen werden, systematisch-kritisch zu rekonstruieren. Diese Argumente werden aber auch in einen werkimmanenten Entwicklungszusammenhang gestellt und damit in Nassars philosophisches Gesamtprojekt eingebettet. Auch biographische

24 Ich lehne mich mit dieser Unterscheidung zwischen *intellectual history* und Philosophie an Peter Gordon an. Sie ist bei ihm aber sehr flexibel und durchlässig, vgl. Peter Gordon »What is intellectual history? A frankly partisan introduction to a frequently misunderstood field«, The University of Sydney, <https://sydney.edu.au/intellectual-history/documents/gordon-intellectual-history.pdf>, letzter Zugriff: 20. Januar 2018. Mit der Bezeichnung meines Ansatzes als *intellectual history* sei hier auch eine Grenze zur *history of ideas* bzw. der Ideengeschichte gezogen, sofern letztere – wie dies Gordon tut – als die Geschichte von sogenannten *unit ideas* im Sinne Arthur Lovejoys verstanden wird oder etwas allgemeiner als Geschichte bestimmter Ideen im platonischen Sinne. Vgl. dazu *ibid.*, 1–3.

25 Vgl. *ibid.*, 1. Vgl. auch Ralph Weber, Martin Beckstein, *Politische Ideengeschichte. Interpretationsansätze in der Praxis*, Göttingen, Bristol: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 237.

Elemente werden an einigen Stellen dieser Abhandlung in die Argumentation einfließen. Besonders wichtig ist zudem die historische Kontextualisierung von Nassars philosophischem Gesamtprojekt innerhalb des Gesamtgeflechts soziopolitischer Gegebenheiten und damit auch dessen Verortung in bestimmten Diskurszusammenhängen. Wie bereits angedeutet, nimmt die Argumentation dieser Studie bei einer solchen historischen Kontextualisierung ihren Anfang, um davon ausgehend Eingang in Nassars philosophische Ideenwelt zu finden.

Die Notwendigkeit der zuletzt genannten soziopolitischen und diskursiven Kontextualisierung von Nassars Denken ergibt sich allerdings nicht ausschließlich aus dem Umstand, dass die *intellectual history* eine historische Disziplin ist, die deshalb nicht ohne Bezug auf ein Weltgeschehen auskommt. Die Verbundenheit der Philosophie mit ihren historischen Gegebenheiten gehört auch zum Selbstverständnis der arabischsprachigen Gegenwartsphilosophie: Dies legen zwei Protagonisten dieser Philosophie nahe, und zwar Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī sowie der bereits erwähnte Muḥammad al-Miṣbāḥī.

Ihrer beider Überlegungen zum Verhältnis von mittelalterlicher respektive zeitgenössischer nahöstlicher Philosophie und Geschichte legen nahe, dass eine soziopolitische Verortung philosophischer Überzeugungen geradezu eine Notwendigkeit darstellt, um ihrer *philosophischen* Bedeutung vollumfänglich gerecht werden zu können. Die Argumente zeitgenössischer arabischer Philosophen zu kontextualisieren und *intellectual history* zu schreiben heißt deshalb nicht etwa, ihre Ideen auf eine eingeschränkte kontextuelle oder kulturelle Relevanz zu reduzieren, um ihnen einen möglichen universellen Wahrheitsanspruch abzusprechen. Vielmehr ist diese Kontextualisierung zentraler Bestandteil davon, die zeitgenössische arabische Philosophie in ihrem Selbstverständnis als Philosophie ernst zu nehmen. Ġābirī und Miṣbāḥī sollen in diesen methodischen Vorüberlegungen zu Wort kommen. Wie die von ihnen vorgeschlagene kontextuelle Lektüre von Texten darüber hinaus auch für die westliche Philosophie lehrreich sein kann, hilft uns danach zusätzlich Quentin Skinner verstehen.

Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī ist Autor einer vielbeachteten vierbändigen *Kritik der arabischen Vernunft* (*Naqd al-‘aql al-‘arabī*),²⁶ in der er eine kritische Relektüre des klassischen arabischen »eigenkulturellen Erbes« (*turāt*) vornimmt, um darin das charakteristisch Moderne ausfindig zu machen.²⁷ Diese Relektüre hat er u. a. in seinem 1980 erstmals

26 Muḥammad ‘Ābid al-Ġābirī, *Naqd al-‘aql al-‘arabī*, I: *Takwīn al-‘aql al-‘arabī*, II: *Bunyāt al-‘aql al-‘arabī*, III: *al-‘Aql as-siyāsī al-‘arabī*, IV: *al-‘Aql al-aḥlāqī al-‘arabī*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya 1984–2001.

27 Vgl. zu Ġābirī Anke von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne. Ansätze zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam*, Leiden: Brill 1994, 260–288.

erschienenen Werk *Wir und unser Erbe* (*Naḥnu wa-t-turāt*) methodologisch reflektiert und die Prämissen erläutert, auf denen seine Methode beruht.²⁸ Obwohl sich Ġābirī selbst fast ausschließlich mit den ›klassischen‹, d.h. mittelalterlichen arabisch-islamischen Philosophen auseinandergesetzt hat, sind einige dieser Prämissen und die methodischen Folgerungen, die er daraus ableitet, auch für den Umgang mit zeitgenössischen arabischen philosophischen Texten relevant, v.a. deshalb, weil Ġābirī sie mit einer Kritik am Umgang der Orientalistik mit dieser Philosophie verbindet.

Von besonderer Wichtigkeit auch im Umgang mit zeitgenössischen arabischen philosophischen Texten ist Ġābirīs Unterscheidung zwischen dem ›Erkenntnisfeld‹ (*ḥaql maʿrifī*) einerseits, in dem sich das theoretische Denken einer Epoche (*ʿaṣr*) oder einer Gesellschaft bewegt, und dem ›ideologischen Gehalt‹ (*maḍmūn aidiyūlūġī*) andererseits, der bestimmten Elementen dieses Denkens zugewiesen wird. Das Erkenntnisfeld umschließt die ›kognitive Materie‹ (*mādda maʿrifīyya*), d.h. jene Begriffe, Konzepte, Methoden, Sichtweisen etc., die ein Zeitalter dazu verwendet, seine eigene ›Problematik‹ (*iškāliyya*) zu bewältigen. Unter der Problematik eines Zeitalters versteht Ġābirī die Gesamtheit von miteinander verflochtenen und somit nicht voneinander trennbaren Einzelfragen.²⁹ Die Einheit der Problematik einer Epoche spiegelt sich dabei gemäß Ġābirī sowohl in der Summe des Schaffens all ihrer Autoren als auch in den einzelnen Schriften bestimmter isoliert betrachteter Denker wider. Unter dem ideologischen Gehalt hingegen versteht er die soziopolitische Funktion, die ein Autor bestimmten Elementen dieses Denkens zuweist. Einzelne Elemente der kognitiven Materie können dabei zu ganz unterschiedlichen, gar gegenteiligen Zwecken in soziale oder politische Konflikte hineingetragen werden, um sie so strategisch einzusetzen.³⁰

28 Vgl. Muḥammad ʿĀbid al-Ġābirī, *Naḥnu wa-t-turāt. Qirāʾāt muʿāṣira fī turāṭīnā al-falsafī*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 2006, 15–59. Diese in *Naḥnu wa-t-turāt* angestellten methodischen Überlegungen und die Prämissen, auf denen sie beruhen, sind auch ins Deutsche übersetzt worden, vgl. Mohamed Abed Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft. Die Einführung*, Berlin: Perlen Verlag 2009, 82–115.

29 Ġābirī nennt als Beispiel die ›Renaissance‹ oder den ›Aufbruch‹ (*naḥḍa*) als Problematik des modernen arabischen Denkens. Dieser Problematik sind einzelne Probleme wie jene des europäischen Kolonialismus, des türkischen Despotismus, der Bildung, der Lage der Frau etc. unter- oder zugeordnet, die sich theoretisch nicht losgelöst voneinander betrachten lassen und alle einen Bezug zur Problematik des Aufbruchs haben. Die Problematik der mittelalterlichen arabisch-islamischen Philosophie war die Versöhnung zwischen Vernunft und Überlieferung, vgl. al-Ġābirī, *Naḥnu wa-t-turāt*, 32, 35; Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, 101, 107.

30 Vgl. al-Ġābirī, *Naḥnu wa-t-turāt*, 31–35; Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, 99–107.

Mit Blick auf diese Unterscheidung stellt Ġābirī zunächst fest, dass die arabisch-islamische Philosophie des Mittelalters ihre Problematik stets durch eine Relektüre der griechischen und folglich ›anderer Philosophen‹ (*falāsifa āḥarūn*) zu bewältigen versucht habe. Damit unterscheidet sie sich ihm gemäß nicht nur von der antiken wie auch der modernen europäischen Philosophie, die ihre kognitive Materie stets in Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte konstituiert und erneuert hätten. Auch stimme aufgrund dieser Lektüre des fremden Griechischen zwecks der Bewältigung der eigenen Problematik das Erkenntnisfeld der arabisch-islamischen Philosophie mitsamt der darin zur Anwendung gebrachten kognitiven Materie mit demjenigen der antiken Philosophie überein.³¹

Aufgrund dieser Übereinstimmung zu behaupten, die arabisch-islamische Philosophie des Mittelalters sei nur eine Imitation der griechischen, ist laut Ġābirī allerdings ein Fehlschluss – ein Irrtum, dem jedoch eine beträchtliche Anzahl von Orientalisten aufgesessen sei. Dieser Fehlschluss sei zustande gekommen, weil die Orientalistik die arabisch-islamische Philosophie nicht in ihrer Ganzheit betrachtet habe, d. h. nur auf das Erkenntnisfeld fokussiert gewesen sei und den ideologischen Gehalt dieses Denkens völlig außer Acht gelassen habe. Deshalb habe sie diese Philosophie als lebloses Abbild des griechischen Originals dargestellt. Wenn hingegen die klassische arabisch-islamische Philosophie von der Aufgabe her betrachtet werde, die sie in der Ganzheit der Widersprüche und Kämpfe ihrer Gesellschaft spielte, d. h. auch ihr ›ideologischer Gehalt‹ in Erwägung gezogen werde, werde sie als origineller und dynamischer Diskurs erkennbar, der für Wissenschaft und Fortschritt und gegen konservative und reaktionäre Kräfte eingestanden sei.³²

Ġābirīs Kritik an der Orientalistik und ihrer Sichtweise der arabisch-islamischen Philosophie des Mittelalters lässt sich nicht vollständig auf den Umgang mit zeitgenössischen arabischen philosophischen Texten übertragen. Auch muss allgemein in Frage gestellt werden, ob sich, wie Ġābirī behauptet, die Kreativität der klassischen arabisch-islamischen Philosophie in ihrem ›ideologischen‹ Moment erschöpft und sie die ›kognitive Materie‹ des Ererbten tatsächlich unberührt beließ. Ernst zu nehmen ist jedoch auch in der Auseinandersetzung mit moderner

31 Vgl. al-Ġābirī, *Naḥnu wa-t-turāt*, 35–36; Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, 107–109.

32 Vgl. al-Ġābirī, *Naḥnu wa-t-turāt*, 35–38, 40–41; Jabri, *Kritik der arabischen Vernunft*, 107–115. Vgl. zu Ġābirīs Kritik am Umgang der Orientalistik mit dem arabisch-islamischen mittelalterlichen philosophischen Erbe auch Muḥammad ʿAbid al-Ġābirī, *at-Turāt wa-l-ḥadāṭa. Dirāsāt wa-munāqaṣāt*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya 32006, 63–94. Vgl. zu dieser Argumentation Ġābirīs im Kontext seiner Relektüre des arabisch-islamischen kulturellen Erbes insgesamt auch von Kügelgen, *Averroes und die arabische Moderne*, 271–274.

arabischer Philosophie die Gefahr, ihre Originalität zu verkennen, wenn ihr Inhalt auf die ›kognitive Materie‹ reduziert und ihr ›ideologischer Gehalt‹ außer Acht gelassen wird, um bei der Begrifflichkeit Ġābirīs zu bleiben. Auch in der Gegenwart ließe sich argumentieren, dass die Philosophie in der arabischen Welt sich ihr Erkenntnisfeld großteils durch eine Lektüre ›anderer‹, nämlich europäischer und amerikanischer philosophischer Texte sowie der eigenen mittelalterlichen Quellen ausgestaltet, um Antworten auf die Einzelfragen der Problematik ihrer Gesellschaften zu erhalten. Die Eigenleistung, die ein solcher Bezug auf ›fremde‹ Denker auf den ersten Blick vielleicht vermissen lässt, ließe sich in einigen Fällen möglicherweise erst in bestimmten historischen Relationalitäten erkennen, d.h. wenn auch darauf geachtet wird, wie sich ein Autor oder eine Autorin mit bestimmten ›anderen‹ Erkenntnissen in soziopolitische Kontexte einschreibt und so in laufenden Debatten Stellung bezieht. Es gilt deshalb auch in der Gegenwart zu berücksichtigen, was ein Intellektueller mit einem Argument oder einer Prämisse in einem bestimmten Kontext tut oder damit möglicherweise zu bewerkstelligen beabsichtigt. Die Berücksichtigung des ›ideologischen Gehalts‹ von philosophischen Texten würde zudem womöglich auch jene Stimmen arabischer zeitgenössischer Philosophen, die nach wie vor selbst den Mangel an Kreativität philosophischer Produktion im nahöstlichen Kontext monieren, zu einem etwas mildereren Urteil darüber führen können.

Dass Ġābirīs Thesen, die auf den Umgang mit mittelalterlicher arabisch-islamischer Philosophie zugeschnitten sind, auch für eine kontextgebundene Lektüre zeitgenössischer Denker sprechen, lässt sich durch einen Blick in Muḥammad al-Miṣbāḥīs *Dialektik von Vernunft und Gemeinwesen in der zeitgenössischen arabischen Philosophie* bekräftigen.³³

Miṣbāḥī bezweifelt allgemein die Möglichkeit einer Trennung zwischen einerseits der ›Polis‹ oder dem ›Gemeinwesen‹ (*madīna*) als Metapher des Politischen und andererseits der Philosophie als im Namen der Vernunft sprechend. Er stellt zur Diskussion, ob – wie Platons Höhlengleichnis suggeriert – in modernen demokratischen Gesellschaften sich die Philosophie komplett vom Politischen, also der Höhle der Machtkämpfe und der divergierenden Meinungen über das Schicksal des Staates, lossagen müsse, um Philosophie sein zu können, oder nicht vielmehr gerade die Polis die Bedingung dafür sei, dass die Philosophie von etwas ›Potenziellem‹ (*quwwa*) zu etwas ›Tatsächlichem‹ (*fiʿl*) werde. Miṣbāḥī glaubt, dass eine enge Verbindung zwischen Philosophie (der Vernunft) und Polis (dem Staat) besteht, die daher rührt, dass einerseits beide auf das menschliche Selbst verweisen, andererseits aber auch beide für eine ›Ordnung‹ (*niẓām*) stehen. Das Vernunftdenken verweist ihm

33 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*.

zufolge auf den individuellen Menschen als vernunftbegabtes Wesen, der Staat hingegen sei Ausdruck seiner sozialen Natur. Gleichzeitig steht der Staat aber auch für eine Ordnung aus Institutionen und Gesetzen, die den politischen Kampf um Herrschaft strukturieren. Die Vernunft dagegen stehe für eine kognitive Ordnung aus Begriffen und Ideen, anhand derer der Mensch der Welt Bedeutung verleihe und die Welt zu beherrschen suche. Miṣbāhī kommt zu dem Schluss, dass aus der engen Verbundenheit von Vernunft und Sozialität im menschlichen Wesen auch die Notwendigkeit erwächst, dass sie ebenso in ihrer ordnenden Funktion zusammenwirken. Ein Gemeinwesen, das nicht auf die Vernunft höre, sei deshalb dem Untergang geweiht – zudem sei eine Vernunft, die sich nicht in irgendeiner Weise auch für das Schicksal des Staates und die Probleme der Menschen darin interessiere, nichtig.³⁴

Die enge Verbundenheit von Vernunft und Polis ist für Miṣbāhī ein Merkmal moderner Zivilisation (*ḥaḍāra ḥaḍīṭa*) allgemein. Im modernen Staat sei die Vernunft zu einem effektiven Instrument geworden, das Schicksal der Polis zu ordnen. In ihrer wissenschaftlich-technischen Form sei sie der Hauptantrieb fortschrittlicher Wirtschaftssysteme, während die praktische Vernunft mit ihren Moralurteilen der ›Haupt-Gesetzgeber‹ (*muṣarriʿ raʾīsī*) demokratischer Herrschaft sei. So sei die Vernunft heute gleichzeitig ein Instrument der Macht und Stärke wie auch ein Mittel zur Behauptung der Souveränität und der Würde und der Befreiung des Menschen von jeder Art von Bevormundung.³⁵

Die enge Verknüpfung von Vernunft und Polis beobachtet Miṣbāhī aber nicht nur als Merkmal der Moderne allgemein, sondern besonders auch als Eigenschaft des Denkens zeitgenössischer arabischer Philosophen. Diese würden sich nämlich nicht für die ›ontologische Dimension‹ (*al-buʿd al-unṭūlūḡī*) der Vernunft interessieren. Vielmehr seien die Vernunftprobleme, mit denen sie sich beschäftigten, eigentlich Probleme der Polis, also Fragen, die den Menschen als ›bürgerlich-politisches Wesen‹ (*kāʾin madanī-siyāsī*) betreffen. Wenn sie sich Vernunftfragen zuwenden, geht es ihnen laut Miṣbāhī nicht um die Frage, was Vernunft sei, sondern darum, welche Vernunft sich dazu eigne, innerhalb der Polis die gewünschten Veränderungen herbeizuführen. Es gehe ihnen um die Frage, wie das Kleinere, also die Vernunft, reformiert werden könne, um das Größere, d.h. die Polis, so zu verändern, dass sie auf den Weg der Moderne gebracht werden könne. Von diesem Standpunkt her betrachtet sei die Vernunftfrage bei zeitgenössischen arabischen Denkern eine praktische, die auch nicht umhinkomme, folgende Fragen zu beantworten:

Was machen wir mit der ererbten praktischen Vernunft (*ʿaql ʿamālī turāṭī*), mit ihren Verbindungen zum Religionsgesetz und zum religiösen

34 Vgl. *ibid.*, 301–303.

35 Vgl. *ibid.*, 302–303.

Dogma? Versuchen wir, sie zu reformieren, oder müssen wir uns ganz von ihr trennen, weil sie gar nicht erneuert werden kann? Wenn wir uns widerwillig dafür entscheiden, sie zu reformieren: erneuern wir ihr Erkenntnisssystem dann von innen oder müssen wir ihr inneres abgekämpftes System durch ein von außen hergebrachtes, effektives epistemologisches System, von der ›modernen Vernunft‹ (*al-aql al-ḥadāṭī*) her, erneuern?³⁶

Laut Miṣbāḥī ist es die Frage nach dem Schicksal der Polis, die der Frage nach der Vernunft in der arabischen Gegenwartsphilosophie überhaupt erst Sinn verleiht. Auch die umfangreichen vernunftkritischen Projekte etwa eines Mohammed Arkoun oder von Muḥammad ‘Abid al-Ġābirī, d.h. deren Kritiken der ›islamischen‹ respektive der ›arabischen Vernunft‹, lassen diesen Zusammenhang laut Miṣbāḥī deutlich erkennen: Es sei das Scheitern der Nahḍa und der anschließenden nationalistischen Revolutionen gewesen, das sie die Schwere des historischen und zivilisatorischen Versagens besonders schmerzhaft fühlen ließ und sie zu ihren Vernunftkritiken veranlasst habe.³⁷

Diese Ausführungen Miṣbāḥīs legen wie jene Ġābirīs nahe, zeitgenössische arabischsprachige Philosophie vor dem Hintergrund ihrer sozio-politischen Gegebenheiten zu lesen, denn der epistemische Raum dieser Philosophie ist die Gesellschaft. In ihrer Grundtendenz erinnern sie damit an Quentin Skinners kontextuellen ideengeschichtlichen Ansatz, der von der sprechakttheoretischen Prämisse ausgeht, »dass Worte auch Taten sind«.³⁸ Skinner, der sich vorwiegend mit Texten der politischen Theorie beschäftigt hat, ist der Ansicht, dass man, um Aussagen in solchen Texten in ihrer Ganzheit verstehen zu können, sie als Interventionen und Einmischungen in einen bereits bestehenden Gesprächs- oder Argumentationskontext verstehen müsse, also als Manöver, Positionierung oder Stellungnahme innerhalb eines Diskussionszusammenhangs. Die Interpretation von Texten erfordert es laut ihm deshalb, dass der Interpret zunächst die Bedeutung relevanter Äußerungen erfasse, um in einem zweiten Schritt zu bestimmen, wie diese zu anderen Äußerungen zur selben Problematik in einem weiteren argumentativen Kontext stehen. Welcher Kontext genau für die Ermittlung der illokutionären Kraft einer Äußerung herangezogen wird, lässt Skinner relativ offen: Es soll jener Kontext beigezogen werden, der für das Verständnis der mit der Äußerung vollzogenen Intervention am aufschlussreichsten ist.³⁹

36 Ibid., 303.

37 Vgl. *ibid.*, 303–306, 328–329.

38 Quentin Skinner, *Freiheit und Pflicht. Thomas Hobbes’ politische Theorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2008, 15.

39 Vgl. Quentin Skinner, »Interpretation und das Verstehen von Sprechakten«, in: Marion Heinz, Martin Ruehl (Hg.), *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2009, 64–90: 76–79.

Uns interessieren hier jedoch nicht so sehr die Parallelen zwischen Ġābirīs und Miṣbāḥīs Überzeugungen einerseits und Skinners Ansatz andererseits, und auch nicht dessen methodische Anweisungen. Für die vorliegende Studie von Bedeutung sind aber Skinners Überlegungen dazu, wie eine kontextgebundene Lektüre philosophischer Texte nicht nur historisch, sondern auch philosophisch lehrreich sein kann.

Das Ziel von Skinners Methode ist es, philosophische Texte vor dem Hintergrund ihrer jeweiligen kulturellen und diskursiven Entstehungskontexte zu lesen und zu erklären. Auf den ersten Blick scheint eine solche Lesart philosophischer Texte zwar historisch interessant, nicht aber philosophisch lehrreich zu sein. Diese Annahme beruht für Skinner allerdings auf einem falschen Verständnis dessen, was es heißt, aus einer Auseinandersetzung mit diesen Texten einen philosophischen Mehrwert zu generieren. Zwar darf man sich gemäß Skinner von der von ihm vorgeschlagenen kontextuellen Auseinandersetzung mit Ideen tatsächlich nicht erhoffen, direkte Antworten auf die eigenen philosophischen Fragen zu erhalten. Die Annahme, dass sich diese Texte auch in irgendeiner Weise mit unseren Fragen und Problemen beschäftigt hätten, beurteilt er gar als anmaßend. Vielmehr sieht er den philosophischen Gewinn aus einer Auseinandersetzung mit uns historisch oder kulturell unvertrauten Überzeugungsgeflechten darin, dass die Konfrontation mit ihnen es uns ermöglicht, durch einen Prozess der Selbstreflexion eine gewisse Distanz zu den eigenen Überzeugungen und Wertesystemen zu gewinnen. Der Wert solcher Untersuchungen liegt für ihn folglich nicht darin, in ihnen Gemeinsamkeiten mit dem von uns Gedachten zu finden, sondern darin, die Vielfalt philosophischer Ideen zu erkennen. Solche Untersuchungen machen uns aber nicht nur auf eine historische und kulturelle Pluralität intellektueller Traditionen aufmerksam, sondern können uns auch dazu zwingen, in Anbetracht alternativer Denkmöglichkeiten die eigenen Überzeugungen zu hinterfragen oder zu schärfen und damit möglicherweise argumentativ auch zu stärken. Auf diese Weise den Blick in die philosophische Weite schweifen zu lassen, erachtet Skinner folglich auch als notwendig, damit die eigenen philosophischen Überzeugungen ideologisch nicht versteinern.⁴⁰ Die kontextualistische Lektüre Skinners soll dabei helfen, sich aus »undurchschauenden gedanklichen Fixierungen der Gegenwart befreien [zu] können«,⁴¹ wie Axel Honneth es formuliert hat.

40 Vgl. Quentin Skinner, »Bedeutung und Verstehen in der Ideengeschichte«, in: Martin Muslow, Andreas Mahler (Hg.), *Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2010, 21–87: 83–87; Skinner, »Interpretation«, 88–90.

41 Axel Honneth, »Geschichtsschreibung als Befreiung. Quentin Skinners Revolutionierung der Ideengeschichte«, in: ders., *Vivisektionen eines Zeitalters*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2014, 263–280.

Die Feststellung Skinners, dass das philosophisch Lehrreiche an der historischen Auseinandersetzung mit Philosophie darin liegt, dass der Dialog mit uns historisch oder eben kulturell unvertrauten Überzeugungen zur Hinterfragung der eigenen Anschauungen anregen kann, ist für die vorliegende Untersuchung wichtig. Dass dieser Dialog uns dazu verhelfen kann, auch Antworten auf unsere eigenen philosophischen Fragen zu finden, sei hier allerdings nicht ausgeschlossen. Auch Skinner selbst sucht zumindest in seinen späteren Schriften in der Auseinandersetzung mit der Geschichte der republikanischen Denktradition nach Antworten auf gegenwärtige Fragen, wie seine Beiträge zum republikanischen Freiheitsbegriff und zu dessen Verteidigung gegen ein negatives Freiheitsverständnis zeigen. Es sind dies Beiträge, mit denen er sich über historische Abhandlungen in aktuelle philosophische Debatten eingemischt hat.⁴²

Einen solchen direkten Beitrag zu einem bestimmten philosophischen Problem zu leisten, erhebt die vorliegende Auseinandersetzung mit Nassars Schaffen zwar nicht primär als unmittelbaren Anspruch. Indem sie sich Nassars Werk, ausgehend von bestimmten zeithistorischen Gegebenheiten, nähert und seine Überzeugungen systematisch rekonstruiert, hofft sie jedoch, sowohl dem Selbstverständnis der zeitgenössischen arabischen Philosophie, wie es Ġābirī und Miṣbāḥī zum Ausdruck bringen, gerecht zu werden als auch – zumindest in Bezug auf bestimmte Themen – eine gewisse transkulturelle Selbstreflexion in der westlichen Philosophie mit anregen zu können. In diesem Sinne hofft sie, auch als Beitrag zur *intellectual history* der arabisch-islamischen respektive nahöstlichen Moderne einen philosophischen Mehrwert zu generieren. Sie hofft, dazu beitragen zu können, dass, wie dies Miṣbāḥī mit Verweis auf Habermas fordert, der philosophische Diskurs zu einem »neutralen Ort« (*makān muḥāyad*) der Begegnung und des Kennenlernens und Aneignens des Anderen wird, zu einem Ort, an dem die eine menschliche Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen jenseits partikularer Identitätsansprüche Eingang in eine wahrhaft globale Moderne findet.⁴³

42 Vgl. v.a. *Liberty before liberalism*, Cambridge, New York: Cambridge University Press 1998. Vgl. dazu auch Honneth, »Geschichtsschreibung als Befreiung«, 273–280. Zur Debatte insgesamt, die Skinner an der Seite von Philip Pettit gegen Verfechter eines negativen Freiheitsbegriffs wie etwa Matthew Kramer geführt hat, vgl. Cécile Laborde, John Maynor (Hg.), *Republicanism and political theory*, Oxford: Blackwell 2008.

43 Vgl. Muḥammad al-Miṣbāḥī, *Min aḡli ḥadāṭa mutaʿaddida al-aṣwāt. Wiraṣ li-falsafāt al-ḥaqq wa-t-ṭaqāfa wa-s-siyāsa wa-d-dīn*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2010, 5–7, 256–266.

3. Argumente und Aufbau

In Nassars Gesamtwerk lassen sich trotz der thematischen Breite, die es abdeckt, grob zwei Themenschwerpunkte festmachen. Zum einen beschäftigt ihn seit Beginn seiner philosophischen Karriere die Frage, wie die Philosophie in der arabischsprachigen Welt der Gegenwart kreativ wirken und das weit verbreitete ideologische Denken überwinden kann. Bereits diese gegen das Ideologische gerichteten metaphilosophischen Betrachtungen versteht er selbst als Teil einer politischen Philosophie, wie sie die arabische Welt der Gegenwart vonnöten hat. Der zweite Schwerpunkt Nassars ist diese politische Philosophie im engeren Sinne, d.h. das normative Nachdenken über die gerechte Ordnung eines menschlichen Gemeinwesens. Beide Themenschwerpunkte haben auch ein sozialphilosophisches Element, insofern sie Nassars Werk von einer Diagnose bestimmter ›Pathologien des Sozialen‹ her zu prägen begonnen haben.⁴⁴

Dass vieles von dem, was Nassar zu diesen beiden Themen geschrieben hat, in irgendeiner Weise mit der modernen Geschichte und der soziopolitischen Gegenwart seines Wirkungsortes, des Libanon, zu tun hat und dass er seine philosophischen Fragen aus diesem Kontext gewonnen hat, scheint naheliegend – nicht zuletzt deshalb, weil er sich in seinem ersten arabischsprachigen Werk mit dem Titel *In Richtung einer neuen Gesellschaft* (*Naḥwa muḡtama' ḡadīd*, erschienen 1970) mit dem Libanon befasst hat. Einige Kommentatoren seines Schaffens haben deshalb auch bereits – indes eher vage – auf diesen Zusammenhang hingewiesen. 'Abdalillāh Balqazīz etwa liest Nassar als ›Verteidiger der Moderne‹ (*mudāfi' al-ḡadāta*) im Libanon zu einer Zeit, als die Moderne dort mit dem Ausbruch des Bürgerkriegs (1975–1990) von den konfessionalistisch-traditionalistischen Kräften dieser Gesellschaft ›bloßgestellt wurde‹ (*infaḡaḡa*) und in der Folge in sich zusammenbrach.⁴⁵ Auch as-Sayyid Nafādī und Muḡammad Sabilā machen auf den Zusammenhang zwischen Nassars philosophischem Projekt und der konfessionellen Zerrissenheit der libanesischen Gesellschaft aufmerksam.⁴⁶ Miṣḡabāḡ schließlich

44 Vgl. zum Begriff der Sozialphilosophie als Beschäftigung mit den ›Pathologien des Sozialen‹ Axel Honneth, »Sozialphilosophie«, in: Stefan Gosepath (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin: De Gruyter 2008, 1234–1241: 1234; Axel Honneth, »Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie«, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, 11–69.

45 Vgl. Balqazīz, *al-'Arab wa-l-ḡadāta*, II, 100.

46 Vgl. as-Sayyid Nafādī, »'Idiyūlūḡiyya 'ilmiyya am salafīyya«, in: *Taḡaddīyyāt taḡāfīyya* 1/4 (2001), 23–44: 23–24; Muḡammad Sabilā, »'Āliyat al-'aql al-aidiyūlūḡī fī kitābāt Naṣīf Naṣṣār«, in: 'Abdalillāh Balqazīz (Hg.), *Nāṣīf*

findet bei Nassar einen ›ausgewogenen Rationalismus‹ (*‘aqlāniyya muta-wāzina*) vor, den er als eine Art kriegsbedingten Rationalismus deutet – als das Einfordern eines Vernunftdenkens, das auch Zugeständnisse an die irrationalen Kräfte im Konfliktgeschehen zu machen bereit ist.⁴⁷

Auch die vorliegende Studie nimmt diese naheliegende Verbindung zwischen bestimmten Besonderheiten des libanesischen Kontextes und Nassars philosophischem Gesamtprojekt als Ausgangspunkt und spricht damit auch dem Frühwerk *Nahwa*⁴⁸ eine Schlüsselrolle beim Verständnis von Nassars philosophischen Überzeugungen zu. Es wird argumentiert, dass Nassar aus den Erfahrungen der konfessionell-gemeinschaftlichen Desintegration des libanesischen Gemeinwesens ein neues Gesellschaftsmodell zu entwerfen begann, dessen normative Architektur als ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ bezeichnet werden kann. ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ ist dabei eine sinnngemäße Übersetzung von *librālīyya takāfulīyya* – einem Begriff, den Nassar in einem seiner späteren Werke einführt. Es ist dies ein Liberalismus, der individuelle Freiheitsrechte ebenso einfordert wie zwischenmenschliche Solidarität, die wiederum in gewissen Denkvoraussetzungen gründet. ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ greift damit sowohl Nassars Verteidigung eines bestimmten philosophischen Vernunftdenkens gegenüber der Ideologie als auch die Prämissen seiner politischen Philosophie im engeren Sinne auf.

Man ist geneigt, wenn Nassars philosophisches Projekt in seiner Ganzheit betrachtet wird, sich an Thomas Hobbes’ politische Philosophie zu erinnern: Nassar wie auch Hobbes nahmen sich die konfessionalistische Desintegration ihrer Gesellschaft und die darin gemachten Unrechtserfahrungen zum Anlass, das Politische von Grund auf neu zu denken. Dabei glaubten sie beide fest an das »Werk der rechten Vernunft, d.h. der Philosophie«,⁴⁹ um dem »Gift aufrührerischer Doktrinen«⁵⁰ und dem »Ausschließlichkeitsanspruch der feindlichen Parteien«⁵¹

Naṣṣār. Min al-istiqlāl al-falsafī ilā falsafat al-ḥudūr, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya 2014, 93–100: 93.

47 Vgl. al-Miṣbāḥī, *Ġadaliyya*, 86. Vgl. zur Gegenwärtigkeit des Libanon in Nassars Schaffen jüngst auch Baskāl Laḥḥūd, »Baḥṭan ‘an Lubnān Naṣīf Naṣṣār«, in: dies., *‘Alā š-ṣafīr. Qirā‘āt ḥudūdiyya fī l-fikr al-lubnānī*, [Ba’bdā, Bairūt]: Dār Naṣr al-Ġāmi’a al-Anṭūniyya, Dār al-Fārābī 2018, 187–198.

48 Den einzelnen Werken Nassars wurde jeweils ein Kurztitel zugewiesen, um sie einfacher zitieren zu können. Ein tabellarischer Überblick über alle seine Werke inklusive der Kurztitel findet sich am Ende des vorliegenden Buches.

49 Thomas Hobbes, *Vom Menschen; Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1994, 60.

50 Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 192013, 22.

51 Ibid.

entgegentreten und um davon ausgehend einen neuen normativen Konsens, einen ›neuen Gesellschaftsvertrag‹ für ein konfessionell desintegriertes Gemeinwesen zu formulieren.⁵² Diese Parallelen in einer gewissen Ausgangslage und philosophischen Motivation sollen aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass Nassars ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ sich in den meisten Belangen stark von Hobbes' politischer Philosophie unterscheidet, ja den meisten Hobbes'schen Prämissen und Konklusionen gar explizit widerspricht, wie im Verlaufe dieser Untersuchung noch deutlich wird.

Die Argumentation dieses Buches verläuft im Hinblick auf die einzelnen Kapitel in folgenden groben Schritten:

Kapitel 1 nimmt Nassars Darstellung seines philosophischen Projekts als eines, das sich von Buch zu Buch kontinuierlich entfaltet hat, zum Anlass, die zentralen Anliegen seiner einzelnen Texte vorzustellen. Ebenfalls zu Wort kommen in diesem deskriptiven und dokumentierenden ersten Kapitel einzelne Rezipienten seiner Schriften.

Kapitel 2 rekonstruiert mithilfe von Sekundärliteratur zur modernen Geschichte des Libanon in groben Zügen die Entstehung der dortigen konfessionell geprägten soziopolitischen Ordnung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Damit wird der Libanon als Interpretationskontext für die Genese von Nassars philosophischem Projekt etabliert.

In *Kapitel 3* steht Nassars Kritik des libanesischen Konfessionalismus in seinem bereits erwähnten Frühwerk *Naḥwa* im Fokus. Es wird gezeigt, wie sich in seiner Auseinandersetzung mit dem libanesischen Kontext die Konturen eines philosophischen Projekts abzuzeichnen beginnen. Zunächst wird begründet, weshalb *Naḥwa* große werkimmanente Bedeutung zuzumessen ist. Danach wird *Naḥwa* als ein Werk gelesen, das in seiner Grundtendenz das Gesellschaftliche (*muḡtama'*) gegenüber dem Gemeinschaftlichen (*ḡamā'a*) in Wert setzt. Es wird argumentiert, dass Nassar, ähnlich wie Helmuth Plessner in seinen 1924 erschienenen *Grenzen der Gemeinschaft*, Kritik an einer bestimmten, und zwar konfessionellen ›Gemeinschaftsgesinnung‹ – so der Ausdruck bei Plessner – übt und ihr seine eigene ›Gesellschaftsgesinnung‹ entgegenhält. Diese Inwertsetzung der Gesellschaft gegenüber der partikularen Gemeinschaft spielt auch in Nassars späterem Schaffen eine wichtige Rolle – dort, wo er sich nur noch punktuell mit dem libanesischen Kontext auseinandersetzt,

52 Vgl. dazu auch Wolfgang Kersting, »Die Begründung der politischen Philosophie der Neuzeit im *Leviathan*«, in: W. Kersting (Hg.), *Leviathan, oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Berlin: Akademie Verlag 2008, 9–24: 13–19; Heiner Bielefeldt, »Universale Menschenrechte angesichts der Pluralität der Kulturen«, in: Hans-Richard Reuter (Hg.), *Ethik der Menschenrechte. Zum Streit um die Universalität einer Idee*, Tübingen: Mohr Siebeck 1999, 43–73: 47–56.

wo er aber die in *Nahwa* festgestellte Problematik philosophisch weiterdenkt. ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ als hermeneutische Leitbegriffe ermöglichen es also, zu wesentlichen Aspekten von Nassars Denken auf kontextueller wie auch auf systematischer Ebene Zugang zu finden.

Bevor wir jedoch zu diesem philosophischen Weiterdenken kommen, wird in Kapitel 3 zusätzlich gezeigt, dass Nassar in *Nahwa* das Konfessionell-Gemeinschaftliche auf zwei Ebenen kritisiert: als etwas, das sowohl die soziopolitische Ordnung des Libanon durchdrungen hat als auch die individuellen Denkgewohnheiten bestimmt. Damit eine ›neue Gesellschaft‹ entstehen kann, die Nassar in *Nahwa* noch als ›wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft‹ bezeichnet, bedarf es deshalb neben der Entkonfessionalisierung der soziopolitischen Strukturen auch einer Befreiung der menschlichen Vernunft von der konfessionell-gemeinschaftlichen Heteronomie. Bereits in seiner Konfessionalismuskritik in *Nahwa* zeichnet sich folglich ein enges Zusammendenken von epistemischer und sozialer Ordnung ab.

Die Kapitel 4 bis 6 beschäftigen sich im Anschluss an diese historische Kontextualisierung von Nassars Schaffen damit, wie Nassar die Fragen und Probleme, die sich in seiner Auseinandersetzung mit dem libanesischen Konfessionalismus im Orbit des Begriffspaares ›Gemeinschaft‹ und ›Gesellschaft‹ herauskristallisiert haben, systematisch weiterdenkt. Sowohl seine Kritik am ideologischen Denken (Kapitel 5) als auch seine politische Philosophie im engeren Sinne (Kapitel 6) werden in Kontinuität zu *Nahwa* gelesen.

Zunächst rückt jedoch Kapitel 4 den Begriff *librāliyya takāfuliyya*, der hier sinngemäß mit ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ übersetzt wird, in den Fokus. Nassar führt ihn erst 2003 in einem Buch über Freiheit (*Bāb al-ḥurriyya*) ein. Doch wird hier argumentiert, dass ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ für die normative Architektur jener ›neuen Gesellschaft‹ steht, die Nassar in *Nahwa* anzudenken begann und seither kontinuierlich weiterentwickelte – die Bezeichnung ›wissenschaftlich-säkulare Gesellschaft‹ verwendet Nassar nur in *Nahwa*.

Es handelt sich dabei um einen Liberalismus, der großen Wert auf die Freiheitsrechte des Individuums legt, gleichzeitig aber den moralischen Anspruch an den einzelnen Menschen stellt, gemeinwohlorientiert, d. h. intersubjektiv gemeinsinnig zu handeln. Voraussetzung dieses intersubjektiv-gemeinsinnigen Handelns ist ein Gemeinsinn in einer zweiten, und zwar intrasubjektiven Bedeutung: der Gemeinsinn als Denkvermögen, welches das Individuum überhaupt erst dazu befähigen soll, sich von seinen persönlichen und besonders auch seinen gemeinschaftsspezifischen Einschränkungen und Kontingenzen loszudenken, um sich in die Situation eines jeden anderen in der Gesellschaft hineinversetzen zu können. Es ist dieser Zusammenhang zwischen einem intrasubjektiven, auf das Intersubjektive ausgerichteten Denkvermögen einerseits und dem Intersubjektiv-Gesellschaftlichen andererseits in Nassars ›Liberalismus mit

Gemeinsinn«, der bereits in *Nahwa* als enge Verbindung zwischen epistemischer und sozialer Ordnung hervorgetreten ist.

Nachdem Kapitel 4 mit Überlegungen dazu schließt, inwiefern dieser ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ republikanische Züge hat, fächern Kapitel 5 und 6 dessen epistemische sowie soziale Prämissen weiter auf.

Kapitel 5 zeigt, wie Nassar in Abgrenzung zum ideologischen Denken einen ›kritisch-offenen Rationalismus‹ (*ʿaqlāniyya naqdiyya munfatiha*) als epistemische Grundlage seines ›Liberalismus mit Gemeinsinn‹ entwickelt. Es ist dies ein Vernunftdenken, das den Bereich der Vernunftgeltung entschieden verteidigt, anderen Denkart aber keineswegs kategorisch ihre Diskursberechtigung in gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen abspricht. Nassars Kritik am Ideologischen steht dabei insofern in Kontinuität zu seiner Konfessionalismuskritik in *Nahwa*, als er Ideologie als ein von der Gemeinschaft und ihren Interessen bestimmtes Denken definiert. Auch hier bestimmt folglich die gemeinschaftliche Heteronomie das individuelle Vernunftdenken – allerdings nicht mehr nur diejenige des konfessionellen Kollektivs, sondern von Gemeinschaft allgemein. Was diese Verallgemeinerung seiner Gemeinschaftskritik in seiner Ideologiekritik mit eigenen ideologischen Neigungen Nassars zu tun haben könnte, wird in diesem Kapitel ebenfalls geklärt.

Kapitel 6 nimmt die politisch-philosophische Ausgestaltung von Nassars ›liberal-gemeinsinniger Gesellschaft‹ in den Blick. Es zeigt, wie bei Nassar sowohl die Notwendigkeit zur Respektierung individueller Rechte wie auch die Pflicht, innerhalb der Gesellschaft – aber auch darüber hinaus mit der Menschheit insgesamt – solidarisch zu handeln, aus bestimmten ontologischen Prämissen erwächst. Das Kapitel zeigt zudem, dass in Nassars Vorstellung eines freiheitlichen Gemeinwesens universell gültige intrinsische Werte eine zentrale Rolle spielen, und widmet sich deshalb auch seiner Wertetheorie, die er in einem seiner jüngsten Werke etabliert hat.

Kapitel 7 kehrt nochmals zum libanesischen Kontext zurück. Es werden dort die ›Ermöglichungsbedingungen‹ von Nassars philosophischem Projekt untersucht, d.h. es wird der Frage nachgegangen, wie im Libanon Nassar zufolge faktisch eine ›liberal-gemeinsinnige‹ Gesellschafts- und Staatsordnung entstehen soll. Es werden Nassars konkrete sozial-reformerische Vorschläge und Bemühungen untersucht, die auf einer Reform des Philosophieunterrichts im Libanon beruhen. Der Philosophieunterricht soll so verändert werden, dass ein konfessionell ungebundener mündiger Bürger sich als Teil einer neuen libanesischen Gesellschaft rechtlich gleichgestellter Bürgerinnen und Bürger denken kann.

Kapitel 8 schließt diese Abhandlung nach einer kurzen Zusammenfassung der Ergebnisse mit Überlegungen dazu ab, welche philosophischen Anschlussmöglichkeiten und Chancen Nassars Projekt im Hinblick sowohl auf regionale als auch globale Entwicklungen bietet.

Die über diese acht Kapitel hinweg verfolgte Argumentation greift auf sämtliche von Nassars Werken in irgendeiner Weise zurück, geht aber selbstredend nicht auf alle Aspekte und Themen ein, die er darin abhandelt, und gewichtet die einzelnen Schriften unterschiedlich stark. Nur noch am Rande berücksichtigt werden konnte für diese Untersuchung Nassars Anfang 2018 erschienenes Werk *Das Licht und die Bedeutung*.⁵³

In den Jahren 2013 (August bis Oktober) sowie 2014 (August) wurden im Rahmen dieser Untersuchung auch insgesamt sechs Gespräche mit Nassar im Libanon geführt. Sie hatten den Zweck, mir bei der materiellen und ideellen Erschließung von Nassars Werk zu helfen. So hat mich Nassar etwa auf seine unveröffentlichte, in Paris verfasste Thèse complémentaire über Gabriel Marcel hingewiesen, die ich sodann an der Université Saint-Joseph in Beirut habe einsehen können, oder auf einige seiner älteren Schriften, die nicht mehr auf dem Markt erhältlich sind und sich, wenn überhaupt, in den allerwenigsten Beständen westlicher Universitäten befinden. Auch wurden in den Gesprächen begriffliche Schwierigkeiten sowie einige biographische Fragen geklärt. Auf die Argumentation dieser Untersuchung hatten diese Gespräche nur ganz am Rande Einfluss. In den wenigen Fällen, in denen Informationen aus diesen Gesprächen aufgegriffen wurden, habe ich in den Fußnoten darauf verwiesen.

Erwähnt sei hier auch, dass ich während dieser Aufenthalte in Beirut mit libanesischen Intellektuellen gesprochen habe, die bereits mit Nassars Schaffen in Berührung gekommen waren und teilweise über ihn geschrieben hatten.⁵⁴

4. Nassif Nassar – ein biographischer Abriss

Bevor wir in Nassars Textwelten eintauchen, seien hier noch einige Details zu seinem Leben geklärt. Nassar hat sich in den Gesprächen, die im

53 Nāṣif Naṣṣār, *an-Nūr wa-l-ma'nā. Ta'ammulāt 'alā ḍifāf al-amal*, Bairūt: Dār at-Ṭalī'a 2018.

54 Es handelte sich dabei um folgende Personen (in alphabetischer Reihenfolge): Adūnis al-'Akra (Philosophieprofessor Université Libanaise), 'Alī Ballūt (Philosophieprofessor Université Libanaise), Bashshar Haydar (Philosophieprofessor American University of Beirut), Elizabeth Suzanne Kassab (Autorin von *Contemporary Arab thought*), Safia Saadeh (Geschichtspräsidentin American University of Beirut), Anṭwān Saif (Philosophieprofessor Université Libanaise), Waḍḍāḥ Šarāra (Soziologieprofessor Université Libanaise), Fāris Sāsīn (Philosophieprofessor Université Libanaise), Riḍwān as-Sayyid (Professor für Islamwissenschaft Université Libanaise), Georges Tamer (Professor für Islamwissenschaft Universität Erlangen-Nürnberg), Mūsā Wahba (Philosophieprofessor Université Libanaise, Kant-Übersetzer ins Arabische).

Rahmen dieser Untersuchung mit ihm geführt wurden, gegenüber Fragen bezüglich seines Lebens eher verschlossen gezeigt. Er hat sie zwar beantwortet, dies aber eher lustlos und knapp und stets herausstreichend, sein Oeuvre sei wichtiger als seine Person. Der folgende biographische Abriss muss sich deshalb mit wenigen Eckdaten begnügen, die größtenteils auch in den wenigen biographischen Skizzen etwa in Sammelbänden über Nassars Werk zu finden sind,⁵⁵ hier aufgrund der Gespräche mit Nassar und durch weitere Recherchen aber auch ergänzt wurden.⁵⁶

Nassif Nassar wurde am 3. Dezember 1940 in dem libanesischen Dorf Nabay (Nābaih) in eine maronitische Familie hineingeboren. Nach seiner Schulzeit an der École Saint-Michel in Nabay, dem Collège Saint-Maroun in Ġazīr sowie dem Collège Notre-Dame de Jamhour (Madrāsāt Sayyidat al-Ġamhūr) absolvierte er an der Université Libanaise (UL) in Beirut ein Studium der Philosophie und der Sozialwissenschaften. Die damals noch junge UL war die erste öffentliche Hochschule des Libanon. 1951 als École Normale Supérieure gegründet, also mit dem Zweck der Ausbildung von Lehrkräften, wurde ihr 1953 der Status einer Universität verliehen.⁵⁷ Philosophie wurde seit 1953 am Lehrerseminar unterrichtet,⁵⁸ wo auch Nassar zunächst seine philosophische Ausbildung erhielt.⁵⁹ So schloss er sein Studium 1959 mit dem Lehrdiplom (*iġāza taʿlimiyya*) ab.⁶⁰

1962 zog es Nassar wie viele andere libanesischen Intellektuelle seiner Generation nach Paris, wo er 1967 an der Sorbonne in Philosophie promoviert wurde. Seine unter dem Titel *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*

55 So etwa in Laḥḥūd, *Nāṣif Naṣṣār*; Baḳqazīz, *Nāṣif Naṣṣār*.

56 Der folgende biographische Abriss deckt sich teilweise (auch wörtlich) mit meinem Beitrag über Nassar im bald erscheinenden *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Philosophie in der islamischen Welt*, Band IV (Basel: Schwabe).

57 Vgl. zu den Gründerjahren der UL sowie der sozialen Herkunft der damaligen Studentenschaft Theodor Hanf, *Erziehungswesen in Gesellschaft und Politik des Libanon*, Bielefeld: Bertelsmann Universitätsverlag 1969, 133–136.

58 Vgl. ʿAfif ʿUṭmān, »Tadrīs al-falsafa fī Lubnān, 2: Tadrīs al-falsafa fī l-marḥala al-ġāmiʿiyya«, in: ʿA. ʿUṭmān (Hg.), *Ḥāl tadrīs al-falsafa fī l-ʿālam al-ʿarabī*, Bīblūs: al-Markaz ad-Daulī li-ʿUlūm al-Insān 2015, 136–149: 136.

59 Vgl. dazu auch Nāṣif Naṣṣār, *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-ʿarabiyya, muwāṭinan?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalʿa 2005 [2000], 5.

60 Vgl. Baskāl Laḥḥūd, »Sirāt Nāṣif Naṣṣār«, in: B. Laḥḥūd (Hg.), *Nāṣif Naṣṣār. ʿĀlam al-istiqlāl al-falsafī*, [Baʿbdā]: Manṣūrāt al-Ġāmiʿa al-Anṭūniyya 2012, mazīda, 15–17: 15. Im selben Jahr erhielt die Philosophie mit der Gründung der historisch-philosophischen Fakultät einen eigenen spezialisierten Abschluss. Vgl. ʿUṭmān, »Tadrīs al-falsafa fī Lubnān, 2«, 136.

publizierte Dissertation betreute der Orientalist Robert Brunschvig,⁶¹ seine Thèse complémentaire über den französischen Philosophen und Dramatiker Gabriel Marcel entstand unter der Ägide von Maurice de Gandillac (1906–2006);⁶² dem Bewertungskomitee gehörte zudem auch Jean Wahl (1888–1974) an. Des Weiteren stand Nassar im Rahmen seiner zweiten Qualifikationsschrift mit dem aus Ägypten stammenden, damals aber bis zum Ausbruch des Bürgerkriegs 1975 in Beirut lehrenden Existenzphilosophen und Personalisten René Habachi (1915–2003) in Kontakt, der sich selbst mit Marcel auseinandergesetzt hatte.⁶³ Habachi ist die Arbeit auch mit folgenden Worten gewidmet: »A Monsieur René Habachi, avec l'expression de mon intime gratitude«. ⁶⁴ In Paris soll u.a. auch Georges Gurvitch zu Nassars akademischen Lehrern gehört haben.⁶⁵

Die verschiedenen Angebote europäischer und nordamerikanischer Universitäten, die er nach eigenen Angaben nach der Promotion aufgrund seiner vielbeachteten Studie über Ibn Ḥaldūn erhalten hatte, schlug Nassar aus und kehrte stattdessen in den Libanon zurück, da ihn das dortige, auch von der Niederlage der arabischen Staaten im Sechstagekrieg geprägte lebhaft und anregende intellektuelle Klima mehr reizte als eine akademische Karriere im Westen. Dieses intellektuelle Klima begann er auch aktiv mitzugestalten, so u.a. mit einer Rezension zu Ṣādiq al-ʿAẓm 1969 erschienenem und stark skandalisiertem Buch *Kritik des religiösen Denkens (Naqd al-fikr ad-dīnī)*,⁶⁶ das Nassar in der Beilage zur Wochenendausgabe der Tageszeitung *an-Nahār* mit dem religiösen Reformdenken

- 61 Nassif Nassar, *La pensée réaliste d'Ibn Khaldūn*, Paris: Presses Universitaires de France 1967, 4. Angeblich hatte sich Nassar überlegt, sich nach seinem Studium auf Logik und die Philosophie der Mathematik zu spezialisieren. Da er sich mit diesen Themen aber von der Auseinandersetzung mit der arabischen Realität hätte abwenden müssen, habe er sich dann doch Ibn Ḥaldūn zugewendet. Vgl. Baskāl Laḥḥūd, »an-Nahḍa al-ʿarabiyya aṭ-ṭāniya ʿinda Nāṣif Naṣṣār«, in: dies., *ʿAlā š-šafīr. Qirāʾāt ḥudūdiyya fī l-fikr al-lubnānī*, [Baʿbdā, Bairūt]: Dār Našr al-Ġāmiʿa al-Anṭūniyya, Dār al-Fārābī 2018, 175–186: 185.
- 62 Nassif Nassar, »Recherches sur la notion d'approche de l'être [d'après Gabriel Marcel]«, Thèse complémentaire pour le Doctorat ès lettres, Université de Paris 1967.
- 63 So Nassar in einem persönlichen Gespräch, das im Rahmen dieser Studie am 26. August 2014 in Nābah (Libanon) geführt wurde. Vgl. zu René Habachi Habib C. Malik, »The reception of Kierkegaard in the Arab World«, in: Jon Stewart (Hg.), *Kierkegaard's international reception, III: The Near East, Asia, Australia and the Americas*, Farnham: Ashgate 2009, 39–91: 83–87.
- 64 Nassar, »Recherches«, 2.
- 65 So Nassar in einem persönlichen Gespräch, das im Rahmen dieser Studie am 2. Oktober 2013 in Ġal ad-Dīb (Libanon) geführt wurde.
- 66 Ṣādiq Ġalāl al-ʿAẓm, *Naqd al-fikr ad-dīnī*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa ¹⁰2009 [1969].

‘Alī ‘Abdarrāziqs verglich – ein Vergleich, in dem ‘Azm die sozialistisch-revolutionäre Absicht seiner Schrift aber verkannt sah und den er deshalb in der gleichen Zeitung mit deutlichen Worten zurückwies.⁶⁷

Von den Ereignissen 1967 und den damit verbundenen regionalen Veränderungen sieht Nassar auch sein eigenes Werk stark geprägt: Er gehöre mit seinem Denken vollständig in eine Epoche, die in diesem Jahr anfang und nach wie vor anhalte.⁶⁸ Angeblich hat Nassar seine Dissertation über Ibn Ḥaldūn just am Tag des Falls von Jerusalem während des Sechstagekriegs verteidigt und damit den Grundstein seines philosophischen Gesamtprojekts gelegt.⁶⁹ Mit seiner Entscheidung, in den Libanon zurückzukehren, fiel wohl auch sein Entschluss zusammen, künftig in arabischer Sprache und nicht mehr wie in seinen Qualifikationsschriften auf Französisch zu schreiben.⁷⁰

In Beirut lehrte Nassar von 1967 bis 2005 als Assistenz- und ordentlicher Professor an der Université Libanaise Philosophie, sowohl an der pädagogischen Fakultät – dem vormaligen Lehrerseminar – wie auch an der geisteswissenschaftlichen. Dieser stand er von 1993 bis 1997 als Dekan vor. Er leitete mehrere Male das Institut für Philosophie und setzte sich dabei für Reformen des Philosophieunterrichts sowohl auf Universitäts- wie auch auf Schulstufe ein.⁷¹ Zu Nassars akademischen Zöglingen gehörte u. a. die Jordanierin Ḥadiġa al-‘Azīzī, die bei ihm mit einer Arbeit über die philosophischen Grundlagen des feministischen Denkens im Westen promoviert wurde.⁷²

67 Vgl. Stefan Wild, »Gott und Mensch im Libanon. Die Affäre Šādiq al-‘Azm«, in: *Der Islam* 48/2 (1971), 206–253: 235. Vgl. dazu auch Maḥmūd az-Ziy-bāwī (16.12.2016), »ad-Dimašqi al-kāfir«, in: *al-Mudun. Ġarida iliktrūniyya mustaqilla*, <http://www.almodon.com/culture/2016/12/16/الدمشقي-الكافر>, letzter Zugriff: 21.02.2018.

68 So Nassar in einem persönlichen Gespräch, das im Rahmen dieser Studie am 26. August 2014 in Nābaih (Libanon) geführt wurde.

69 So Anṭwān Saif, »al-Istiqlāl al-falsafi ‘inda Nāšif Naššār. Maḥmūd wa-mašrū‘ ṭariq«, in: ‘Abdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāšif Naššār. Min al-istiqlāl al-falsafi ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya 2014, 49–91: 91; Laḥḥūd, »Nāšif Naššār (1940– ...)«, 387.

70 Vgl. Muḥammad al-Miṣbāḥī, »Qirā’a fi kitāb ad-Dāt wa-l-ḥudūr«, in: ‘Abdalillāh Balqaziz (Hg.), *Nāšif Naššār. Min al-istiqlāl al-falsafi ilā falsafat al-ḥudūr*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya 2014, 101–117: 103, FN 101.

71 Vgl. Laḥḥūd, »Sīrat Nāšif Naššār«, 15–16.

72 Nassar hat für die Publikation der Dissertation al-‘Azīzīs ein Vorwort geschrieben, in dem er die Notwendigkeit betont, dass sich der Feminismus in den Gesellschaften der arabischen Welt mit philosophischen Ideen bewaffnet, um den Kampf gegen patriarchalische Strukturen gewinnen zu können. Vgl. Ḥadiġa al-‘Azīzī, *al-Usus al-falsafiyya li-l-fikr an-niswi al-ġarbi*, Bairūt: Bisān 2005, 5–7.

Auch außerhalb der Universität war ihm die Förderung der Philosophie ein Anliegen: Er war Mitbegründer der in ‘Ammān domizilierten Arabischen Philosophischen Gesellschaft (al-Ġam‘iyya al-Falsafiyya al-‘Arabīyya), deren Vizepräsident er zwischen 1982 und 1992 sowie 1997 war. Zusammen mit einer Vielzahl anderer wichtiger Intellektueller aus der ganzen arabischen Welt, darunter Mohammed Arkoun, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid und Ġurġ Ṭarābīšī, gründete er zudem 2003 in Genf die Arabische Organisation für die intellektuelle Modernisierung (al-Mu‘assasa al-‘Arabiyya li-t-Taḥdīd al-Fikrī), die allerdings nur kurze Zeit Bestand hatte.⁷³

Nassar nahm 1978 im belgischen Löwen eine Gastprofessur wahr, verließ den Libanon ansonsten jedoch auch während des Bürgerkriegs nur für Konferenzen und andere wissenschaftliche Tätigkeiten. Es ist deshalb auch von rein biographischer Warte naheliegend, dass sein Werk von den politischen und gesellschaftlichen Umbrüchen, die das Land während seiner Lebzeiten durchlief, nicht unberührt blieb. In einem Gespräch bedauerte Nassar jedoch, einen bestimmten Aspekt dieses Kontextes bisher philosophisch noch nicht in einer eigenen Abhandlung reflektiert zu haben: die rohe menschliche Gewalt, die er während der Kriegsjahre bezeugt und die ihn völlig überrascht und im Tiefsten erschüttert habe.⁷⁴

Aus dem politischen Tagesgeschäft versuchte sich Nassar, abgesehen von der Bildungspolitik, bewusst herauszuhalten, kommentierte und reflektierte das Zeitgeschehen jedoch immer wieder auch in regionalen und panarabischen Tages- und Wochenzeitungen. Diese politischen Bezugnahmen trugen ihm denn auch den Ruf ein, gleich wie viele andere Intellektuelle seiner Generation mit Anṭūn Sa‘ādahs faschistoider Syrisch-Sozial-Nationalistischer Partei (SSNP, al-Ḥizb as-Sūrī al-Qaumī al-Iġtimā‘ī) und ihrer Ideologie zu sympathisieren,⁷⁵ einer Partei, die sich v.a. den Kampf gegen die konfessionalistische politische Ordnung des Libanon auf die Fahne schrieb und – zumindest in ihrer frühen Phase – eine Vereinigung Großsyriens anstrebte. Diese Zuschreibung Nassars zu den Syrischen Nationalisten, die v.a. seinen apologetischen Ausführungen zum Denken Sa‘ādahs in Teilen von *Naḥwa*, *Istīqlāl* sowie *Taṣawwūrāt* geschuldet ist, haftet ihm noch heute an.⁷⁶ Nassar verneinte hingegen stets,

73 Lahḥūd, »Sīrat Nāṣif Naṣṣār«, 16.

74 So Nassar in einem persönlichen Gespräch, das im Rahmen dieser Studie am 26. August 2014 in Nābah (Libanon) geführt wurde.

75 Der bekannteste dieser Intellektuellen war wohl der syrische Dichter Adonis, vgl. Franck Mermier, »À l’ombre du leader disparu. Antoun Saadé et le Parti syrien national social«, in: F. Mermier, Sabrina Marvin (Hg.), *Leaders et partisans au Liban*, Paris, Beyrouth: Éditions Kharthala, IFPO et IISMM 2012, 187–217: 188.

76 Dies hat sich in den oben erwähnten Gesprächen mit libanesischen Intellektuellen gezeigt, die ich im Rahmen dieser Untersuchung geführt habe.

etwas mit Sa'ādahs Partei zu tun gehabt zu haben.⁷⁷ Auch Ġān Dāya, seines Zeichens selbst mit der SSNP verbandelt, betont im Vorwort zu von ihm herausgegebenen Schriften Sa'ādahs, Nassar werde fälschlicherweise mit den Syrischen Nationalisten in Verbindung gebracht.⁷⁸ Trotzdem muss Nassars Verhältnis zum Denken Sa'ādahs und der Ideologie der SSNP an einigen Stellen dieser Studie thematisiert werden.

Die große Mehrzahl von Nassars Schriften ist im bekannten Beirut Verlagshaus Dār aṭ-Ṭalī'a (»Haus der Avantgarde«) erschienen, welches der in den USA promovierte Ökonom Bašīr ad-Dā'ūq (1931–2008) 1959 ins Leben gerufen hatte. Das Haus, das auch die von Dā'ūq gegründete Zeitschrift *Arabische Studien* (*Dirāsāt 'Arabiyya*) herausgab und das wegen seiner eher linken Ausrichtung auch schon als »arabisches Maspero«⁷⁹ bezeichnet wurde, erlangte nicht zuletzt dadurch Berühmtheit, dass gegen Dā'ūq wegen seiner verlegerischen Tätigkeiten zweimal prozessiert wurde: das eine Mal, als er 1969 das religionskritische Traktat *Kritik des religiösen Denkens* (*Naqd al-fikr ad-dīnī*) des syrischen Philosophen Šādiq Ġalāl al-'Aẓm verlegte,⁸⁰ das andere Mal, als er Adūnīs al-'Akrahs philosophisch-literarische Verarbeitung seiner Gefangenschaft 2001 in einem syrischen Gefängnis veröffentlichte.⁸¹ Dā'ūq war selbst Mitglied der Ba'ṭ-Partei,⁸² sein Dār aṭ-Ṭalī'a aber einem breiten Spektrum des aufklärerisch-kritischen Denkens geöffnet. Dieses zu fördern war, wie verschiedene Intellektuelle immer wieder betont haben, der hauptsächliche Impetus hinter Dā'ūqs verlegerischer Tätigkeit, und

77 So auch in einem persönlichen Gespräch, das mit Nassar im Rahmen dieser Studie am 5. September 2013 in Ġal ad-Dīb (Libanon) geführt wurde.

78 Vgl. Ġān Dāya, »Muqaddima«, in: Ġ. Dāya (Hg.), *Ra'y an-nahḍa. 238 naṣṣan maġhūlan. Anṭūn Sa'ādah, maqālāt ḍā'i'a, 1937–1938*, Bairūt: Faġr an-Nahḍa 2014, 19–32: 31.

79 'Abbās Baiḍūn, »Huḍūr tāriḥī«, in: Ġādat as-Sammān (Hg.), *Bašīr ad-Dā'ūq. Ka-annahu al-waḍā'*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 2008, 101–103: 102.

80 Vgl. zu Šādiq al-'Aẓms Buch und seiner Anklage Wild, »Gott und Mensch im Libanon«.

81 Sie trägt den Titel *Als mein Name [Nr.] 16 wurde*: Adūnīs al-'Akrah, *Indamā šāra ismī [raqm] 16. Ḥamsat 'ašar yauman fi l-iṭiqāl*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 2003. 'Akrah, der mit Nassars Werk gut vertraut ist, hat an der im November 2000 in Kairo abgehaltenen Konferenz über die philosophischen Aktivitäten in der arabischen Welt während der letzten hundert Jahre einen Beitrag zu Nassars Werk präsentiert: Adūnīs al-'Akrah, »Nāṣif Naṣṣār: Fi Ma'rakat al-istiqlāl al-falsafī«, in: Ḥasan Ḥanafī, al-Ġam'iyya al-Falsafīyya al-Miṣriyya (Hg.), *al-Falsafa fi l-waṭan al-'arabi fi mi'at 'ām*, Bairūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya 2002, 531–539.

82 Ḥairaddīn Ḥusain, »Bašīr ad-Dā'ūq: al-Mayyit al-ḥaiy. Ṣadāqa 'umruhā arba'a wa-ḥamsūn 'aman«, in: Ġādat as-Sammān (Hg.), *Bašīr ad-Dā'ūq. Ka-annahu al-waḍā'*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a 2008, 85–90: 87.

nicht der kommerzielle Erfolg.⁸³ Dā'ūq war auch Mitbegründer des Centre for Arab Unity Studies (Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabiyya),⁸⁴ eines wichtigen, in Beirut ansässigen Forschungsinstituts, das 2016 auch mehrere von Nassars Büchern neu aufzulegen begann.

Nassar erhielt 1995 von der Jordanischen Autorenvereinigung den Munīf ar-Razzāz-Preis sowie 1999 den Sulṭān ibn ʿAlī al-Uwais-Preis; 2018 wurde er in Beirut vom Pariser Institut du Monde Arabe (IMA) sowie von der libanesischen Université Antonine für sein Lebenswerk geehrt. Er ist mit Martā al-Ḥūrī Sālim verheiratet, mit der er drei Kinder hat.⁸⁵

Bevor im Folgenden die Untersuchung von Nassars Denken in Angriff genommen wird, sei im Zusammenhang mit seiner Biographie noch auf Folgendes hingewiesen: Dass Nassar Maronit und damit orientalischer Christ ist, wird in dieser Studie keine Rolle spielen, obwohl das Thema Religion für ihn sehr wichtig ist. Georges Corm hat zu Recht kritisiert, dass in Untersuchungen zum arabischsprachigen modernen Denken immer wieder Dichotomisierungen zwischen den Überzeugungen von Christen einerseits und von Muslimen andererseits vorgenommen wurden und werden – so auch in Albert Houranis einflussreichem Werk *Arabic thought in the liberal age* (erstmal 1962 erschienen). Im Speziellen, was ihre Sichtweise des Verhältnisses von Religion und Politik betrifft, werden orientalische Christen dort pauschal als säkular dargestellt, Muslime dagegen als grundsätzlich die Verbindung von Religion und Staat bevorzugend, wie Corm zeigt.⁸⁶ Hudā Niʿma, die Dekanin der philosophisch-historischen Fakultät der Holy Spirit University of Kaslik im Libanon, hat in einer erst kürzlich erschienenen Studie zum arabischen säkularen Denken auch Nassar in ein solches eindeutig dichotomisierendes Narrativ eingesponnen.⁸⁷

Dabei ist gerade Nassars Werk ein sehr gutes Beispiel dafür, dass solche religiöse Essentialisierungen und Dichotomisierungen, wenn überhaupt, dann nur sehr bedingt zum Verständnis der arabischsprachigen *intellectual history* der letzten Jahrzehnte beitragen können. Nassar ist zwar eindeutig ein säkularer Denker, und seinen Säkularismus verteidigt er auch gegen politische Ansprüche des Islam. Seit der Iranischen Revolution 1979 hat seine Islamkritik deshalb nochmals an Deutlichkeit gewonnen. Doch auch den Versuch des Maroniten Kamāl al-Ḥāḡḡ (1917–1976),

83 So etwa Ḡihād Faḍīl, »ʿAn Dār aṭ-Ṭalīʿa. Ka-annahā al-muqaddima aiḍan«, in: Ḡādat as-Sammān (Hg.), *Baṣīr ad-Dā'ūq. Ka-annahu al-wadāʿ*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalīʿa 2008, 41–44; 41–42. Auch andere Autoren in jenem Gedenkband schlagen in die gleiche Kerbe.

84 Ḥusain, »Baṣīr ad-Dā'ūq«, 87.

85 Lahḥūd, »Sirat Nāṣif Naṣṣār«, 16–17.

86 Vgl. Corm, *Pensée et politique*, 79–85.

87 Vgl. Hudā Niʿma, *Abraz masālik al-fikr al-ʿalmānī wa-l-iṣlāḥī al-ʿarabī. Min Nāṣif al-Yāziḡi ilā Nāṣif Naṣṣār*, al-Kaslik: Maṣṣūrāt Ḡāmiʿat ar-Rūḥ al-Qudus 2013. Vgl. zu Niʿma (Hoda Nehmé) auch Corm, *Pensée et politique*, 85.

die konfessionalistische politische Ordnung des Libanon durch eine philosophische Theorie zu rechtfertigen, die davon ausgeht, dass diese Ordnung Ausdruck der religiösen Essenz des Menschen in der Existenz sei, unterzieht Nassar wegen dieser Befürwortung der Integration von Religion und Politik einer äußerst scharfen Kritik. Ḥāḡḡ behauptete gar, dass auch das Christentum wie der Islam grundsätzlich keine Trennung zwischen Staat und Religion kenne, was er philosophisch aufwendig zu begründen suchte.⁸⁸ Der Philosophie des griechisch-orthodoxen Charles Malik, ebenfalls ein Verteidiger konfessionalistischer politischer Strukturen im Libanon, widmete Nassar mit *Wuḡūd* gar eine ganze, ebenfalls sehr kritische philosophische Abhandlung. Stein des Anstoßes ist ihm darin Maliks neothomistisch anmutende Verknüpfung von Religion und Vernunft, die er in seiner philosophischen Autobiographie verteidigt.⁸⁹

Es ist für einen maronitischen Christen wie Nassar gar eher untypisch, dass er die libanesische konfessionalistische Ordnung so entschieden zurückweist wie in *Naḥwa* oder später in *Tarbiya*, da die Maroniten zu den Nutznießern dieser sehr eigentümlichen libanesischen Verknüpfung des Religiösen mit der Politik in diesem System gehören.⁹⁰

Ebenfalls ein deutliches Zeichen dafür, dass weder Nassars Denken mit seinem Christsein noch dasjenige von Muslimen mit ihrem Muslimsein erklärt werden kann und sollte, ist die Tatsache, dass Nassars Ideen gerade auch von Muslimen in der ganzen arabischen Welt nach wie vor positiv rezipiert werden. Bei der Rezeption dieser Ideen spielt, auch bei seinen Kritikern, Nassars Religionszugehörigkeit schlichtweg keine Rolle, d. h. sie wird nirgends thematisiert und steht nirgends zur Debatte. Nassar und die Rezeption seines Denkens sind deshalb ein Beweis dafür, dass auch religionskritisches Denken wie das seinige im arabischsprachigen Kontext keinen Halt an religiösen Grenzen macht und folglich nicht Religionszugehörigkeiten, sondern andere Faktoren für das Verständnis seiner und anderer Ideen geltend gemacht werden müssen.⁹¹

88 Vgl. Nāṣif Naṣṣār, *Naḥwa muḡtama' ḡadīd. Muqaddimāt asāsiyya fī naqd al-muḡtama' aṭ-ṭā'iḡī*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a '1995 [1970], 51–73. Vgl. zu Kamāl al-Ḥāḡḡ: Yasir Suleiman, *The Arabic language and national identity. A study in ideology*, Washington, D.C.: Georgetown University Press 2003, 210–219.

89 Vgl. dazu die Werkbeschreibung von *Wuḡūd* unten 1.13. Vgl. zur Kritik Nassars an der Verteidigung des Konfessionalismus durch Malik auch Nāṣif Naṣṣār, »Fī Falsafat at-tarbiya al-muwāṭiniyya. At-Taḡriba al-lubnāniyya«, in: ders., *Fī t-Tarbiya wa-s-siyāsa. Matā yaṣīr al-fard fī d-duwal al-'arabiyya, muwāṭīnān?*, Bairūt: Dār aṭ-Ṭalī'a '2005, 13–53: 46–47.

90 Vgl. zum libanesischen Konfessionalismus unten Kapitel 2.

91 Vgl. dazu auch Corm, *Pensée et politique*, 85.